

7

.....
EUX
PAS
JEAN
ROIX
.....



Mgr. LANDRIEUX

ÉVÊQUE DE DIJON

Sur les pas
de **Saint Jean**
de **la Croix**

dans le Désert et dans la Nuit

SEPTIÈME ÉDITION

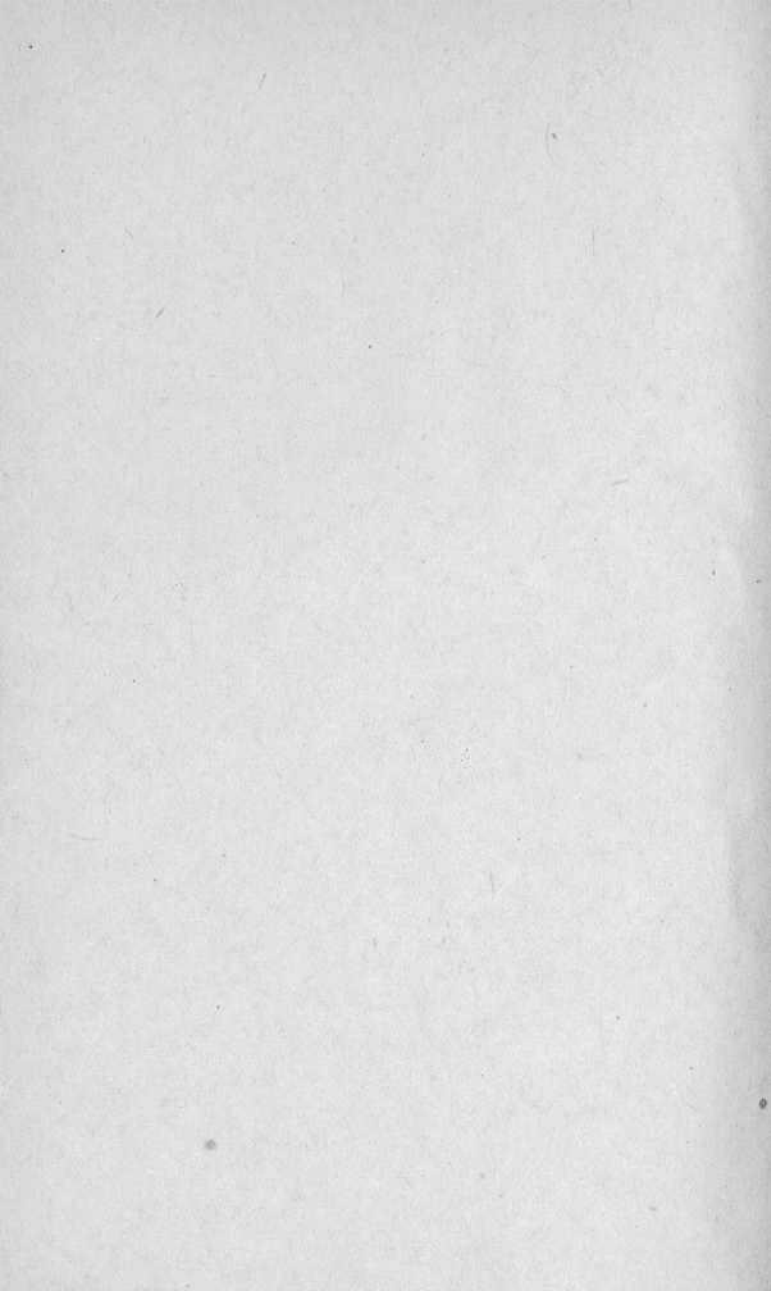


PARIS (VI^e)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, Rue Cassette, 10





Sur les Pas
de
Saint Jean de la Croix

dans le désert et dans la nuit



OUVRAGES de Mgr LANDRIEUX

- Aux pays du Christ, Egypte, Palestine** (7^e édition, 17^e mille),
1 vol. in-4°, Bonne Presse, Paris.
(Ouvrage couronné par l'Académie Française.)
- Une Petite Sœur** (8^e édition, 30^e mille), 1 vol. in 12, Bonne
Presse, Paris.
(Ouvrage couronné par l'Académie Française.)
Traduit en anglais, allemand, italien, espagnol.
- La Cathédrale de Reims, Un crime allemand**, 1 vol. in-4°
illustré, Laurens, Paris.
(Ouvrage couronné par l'Académie Française.)
Traduit en anglais : Kegan and C^o, Londres. — E. Dutton
and C^o, New-York.
- Courtes Gloses sur les Evangiles du dimanche** (7^e édi-
tion), 1 vol. in-8° écu, Beauchesne, Paris.
Traduit en italien : Societa editrice « Vita e pensiero »,
Milan.
- Le Divin Méconnu. Les dons du Saint-Esprit**, 1 vol. in-12.
Beauchesne, Paris.
Traduit en anglais : Burns and Oates, Londres.
- De la Trinité à l'Eucharistie** (2^e édition), 1 vol. in-16,
Lethielleux, Paris.
Traduit en anglais : Kegan and C^o, Londres.
- L'Histoire et les histoires dans l'Eglise. — Pharisiens
d'autrefois et Pharisiens d'aujourd'hui**, 1 vol. in-16
carré, Lethielleux.
- L'Eglise et les églises dans l'Histoire**, 1 vol. in-16, Le-
thielleux.
- L'Islam. Les Trompe-l'œil de l'Islam**, 1 vol. in-16, Lethiel-
leux.
- L'Inquisition. Les temps, les causes et les faits**, 1 vol. in-16,
Lethielleux.
Traduit en italien : Société éditrice internationale, Turin
(6^e mille.)
- Autour de la Foi**, 1 vol in-12, Lethielleux (2^e édition).
- Quelques prênes de guerre** (5^e mille), 1 vol. in-12, Bonne
Presse.
- Nouveaux prênes de guerre**, 1 vol. in-12, Bloud et Gay.
- Jésus dans l'Evangile**, 1 vol. in-12 (330 pages). Notre-Dame
du Roc, Marseille.
Edition de propagande, 1 vol. in-16 (30 mille).
- La Paroisse.** (Lettre de S. S. Benoît XV.) 1 vol. in-16, N.-D.
du Roc, Marseille.
-

Mgr LANDRIEUX
Évêque de Dijon

Sur les Pas
de
Saint Jean de la Croix
dans le désert et dans la nuit



PARIS (VI^e)
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
—
1928

AVANT-PROPOS

Ce petit livre est fait pour ceux qui n'ont ni le temps ni l'occasion de lire les traités de saint Jean de la Croix, et ils sont nombreux.

Il n'apprendra rien aux initiés : il n'apporte aucun élément nouveau aux savantes et subtiles discussions des Docteurs en ces matières délicates de théologie mystique.

Il s'adresse à toutes les âmes de bonne volonté, soucieuses de leur sanctification, fidèles à la méditation, pour mettre à leur portée les conseils, les directions de ce maître de la vie spirituelle et leur signaler surtout l'écueil où la plupart trébuchent, se troublent et se découragent, dès la première étape faute d'être averties.

C'est, comme le titre l'indique, un simple résumé très large, peut-être un peu trop rapide, des deux premiers volumes, avec quelques réflexions, gloses ou commentaires,

qui soulignent les points plus importants, qui insistent sur les conclusions plus pratiques, qui rendent plus accessibles certains raisonnements philosophiques, qui donnent enfin une allure plus concrète, plus concise, plus française au langage lyrique et abondant du grand mystique espagnol qui sera peut-être demain « Docteur de l'Église ».

Saint Jean de la Croix ne s'astreint pas toujours à l'ordonnance rigoureuse et didactique de son sujet. Il est philosophe et théologien ; il est mystique et il est poète. Il recourt volontiers, comme on le faisait de son temps, à l'allégorie, au rythme des cantiques, pour présenter ses leçons les plus profondes sous une forme vivante, simple et colorée, avec un symbolisme de mots et d'images qui n'est point dans nos habitudes d'esprit. Il n'hésite pas non plus, pour éclairer sa pensée, pour étayer son raisonnement, à revenir sur une idée, à reprendre une explication sous une autre forme, à s'attarder aux objections qu'il réfute, à redire ce qu'il a dit ailleurs à propos d'autre chose ; et ces redites, ces répétitions voulues qui déroutent au premier abord, en laissant dans l'esprit une impression de confusion, s'ad-

ditionnent, renforcent sa thèse et finissent par imposer la conviction.

Ce défaut d'unité, plus apparent que réel, tient à la conception première de l'œuvre. Elle n'a pas été faite d'un seul jet. Elle n'a été reconstituée que plus tard, après la mort de l'auteur, avec des lacunes considérables à cause des manuscrits perdus.

Ces traités qui se suivent ne s'enchaînent pas rigoureusement, comme les chapitres d'un livre. Ce sont plutôt des exposés distincts où un point particulier de la doctrine est développé, approfondi, avec un rappel des principes, pour le situer sur son plan, à sa place, ; ce sont des études successives du même travail de purification, aux diverses étapes de la perfection, avec un retour, un coup d'œil sur le chemin déjà parcouru. Et l'on conçoit que les mêmes mots, les mêmes comparaisons reviennent sous sa plume pour caractériser les phases, les progrès de cette ascension qui se poursuit dans la même ligne et sous la même loi du renoncement.

Ces répétitions sont donc justifiées ; elles doivent être respectées.

Saint Jean de la Croix fait grand cas de

la raison, du bon sens ; il use abondamment de la psychologie, de l'expérience, de l'observation des faits de conscience. Il est plus pratique que spéculatif.

Personne n'a mieux décrit ni mieux analysé les épreuves de l'âme en ce laborieux effort de perfection qui consiste, selon l'expression de l'Écriture, « à faire mourir en nous l'homme charnel, le vieil homme » ; personne n'a relevé et noté avec plus de sûreté les phases de cette régénération spirituelle qui s'opère « dans le désert et dans la nuit » par le détachement, le dépouillement, le renoncement absolu au monde et à soi-même ; personne n'a expliqué avec plus de clarté, avec plus de précision que lui la transition de l'état premier où l'âme avec le secours de Dieu travaille énergiquement sur elle-même, à l'état second où elle est travaillée par la grâce de la contemplation obscure ; personne n'a mieux vu ni mieux dit comment Dieu, tout à coup, intervient, s'empare de l'âme qui le cherchait et l'entraîne au désert des aridités et de la foi obscure, pour l'exercer, l'émonder, la tailler comme la vigne fertile, la violenter, si l'on peut dire, l'arracher sans ménagement à toutes les séductions, à toutes les illu-

sions d'ici-bas, et la pousser, quasi malgré elle, jusqu'aux extrêmes limites de la mortification intérieure, afin de la purifier et de la rendre apte à l'union divine.

Or, cette grâce de la vie intérieure, de la vie mystique, n'implique pas nécessairement la vocation sacerdotale ou religieuse ; si elle n'est pas donnée à tous, elle n'est pas non plus réservée à quelques rares privilégiés ; elle n'exige pas une connaissance approfondie des doctrines qu'on expose et qu'on discute dans les ouvrages spéciaux ; il y a des âmes très simples dans le monde qui sont l'objet de cette élection et qui ne trouvent pas toujours chez ceux qui devraient les guider la direction prudente et sûre dont elles auraient besoin pour aboutir.

Livrées à leur propre jugement ou mal conseillées, elles perdent leur temps, restent en chemin et, trop souvent, s'égarant.

Ce serait toute l'ambition de ce petit livre d'attirer leur attention sur le trésor qu'elles ont dans les mains, de leur signaler l'écueil et de les aider à franchir cette passe décisive en les amenant, par cet exposé sommaire, par cet essai de « vulgarisation » de sa doctrine, à l'école de saint Jean de la Croix.

M. L.

LA MONTÉE DU CARMEL

Traité de la purification active

CHAPITRE PREMIER

Considérations générales

1. « *Qu'il fasse abnégation de soi. Qu'il prenne sa croix et qu'il me suive, celui qui veut être mon disciple.* » (MAT., XVI).

« *Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple.* » (L., XIV, 33.)

Toute la doctrine de saint Jean de la Croix découle de là ; c'est la doctrine de l'abnégation, du renoncement absolu en vue de l'union divine.

Il en établit la nécessité, il en détermine les degrés, il en marque les étapes ; il enseigne la méthode, il indique les moyens, il signale les écueils.

On le croirait, à première vue, aux antipodes de son contemporain saint François de Sales. La différence est plus apparente que réelle. Il appuie davantage, il y met plus d'insistance. Mais tous deux entraînent au même sacrifice et présentent la même croix, celle de Jésus-Christ.

Nous pouvons déjà, par notre propre volonté, avec le secours ordinaire de la grâce, faire les premiers pas dans cette ascension de la montagne de perfection, en éliminant de notre vie le péché, par la pénitence et la mortification ; mais, pour que l'âme monte plus haut et parvienne au sommet, il faut que Dieu la soutienne par une grâce plus abondante, qu'il la travaille, qu'il la purifie par des opérations plus spéciales auxquelles elle se prête avec une sorte de passivité.

Ce qu'elle a commencé par l'effort de la mortification active, Dieu l'achève par le travail de la mortification passive.

Dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure de l'âme*¹, saint Jean de la

1. Les textes originaux de saint Jean de la Croix ont disparu presque tous, son travail est incomplet,

Croix traite successivement de ces deux formes de purification qui doivent aboutir au renoncement absolu, condition de la sainteté.

Il n'écrit pas pour ces demi-chrétiens, comme il y en a tant, plus impressionnés par la peur de l'enfer que par le désir du ciel, qui réduisent leurs préoccupations religieuses au strict souci du salut éternel; ni même pour la masse des fidèles qui s'en tiennent à la lettre du pacte évangélique : « *Si tu veux la vie éternelle, observe au moins les commandements.* » (Mt., XIX, 17.)

Il vise les âmes plus délicates, plus généreuses qui ne connaissent pas ces

soit qu'il n'ait jamais été achevé, soit que des parties importantes aient été perdues. De là des lacunes, des arrêts brusques qui étonnent. Il a eu en vue tout d'abord l'instruction de ses religieux, puis il a pensé « à tant d'âmes qui, après avoir fait les premiers pas dans le chemin de la perfection, ne vont pas plus loin, faute de savoir, faute aussi d'une direction avertie et compétente ». (*Montée du Carmel*, prol., p. 2.) La première édition de la *Montée du Carmel* n'a paru que trente ans après sa mort.

On se servira dans cette étude de l'édition de H. Hoornaert. Les références seront notées en abrégé : M. du C. (*Montée du Carmel*), — N. O. (*La nuit obscure de l'âme*).

réserve ni ces calculs, qui entrent franchement dans le plan de la Rédemption, qui font effort pour s'y adapter et qui ajoutent aux observances ordinaires d'une vie vraiment chrétienne, avec une certaine mesure de pénitence, la pratique de la méditation. Et il les prend, non pas au premier matin de leur ferveur spirituelle, mais quand déjà leur vertu, à l'épreuve du temps, disciplinée, mûrie, s'est exercée résolument à ce travail de sanctification.

Tous les commençants — et cette grâce initiale de bonne volonté n'est refusée à personne — doivent s'appliquer d'abord à la méditation, c'est-à-dire prendre l'habitude de réfléchir dans le recueillement, en présence de Dieu, selon les règles consacrées par l'expérience, sur des vérités particulières, en vue d'une résolution, pour ramener sans cesse et maintenir leur vie pratique, par ces considérations, ces examens et ces redressements quodidiens, dans la ligne de Rédemption : bien réfléchir pour bien penser ; bien penser pour bien désirer ; bien désirer pour bien prier ; et bien prier pour obtenir la grâce de bien vouloir et de bien agir.

Tel est le plan de la méditation. L'âme y apporte le concours de toutes ses facultés : imagination, intelligence, sentiment, volonté. Et, ordinairement, ce premier effort ne va pas sans quelques consolations spirituelles, quelques impressions de ferveur sensible, bien qu'il reste maintes imperfections dans la conduite qui ne sont pas incompatibles avec l'état de grâce.

Jusque-là, peu ou point de difficultés. Mais, à ce régime régulier de la méditation, l'âme profite, elle progresse ; ses convictions se précisent et s'affermissent ; elle arrive, tout en réfléchissant moins, à faire plus facilement des actes d'amour. Un coup d'œil rapide et général suffit à raviver sa foi ; les raisonnements deviennent moins nécessaires et les affections occupent le temps qu'elle consacrait auparavant à la méditation.

L'habitude du recueillement, de la réflexion, de la prière, développe la vie intérieure, et l'heure vient d'aborder la seconde étape où la grâce, « sans laquelle nous ne pouvons rien dans l'ordre surnaturel » (J., xv, 5), au lieu de se plier au mécanisme psychologique de nos facultés

tés, saute des échelons et va tout droit à la volonté. L'imagination alors, l'entendement et le sentiment, laissés à eux-mêmes, restent inaptes à l'opération surnaturelle et « la méditation » devient laborieuse, ingrate, impossible.

C'est à ce tournant qu'il importe de ne pas prendre le change et de voir clair.

Au lieu de s'essouffler à vouloir méditer quand même, par la méthode discursive, sur des vérités particulières, à lutter contre ce sentiment d'impuissance et d'aridité, il faut suivre doucement l'attrait divin qui se concentre sur la puissance supérieure de l'âme et répondre à Dieu par la seule faculté que la grâce habilite à l'acte surnaturel, la volonté.

Cette attention paisible et amoureuse à l'appel de Dieu, ce désir, ce souci d'accorder son vouloir avec le sien, par-dessus toute notion concrète et toute impression sensible, constituent l'oraison de simple regard, « la contemplation », car la méditation des débutants n'était qu'une préparation, un acheminement à cette oraison¹.

1. Cf. *Maximes et avis spirituels*. L'oraison, n° 242-247.

II. Tous les auteurs qui traitent de ces questions délicates ne s'entendent pas sur les termes à employer pour caractériser les phases successives de ce travail intime qui acheminent l'âme vers la perfection. Et cette terminologie indécise met de la confusion dans la doctrine.

Sans prendre parti dans ces discussions, il est indispensable de les noter ici sommairement.

Le point de départ, c'est la *méditation*, l'oraison méthodique qui procède par réflexions, par considérations, qui s'applique à approfondir une vérité particulière, un point de doctrine, non pour savoir plus, mais pour s'exciter à aimer davantage; car la méditation purement intellectuelle ne serait pas une oraison.

Il arrive qu'à l'usage la méditation se simplifie; l'effort de réflexion est moindre, les affections plus promptes et plus aisées; c'est alors l'*oraison affective*. Et, lorsque ce travail de simplification porte sur la volonté, c'est l'*oraison de foi*, l'oraison de simplicité ou de *simple regard*, qu'on appelle encore « *la contemplation active* ou acquise : une « *vue simple de la vérité*, comme dit

saint Thomas, *qui se fond dans l'amour*¹ ».

Certains auteurs réservent ce terme de « contemplation » à l'oraison infuse, à la contemplation passive et n'acceptent pas cette distinction de la contemplation active et de la contemplation passive.

On peut cependant la justifier. Dans la première, l'effort de l'âme domine ; elle ne dépasse pas les possibilités de notre activité propre aidée de la grâce ; on y peut parvenir avec les grâces ordinaires d'oraison. Dans la seconde, c'est Dieu qui agit ; elle est toute surnaturelle : infuse du côté de Dieu, passive du côté de l'âme ; Dieu la donne et on la reçoit ; il y a motion de l'Esprit-Saint et acquiescement du sujet.

L'une et l'autre peuvent se définir « une attention amoureuse à Dieu » c'est-à-dire, un amour qui rend attentif, qui captive. Mais elles diffèrent par leurs causes et par leurs effets ; il y a des degrés, des progrès qui correspondent précisément à ces purifications actives et passives de la *Montée du Carmel* et de la *Nuit obscure*.

Saint Thomas parle de deux contempla-

1. *S. Thom.*, I, II, q. 180 ad 3.

tions, l'une commencée sur la terre, l'autre parfaite au ciel¹.

On pourrait dire encore, parce que la démarcation n'est pas tellement nette entre ces diverses formes d'oraison et qu'elles ne se dégagent que progressivement les unes des autres, qu'il y a une contemplation incomplètement passive et une autre qui l'est absolument.

Sainte Thérèse, pour rendre plus sensible ce processus, a une comparaison ingénieuse : il y a quatre façons, dit-elle, d'arroser un jardin : puiser de l'eau au puits à force de bras ; tirer la corde d'une noria sans tant de fatigue ; amener l'eau sur place avec des petits canaux ; et enfin la pluie du ciel².

La première méthode, laborieuse, c'est la méditation ; la deuxième et la troisième visent les oraisons simplifiées incomplètement passives ; et la quatrième, la contemplation infuse où Dieu fait tout.

Ces distinctions une fois posées, nous

1. I, II, q. 180 ad 4.

2. *Sainte Thérèse. Sa Vie*, ch. XI.

suivrons notre guide, en nous servant des termes qu'il emploie lui-même.

Cette transition, qui se fait péniblement et que caractérisent ce retrait de lumière et de sentiment, cette phase de sécheresse et d'aveuglement est extrêmement délicate.

Et c'est là qu'intervient saint Jean de la Croix.

La plupart des auteurs qui parlent aux fidèles de ces questions, les manuels qu'on leur met dans les mains, emploient indifféremment les mots *méditation* et *oraison*, comme s'ils étaient synonymes. Ils s'en tiennent aux préliminaires, aux principes élémentaires : la nécessité et l'excellence de la méditation, les méthodes plus ou moins compliquées, la mise en train, le point, la conclusion, etc., sans aller jamais au fond des choses ; sans même faire entrevoir ces perspectives essentielles de la vie surnaturelle ; sans dire que si la méditation trouve son objectif immédiat dans la lutte contre le péché et la sanctification de la journée, l'oraison, l'oraison de foi, l'oraison de recueillement, vise plus haut et s'efforce d'atteindre, dès ici-bas,

par une sorte d'anticipation, le terme suprême, l'union divine.

On s'imagine trop aisément que cette transformation de l'âme se fait à l'aide de clartés et de consolations et que l'union s'établit à mesure que l'intelligence se remplit, par la méditation, de bonnes pensées et le cœur de bons désirs. Aussi, dès qu'arrivent l'obscurité et la sécheresse, on se trouble et on se décourage comme si tout était perdu ou compromis.

Qu'il y ait des obscurités et des sécheresses qui viennent de la tiédeur ou de la maladie, c'est certain ; mais il en est aussi qui correspondent à une opération surnaturelle.

Quand l'aridité provient d'une négligence ou d'une cause naturelle, il faut réagir contre le découragement, par la patience et l'humilité. Mais tout autre est l'attitude si elle vient de Dieu ; car elle marque un progrès plutôt qu'un recul ; c'est une étape faite et une invite à aller plus avant.

Il est nécessaire alors d'en tenir compte, de s'adapter à l'action divine et d'y collaborer.

Comment ? C'est dans les ouvrages de

saint Jean de la Croix, et principalement dans ses premiers volumes : la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure de l'âme*, qu'il faut chercher la réponse à cette question¹.

III. Avant d'aborder cette étude, quelques réflexions sur la prière et sur la perfection ne semblent pas superflues.

Généralement, dans les milieux chrétiens, même pieux, on se méprend étrangement sur le rôle de la prière. On prie pour demander à Dieu de se mettre à notre disposition : « Qu'il nous délivre de ceci ! » « Qu'il nous accorde cela ! Qu'il arrange

1. *La Montée du Carmel*, traité de la mortification active, de l'abnégation, du renoncement qui écarte tout le créé pour concentrer les énergies de l'âme sur Dieu.

La Nuit obscure de l'âme, doctrine de la mortification passive où l'activité de l'âme se prête et se surbordonne à l'action de Dieu.

La Vive flamme d'amour, traité de l'union divine.

Le Cantique spirituel, doctrine de mystique expérimentale, ne semble pas se fondre dans l'œuvre générale de saint Jean de la Croix ; il est à part, comme une reprise, une synthèse, où l'auteur expose, après le travail de purification, les divers états d'union.

« nos affaires ! Qu'il nous comble de béné-
« dictions temporelles ! »

Que la prière puisse descendre jusque-
là, c'est certain. Mais son but essentiel
est tout autre. Elle est une fonction de la
vie surnaturelle avant d'être un expédient
ou une ressource d'ordre temporel. Elle
tend, au contraire et avant tout, à nous
faire entrer dans les vues de Dieu ; elle
doit prendre son orientation sur le « *Quae-
rile primum regnum Dei!* (Mt., vi, 33),
le Royaume de Dieu, la Rédemption,
notre sanctification. »

Pour que la vie surnaturelle, la vie di-
vine s'entretienne, progresse et fructifie
en nous, nous avons besoin de la grâce
actuelle ; car, dans ce travail délicat
de culture spirituelle, le Saint-Esprit re-
quiert notre collaboration : la grâce qui
nous est nécessaire, nous devons la désirer
d'abord et la demander et c'est l'intensité
du désir qui fait la ferveur de la prière ;
de là l'importance de l'oraison à la base
même de l'activité surnaturelle ; de là aussi
la libéralité de Dieu pour accorder à toutes
les âmes de bonne volonté cette motion
première de la grâce d'oraison. Car c'est

l'enseignement général qu'elle n'est refusée à personne. C'est la première avance : il suffit qu'on y réponde, qu'on fasse déjà cet effort pour que l'œuvre de Rédemption soit amorcée.

C'est dans ce plan supérieur, dans cette atmosphère que la prière prend son importance, en ajustant notre volonté à la volonté de Dieu, qui cherche et qui exige notre sanctification : « *Haec est voluntas Dei sanctificatio vestra.* » (*I Thes.*, iv, 3), à tel point que les prières banales et indiscretes qui s'égarerent et s'appesantissent sur les biens de ce monde, le gênent et l'indisposent comme nous gênent et nous indisposent les exigences et les caprices des enfants, quand nous nous appliquons à concentrer leur attention et leur effort sur un intérêt essentiel dont ils ne comprennent pas l'importance. Il nous est pénible de voir qu'ils se trompent, qu'ils jugent mal, qu'ils méconnaissent et repoussent leur vrai bien, qu'ils se passionnent pour une bagatelle, et, moins que jamais, nous nous sentons portés à satisfaire leurs désirs puérils.

IV. C'est une autre erreur du monde de croire et de dire qu'en dehors du sacerdoce et de la vie religieuse, très rares sont les âmes que Dieu appelle à la perfection.

La vocation à la perfection n'implique pas nécessairement la vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse.

Il en est de cette question de la perfection comme de la question du salut.

Tous les hommes ne se sauvent pas, bien que tous soient visés par la Rédemption.

De même, tout baptisé est un aspirant, un candidat à la perfection, car l'aboutissement normal de la vie surnaturelle, c'est l'*union divine*, en quoi consiste la perfection. Mais, on ne saurait trop le répéter, si la plupart des baptisés limitent leurs aspirations et leur effort au minimum ; s'ils se font la part large en ce monde, plus soucieux d'éviter l'enfer que de plaire à Dieu ; s'ils s'estiment heureux et satisfaits d'obtenir, comme ils disent, « la dernière place au paradis », c'est leur fait et c'est leur faute : par négligence ou mauvais vouloir, ils gênent, ils paralysent l'action de la Providence.

Qu'il y ait peu d'élus, en fin de compte, dans ce royaume des parfaits, cela ne prouve pas qu'il n'y ait beaucoup d'appelés ; cela prouve seulement que la plupart ne répondent pas ou restent en chemin.

Qu'est-ce qui manque, la clairvoyance ou l'énergie ? Trop souvent l'une et l'autre.

Ils ne comprennent pas que, pour mettre en valeur la grâce initiale, il faut se donner de la peine, se dépouiller du vieux levain de corruption, se dégager des sens par un régime sérieux de pénitence, par une discipline austère de mœurs, par ce renoncement à soi-même que l'Évangile signale comme condition *sine qua non* (Mt, xvi, 24). Car, c'est quand ce vide est fait et à mesure qu'il se fait, que Dieu se donne.

Ils n'osent pas, ils ne savent pas faire les redressements nécessaires qui préparent les voies. Et alors, les meilleurs, je veux dire ceux qui pourraient réussir, végètent dans une lamentable médiocrité.

Ce n'est pas la stérilité : il y a des fleurs, mais ternes et sans parfum ; il y a des fruits, mais chétifs et sans saveur.

Combien d'âmes douées, marquées, pré-

destinées, à qui la perfection est ainsi offerte, qui n'auraient qu'à tendre la main, si l'on peut dire, pour la prendre, sans aller au cloître, sans sortir du monde, et qui passent à côté sans la voir ! A celles-là aussi la parole qui a sauvé la Samaritaine au puits de Jacob a été dite : « *Si tu savais le don de Dieu !* » (J., iv, 10). Mais elles font trop de bruit, elles sont trop dissipées, trop prises par les choses d'en-bas : elles n'ont pas entendu. Ou bien la perspective des sacrifices entrevus les a rebutées : elles ont fait la sourde oreille.

Si elles avaient la sagesse de suivre les leçons de saint Jean de la Croix, elles seraient vite convaincues et déterminées.

CHAPITRE II

La nuit des sens

LA MORTIFICATION ACTIVE DES SENS

I. Le terme de la perfection, c'est donc *l'union divine*, amorcée ici-bas par la grâce sanctifiante, à des degrés divers, et consommée dans le ciel par la béatitude éternelle.

Sans insister davantage sur sa nature et sans en préciser les effets, on peut dire que, dans l'état de voie, sur la terre, la grâce est un investissement de l'âme par l'Esprit de Dieu, qui nous apparente à la famille divine, qui nous fait participer à la vie même de Dieu, « *consortes divinae naturae* » (*II Petr.*, 1, 4) et qui permet de dire : « *Vivo aulem, jam non ego : vivit vero*

in me Christus (Gal., II, 20). Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi. »

Comment faire comprendre ce *consortes divinae naturae*, cette communion à la vie divine ? Rien de créé ne peut en donner l'idée ; à peine ose-t-on hasarder quelques analogies lointaines.

Lorsqu'on plonge une barre de fer dans le feu, le feu la pénètre de ses ardeurs ; elle devient incandescente comme le feu ; elle acquiert les propriétés du feu ; elle ne fait plus qu'un avec lui, comme si elle avait même nature que lui.

Quand un rayon de soleil caresse une goutte de rosée, il en fait un diamant. Elle n'a pas changé de nature ; sa constitution intime est la même ; elle s'exprime toujours par sa formule chimique HO^2 ; et cependant elle est transfigurée. Elle resplendit d'une splendeur qu'elle n'avait pas auparavant et qui est sienne, mais qui lui vient du soleil, que le soleil lui a communiquée et qui la rend en quelque sorte semblable à lui, comme si quelque chose de lui était passé en elle : il est lumière, et elle est lumineuse, lumineuse par participation.

S'il avait conscience des choses, s'il était capable d'intelligence et d'amour, le soleil se pencherait avec complaisance sur cette gouttelette resplendissante ; il se complairait en elle, parce qu'il s'y retrouverait.

C'est ce qu'il retrouvè de lui en nous qui plait à Dieu, et l'on conçoit que l'état de grâce conservé, entretenu ou recouvré, soit condition indispensable de salut, puisqu'il est le lien consistant d'union entre Dieu et nous et la raison même de cette adoption qui constitue notre titre à l'héritage céleste, qui a son principe dans l'amour, dans la vertu théologale de charité, qui s'épanouit dans la charité, par la charité, et qui s'identifie en quelque sorte avec elle.

Peut-être serait-il plus juste de dire que ce résultat est le fruit des trois vertus théologiques. Saint Jean de la Croix montre, en effet, dans la foi, dans la connaissance directe et révélée de Dieu, le moyen immédiat d'union. Mais, s'il la met ainsi en première ligne, c'est parce qu'elle est le fondement de l'espérance et la racine essentielle de l'amour. Cette triple opération des vertus théologiques n'est en réalité que

le triple aspect d'une seule et même action qui se consomme dans l'amour.

Mais il y a une gradation, des ascensions, un progrès dans ce travail de la charité.

Elle commence par éloigner du péché ; puis elle pousse les âmes plus généreuses à la recherche attentive du bien, à la pratique des vertus, et elle amène les plus parfaites à ce degré d'amour qui exclut toute attache au péché véniel, qui les dégage de tout le créé, qui les entraîne, dès qu'il le faut, aux actes héroïques de renoncement et les absorbe tout en Dieu.

Quand la charité va jusque-là, elle établit l'âme dans la vie unitive : « *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo* » (I. J., iv, 16) ; union spéciale, fruit de la charité, aboutissement de l'amour, consommation de la vie spirituelle sur la terre ; anticipation de la possession de Dieu au ciel, d'où résultent des relations nouvelles avec lui, qui constituent la sainteté.

La voie est rude pour atteindre ces hauteurs, les étapes en sont laborieuses. L'entreprise se résume en un mot fort austère : *le renoncement absolu.*

Non pas qu'il s'agisse nécessairement ni toujours d'un renoncement de fait ; il est permis à ceux qui ne sont point appelés au cloître d'user raisonnablement des biens de ce monde, pourvu que leur cœur ne s'y attache pas et garde assez de liberté pour les sacrifier facilement quand le devoir ou le bien le demandent. La mesure est donnée par saint Paul : « *Qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur !* Que ceux qui sont dans le monde « en usent comme n'en usant point. » (*I Cor.*, VII, 31.)

II. Cette attitude vis-à-vis des biens *naturels* s'explique, car ils sont l'objet ordinaire des passions.

Or, les passions, au sens courant du mot, sont un obstacle à l'union. Elles agissent selon la pente de l'âme vers les créatures ; elles nous portent, elles nous tirent, elles nous poussent vers le sensible ; elles nous retiennent et, par conséquent, elles constituent une opposition, « une contrariété » au sens étymologique du mot, à la spiritualité. Car, aucun bien naturel, aucun bien sensible ne pouvant être mis en com-

M du C.

L. I, c. 4-10

paraison avec Dieu, c'est faire injure à Dieu que de partager son cœur entre les créatures et lui; *a fortiori*, de s'y attacher plus qu'à lui.

D'autre part, les passions fatiguent l'âme, elles la tourmentent, elles l'aveuglent, la souillent, la rendent tiède et languissante, quand même elles ne la feraient pas tomber dans le péché; elles l'empêchent, dans la même proportion, de progresser en vertu et de s'élever jusqu'à Dieu¹.

M. du C.
L. I, c. 11

Et parce que toutes les passions, bien qu'elles diffèrent d'après leur objet, convergent dans le même sens et infligent à l'âme, en définitive, ce préjudice, il ne suffit pas de se libérer des plus obsédantes, il est nécessaire de les réduire toutes, car, c'est assez d'une, fût-elle légère, pour retenir l'âme captive et paralyser son élan vers Dieu.

Il ne s'agit pas d'un équilibre à garder,

1. Il ne s'agit pas ici des premiers mouvements de la concupiscence, des poussées irréfléchies de l'instinct qui impressionnent la partie inférieure de l'être sensible et auxquels la volonté n'a point de part.

Ces suggestions procurent au contraire à l'âme des occasions de mérite (ch. xii).

d'un dosage quelconque : la lutte s'impose.

La passion, la concupiscence, la convoitise des choses d'en-bas, qui est la loi des sens, est, de sa nature, en contradiction avec l'œuvre de sanctification ; elle va contre.

L'âme chrétienne qui veut monter pour aller à Dieu ne peut donc pas traiter le corps comme un loyal associé, pas même comme un honnête serviteur : c'est l'esclave sournois qu'il faut avoir à l'œil, qui ne marche que contraint et forcé, qui ruse, qui se dérobe, sur qui on ne peut compter en rien : avec lui pas de compromis possible. Il y a une mesure de vigilance et de sévérité qui suffit à la sécurité, au point de vue du péché ; mais il s'agit de la perfection et la défiance doit être absolue. La moindre faiblesse est une imprudence, la moindre concession un détriment, et le profit spirituel est en raison directe des reprises qu'on a le courage de faire sur la nature.

L'âme qui garde sciemment des inclinations pour les choses d'en-bas qui plaisent aux sens, ne peut recevoir l'Esprit d'adoption qui nous fait enfants de Dieu.

« On ne donne pas aux chiens le pain des enfants » (Mt., xv, 10). Les enfants sont ceux qui ont l'esprit de famille, l'esprit du père, qui sont l'objet de son amour et qui l'aiment en retour, véritablement. Ils sont assis à la table du père et le père les nourrit ; c'est à eux qu'il donne son pain, le pain de vie, le vrai, dont la manne n'était que la figure ; c'est à eux qu'est réservé l'héritage : « *coheredes aulem Christi* ».

Etre ainsi fait pour Dieu, être ainsi traité par Dieu et rester esclave des appétits de la chair, chercher toujours par en bas, parmi les créatures, un aliment grossier pour contenter ses passions, c'est désertter la table des enfants, passer dessous et ramasser par terre les miettes, comme le font les chiens : *catelli edunt de micis quae cadunt de mensa* ». Car, bien qu'elles soient l'œuvre de Dieu, les créatures sont au-dessous de nous ; elles ne sont pas notre fin, notre bien.

Qu'il faille se déprenre des biens naturels qui sont l'appât des appétits dérégés, cela se conçoit, mais pourquoi

exiger le même détachement vis-à-vis des biens *surnaturels* ?

C'est que ces biens surnaturels, tout excellents qu'ils soient, puisqu'ils viennent de Dieu, ne sont pas Dieu ; et il arrive souvent que l'âme s'y arrête avec des retours de complaisance sur elle-même, qu'elle se fasse illusion sur leur valeur et qu'elle en soit retardée d'autant dans le travail de sa perfection. Il arrive qu'on se blesse avec un bon outil de travail.

Après donc que l'on s'est détaché des biens temporels : fortune, situation, charges ; — des biens naturels : qualités du corps et de l'esprit ; — des biens sensibles : affections, jouissances quelconques des sens, il est nécessaire de se détacher encore des biens de l'ordre moral, des biens spirituels.

Quelque pure et quelque sainte que soit la délectation qui provient de cette source, il ne faut pas que l'âme s'y laisse prendre et en devienne l'esclave : elle doit en retirer sa volonté, d'abord parce que facilement elle en abuserait en s'y complaisant, alors qu'elle ne doit se complaire qu'en Dieu seul, et ensuite parce que ces consolations spiri-

tuelles prêtent à l'illusion, à la présomption, et que, souvent le démon les exploite pour nous tenter.

C'est donc un dégagement complet de tous les biens de ce monde, une mortification sans réserve qui s'imposent à l'âme, comme préparation nécessaire à l'union divine.

M. du C.
L. I, c. 14

Saint Jean de la Croix formule ainsi ce dépouillement radical :

*Pour goûter tout (en Dieu) , ne prends goût
à rien (de créé).*

Pour savoir tout, ne désire savoir rien ;

*Pour posséder tout, applique-toi à ne posséder
rien ;*

Pour arriver à être tout, cherche à n'être rien.

Pour qu'un ballon s'enlève et monte, il ne suffit pas que les plus grosses cordes qui le retenaient au sol soient rompues, il faut les couper toutes, même les moindres : sinon, malgré ses efforts réels pour monter et bien qu'il atteste par son attitude qu'il est prêt pour l'ascension et qu'il la cherche, il est retenu par en bas. Il est bien soulevé de terre, attiré par en haut, mais, pour n'avoir su s'affranchir complè-

tement de certaines attaches moins grossières qui le rivent au sol, il s'attarde indéfiniment dans les régions inférieures.

C'est l'état d'une âme qui a fait le premier pas et qui biaise pour faire le second.

Qu'un vaisseau de fer et d'acier, que son propre poids devrait entraîner au fond de l'eau, arrive à surnager, à flotter, parce qu'il s'est allégé en faisant le vide dans son intérieur, c'est un résultat. Il faut encore rompre les câbles, dénouer les liens qui le tiennent captif au rivage. N'en resterait-il qu'un, il sera paralysé ! Le vent aura beau souffler dans ses voiles, l'hélice aura beau tourner pour le pousser au large, comme la grâce sollicite notre âme au bien, il s'agitiera sur place sans avancer. Cette force sera neutralisée, il ne gagnera la mer qu'après avoir tranché la dernière amarre.

III. Cette mortification, cette libération n'est encore qu'une prédisposition ; elle est nécessaire : elle achemine vers l'union d'amour, elle la prépare.

L'Esprit-Saint, dans ce travail de sanctification, procède avec sagesse. Il prend

l'âme au point où elle est, comme elle est, et il ajuste son action à ses dispositions actuelles.

Il la trouve toute préoccupée des choses de ce monde, attachée aux biens naturels. Il l'en détache par l'attrait des biens surnaturels. Il met dans son esprit des affections pour les biens spirituels : c'est la phase des consolations ; une étape et non le but. En effet, si, à ce régime, l'âme se déprend du monde, elle n'arrive pas encore à monter franchement jusqu'à Dieu ; elle est en voie ; l'attrait des biens surnaturels l'a détournée des biens naturels ; elle a quitté ceux-ci pour s'attacher à ceux-là ; mais, la plupart du temps, elle s'y complait, elle s'y attarde, elle s'y cramponne, aveuglée par l'illusion ; et, au lieu d'avancer, elle piétine sur place.

Comment la sortir de cette impasse où les myopes et les aveugles s'éternisent ?

Pour s'arracher à l'emprise des biens inférieurs, elle avait un point d'appui : l'estime et l'attrait des biens supérieurs. Mais sur quoi s'appuiera-t-elle pour se dégager des consolations spirituelles ?

Elle resterait bloquée là, si Dieu ne les

lui retirait en se communiquant à elle sous une forme mystérieuse, austère, qui a besoin d'être étudiée de plus près.

Au lieu d'agir, comme il l'avait fait jusqu'alors, sur les facultés de l'âme, sur l'intelligence et la mémoire par la lumière, sur le cœur par des attrait sensibles, il va droit à l'âme, il affecte directement son être intime, sans plus passer par les facultés, et les communications de la grâce, se font alors avec une impression de souffrances plus ou moins accentuée, dans le vide et l'obscurité du sentiment, sans clarté et sans goût, au milieu d'une nuit froide et obscure.

Tout cela est fort complexe. Ce retrait peut se faire par degrés, avec des reprises, des retours, et il est plus facile d'en expliquer théoriquement le mécanisme que d'en suivre pas à pas les fluctuations et d'en saisir sur le vif le mode et les effets.

Le travail de sanctification, dans l'ordre surnaturel, se plie et s'adapte d'ordinaire au jeu normal de nos facultés. Dieu respecte la constitution qu'il nous a donnée.

L'âme, qui, de sa nature, les domine, est tenue, en fait, sous une certaine

dépendance des sens. Elle reçoit d'eux, par la sensation, les éléments sur lesquels elle opère. C'est comme un ouvrage qui passe successivement par divers ateliers et qui s'achève par degrés : la sensation, épurée par l'imagination, est saisie par l'intelligence qui se fait une idée de l'objet ou du phénomène signalé par la sensation : c'est une première étape qui aboutit à la connaissance. Selon que l'objet connu plaît ou déplaît à l'appétit concupiscible, la sensibilité s'émeut et, à l'idée, correspond un sentiment, une passion, désir ou répulsion : c'est une deuxième étape.

Mais l'idée et le sentiment ne sont que des opérations préparatoires qui visent la volonté ; car la faculté maîtresse de l'âme, c'est la volonté. Tout dépend, en dernière analyse, de la volonté, de l'action ; et c'est cette émotion de l'âme, ce sentiment, cette passion éveillée par la connaissance, qui provoque la volonté pour la déterminer à l'acte.

Or, s'il est vrai que, dans l'ordre surnaturel, « nous ne pouvons rien sans la grâce », et que, d'ordinaire et pour commencer, la

grâce se prête et se plie aux complexités de notre constitution, il est incontestable aussi qu'elle peut brûler des étapes et qu'en réalité, à mesure que l'âme progresse dans la méditation et dans l'oraison, elle les brûle.

Quand la grâce procède par étapes, selon le jeu normal de nos facultés naturelles, la tête, le cœur et la volonté s'y retrouvent ; on médite aisément avec l'intelligence ; on a des sentiments dans l'oraison ; on voit ce qu'on fait, on sent ce qu'on veut et on est en paix.

Mais, dès que la grâce, sans passer par les échelons qui précèdent, va droit à la volonté pour simplifier l'opération surnaturelle, puisqu'il est entendu qu'à cette tâche, nos facultés sont impuissantes sans elle, il arrive que l'intelligence et le cœur, laissés à leurs propres ressources, c'est-à-dire, dans le cas présent, à l'impuissance, il n'y a plus ni clartés dans l'esprit, ni sentiment dans le cœur ; c'est obscur et c'est froid, c'est la nuit dans le désert : impression troublante qui décourage ceux qui n'en savent pas la raison et qui s'obs-

tiennent vainement à vouloir ramener et maintenir, sans le secours de la grâce, ces facultés naturelles au travail surnaturel.

Il faut au contraire, avec docilité, rejoindre la grâce, par-dessus l'intelligence et par-dessus le sentiment, là où elle est, là où elle veut agir, là où elle appelle, pour l'acte essentiel, à la troisième étape, dans le domaine de la volonté.

D'être ainsi sevré dans les régions inférieures de l'âme, cela ne prouve pas qu'on a reculé, c'est au contraire l'indice d'une avance faite, ou tout au moins une invite au progrès.

Il est clair que la volonté naturelle ne peut se complaire que dans ce qui lui apporte suavité ou jouissance. Or, cela seul lui procure cette satisfaction, qui répond à ses appétits et s'adapte à leur mesure. Dieu, par conséquent, et, en général, tout bien surnaturel, du seul fait qu'il est hors mesure, hors de proportion, n'est atteint qu'indirectement par les puissances naturelles de l'âme et ne peut les satisfaire. Et alors, bien loin que les consolations spirituelles sensibles, révèlent une union plus parfaite avec Dieu, elles

attestent seulement qu'il y a progrès, mais progrès de commençant qui n'est pas sorti encore de la phase primaire et à qui il reste du chemin à faire. Elles ne sont certes pas à dédaigner ; on peut y trouver un motif d'encouragement ; mais ce serait illusion et détriment que de s'y complaire et de s'y attarder. Elles indiquent clairement, si l'on veut, qu'on a franchi une étape, mais plus clairement encore qu'on n'a pas atteint le but.

Dieu agit avec nous comme nous le faisons avec les enfants à qui nous voulons reprendre un objet. Nous leur en présentons un autre qui leur plaise davantage, un hochet, afin de les distraire du sacrifice et de les empêcher de pleurer. Mais, le second, sur lequel se porte leur convoitise, ne vaut pas beaucoup mieux que celui qu'ils ont lâché.

Il faut remarquer encore que si, dans l'ordre naturel, la volonté ne peut s'attacher qu'à ce que l'intelligence a connu au préalable, Dieu peut, dans l'ordre surnaturel, augmenter l'amour sans augmenter la connaissance. La foi infuse supplée alors, dans l'entendement, ce qui manque à la

connaissance ; et la volonté peut adhérer plus fortement à l'amour, sans que l'intelligence ait reçu de nouvelles lumières. N'est-il pas possible d'être réchauffé par un foyer sans voir le feu ?

Il faut noter enfin, qu'il ne s'agit pas ici de la foi au sens où on l'entend d'ordinaire, l'acte de foi, l'adhésion à une vérité particulière, mais d'un acte simple de cette vertu qui adhère à Dieu lui-même, une foi globale à la Vérité absolue, une foi qui ne détaille pas, synthétique et non analytique : la conscience de la présence de Dieu dans l'obscurité. « *Je ne vous vois pas, ô mon Dieu, mais je sais et je crois !* » Cette conviction tient l'esprit en repos, sans accroître sa connaissance, et la volonté se porte vers Dieu avec plus d'amour. Et c'est précisément cette simplification de la foi, cette adhésion directe et simple de l'âme à Dieu qui constitue la contemplation.

IV. Le Livre de la Sagesse s'ouvre par ce conseil : « *Sentite de Domino in bonitate, concevez un grand sentiment de la bonté de Dieu, et in simplicitate cordis quaerite*

illum, et, sans demander ni attendre de faveurs extraordinaires, allez à lui en toute simplicité, *quoniam invenitur ab his qui non tentant illum*, car ce ne sont pas ceux qui le tentent, en le priant de se manifester par des clartés surnaturelles, qui le trouvent ; *apparet autem eis qui fidem habent in illum*, il se donne à ceux qui ont foi en lui » (*Sap.*, 1, 1).

Telle est la contemplation passive, pleine d'obscurité et de sécheresse, l'oraison de foi, l'oraison de recueillement qui provoque et dispose l'âme au détachement parfait pour la préparer à l'union divine ; qui l'attire dans la nuée où Dieu, pour se faire chercher, se cache, où elle se sent près de lui, sans le voir, comme dans la nuit, où il se communique à elle directement, sans s'astreindre aux opérations ordinaires des facultés naturelles, comme si, de lui à l'âme, il y avait contact de substance à substance¹.

1. Il faudrait noter, ici encore, des nuances, des échelons, des approches graduées avant d'arriver à cette action directe sur la substance de l'âme. Mais saint Jean de la Croix, qui en reparle ailleurs, n'y insiste pas dans ce premier traité.

Il y a un double travail d'épuration : celui qui pré-

Et si l'âme, en cet état, souffre, sa souffrance vient précisément de l'excellence du don, qui dépasse les forces réceptives de ses facultés naturelles.

C'est toujours le même principe. Il y a jouissance toutes les fois qu'il y a proportion entre nos facultés et leur objet ; mais toute vérité qui dépasse la portée de notre esprit, même dans l'ordre naturel, l'accable et le fatigue ; comme toute lumière qui dépasse la capacité visuelle de notre œil, le fait souffrir et l'aveugle ; quand la mesure est excessive, il en est excédé, il ne la supporte plus. Or Dieu, infini sous tous les rapports, n'est sous aucun rapport à la mesure de nos facultés ; elles ne peuvent en prendre qu'une connaissance fragmentaire, partielle, discursive, goutte par goutte. Et alors sitôt que Dieu, au cours de ce travail d'épuration, se donne plus largement, plus directement, à plus haute dose, si l'on peut dire, l'âme, dénuée encore des grâces qui viendront plus tard suppléer à cette faiblesse, en est excédée

pare l'âme à la contemplation et celui qui s'opère au sein même de la contemplation pour l'amener, par ascensions, à l'union divine.

dans ses puissances naturelles : il y a vertige, accablement, et, par conséquent, douleur; l'objet est hors de proportion avec la faculté; car il est évident que l'âme peut recevoir, dans l'ordre surnaturel, plus que nos facultés naturelles ne peuvent porter. Aussi, quand, dans l'oraison, l'intelligence est à l'aise et le cœur satisfait — du moins en ces premières phases de la vie spirituelle — il y a bien des raisons de croire que l'âme ne perçoit Dieu qu'à travers quelque chose de créé et de sensible qui ne dépasse pas la mesure de nos facultés. Si élevés et si purs que soient ces biens surnaturels, ils sont autre chose que Dieu; et, pour arriver à l'union parfaite, l'âme doit s'en détacher, afin d'être plus libre, plus souple sous l'action du Saint-Esprit, *pendant l'oraison* qui se fait alors dans la nuit, sans considérations, ni raisonnements, sous forme de recueillement plus facile et plus profond, de contemplation obscure, d'abandon paisible, d'attention affectueuse à la présence de Dieu¹. Et parce qu'elle a rejoint la

1. Quand on dit que, dans la contemplation obscure, les facultés naturelles sont paralysées. on l'enten

grâce qui l'attendait là, dans ses puissances supérieures, elle se sent en sécurité *dans le désert et la nuit* de ses puissances inférieures.

V. La plupart de ceux qui s'adonnent à la méditation arrivent assez facilement au bout de la première étape ; mais, une fois là, ils se déconcertent ; ils s'affectent de voir disparaître les consolations spirituelles, ils se méprennent sur le sens des aridités qui surviennent ; et, au lieu d'entrer résolument dans cette phase austère de la foi obscure, ils *piétinent* sur place et perdent leur temps, *faute de discerne-*

des facultés appréhensives et affectives, mais non du libre arbitre. L'âme, dans cet état, peut toujours donner ou refuser son acquiescement aux impulsions et aux opérations de la grâce ; et, en ce sens, il n'y a pas d'oraison complètement passive.

Il n'est pas question de la passivité du vouloir actif et réfléchi, qui mènerait au quietisme. L'âme n'est pas oisive. Toute son activité est concentrée par en haut ; elle acquiesce, elle désire, elle se tient aux écoutes, elle se met à la disposition de Dieu, elle se prête à son action ; elle s'enfonce dans la foi ; elle travaille, elle progresse en se laissant faire volontairement.

ment, faute aussi d'être guidées ou pour l'être mal¹.

Les âmes consacrées à Dieu et retirées du monde parcourent assez vite ce stade et abordent la seconde zone.

On la reconnaît généralement à un triple signe : 1° l'aridité est *totale dans la méditation* : ni goût, ni consolation dans les choses de Dieu, et, pas davantage dans les créatures, pour les raisons indiquées plus haut.

M. du C.

L. II,

c. 11-12

N. O.

L. I, c. 9

Si cette aridité n'était que partielle,

1. « Il est navrant de constater que tant d'âmes se contentent de relations inférieures avec Dieu. Cela résulte d'un manque de connaissance, mais aussi de l'absence de bons conseils. »

« Certains confesseurs, loin de venir en aide à celles que la grâce sollicite, accumulent les obstacles sur leur chemin et leur font du tort. Elles ont l'impression déjà de s'égarer au milieu des ténèbres et le confesseur rend leur anxiété plus intense en disant qu'elles doivent être, en effet, bien coupables pour être traitées ainsi, et, au lieu de les encourager, de les rassurer, il exige des retours sur le passé, des confessions générales qui redoublent leur tourment. » (*M. du C.*, prol., p. 3). — « Comme toute leur doctrine ne dépasse pas ce qui peut servir à la direction des commençants — et Dieu veuille encore qu'il en soit ainsi ! — ils ne veulent pas laisser sortir les âmes de ces premiers principes,

vis-à-vis seulement des choses de l'ordre surnaturel, avec un attrait conscient et volontaire pour les choses du monde, ce serait une rechute et non plus l'effet de la purification de l'appétit sensitif, mais la conséquence de la tiédeur ou de la négligence; or, l'aridité dont il faut faire état n'a rien de commun avec la tiédeur.

2^o Elle ne se produit qu'*au moment de la méditation*; si, en effet, cette impuissance à réfléchir, à raisonner se prolongeait tout le long du jour, elle serait

des opérations du raisonnement et du travail de l'imagination qui ne peuvent les conduire loin, bien que Dieu veuille les faire monter plus haut. » (*Vive flamme d'amour*, p. 209).

« Il ne suffit pas que le Directeur soit instruit, il est indispensable qu'il soit expérimenté. S'il ignore lui-même les voies vraiment spirituelles, il ne réussira pas à faire voir à l'âme que Dieu lui ouvre ces voies; il ne le comprendra pas lui-même. » (*Ibid.*, p. 209.)

« Dès lors que l'âme est arrivée par la méditation à se libérer du sensible et qu'elle aborde le seuil de la vie de l'esprit qui est la contemplation, la méditation a obtenu son résultat; et vouloir contraindre l'âme à y rentrer, à s'y maintenir quand même, ainsi que le font la plupart des directeurs, c'est contrarier l'action de Dieu pour la plus grand dommage de l'âme. (*Ibid.*, p. 216.)

maladive et n'aurait aucune signification dans l'ordre surnaturel. Il arrive pourtant, mais surtout dans les âmes vouées particulièrement à la vie contemplative qui abordent l'autre nuit de la purification passive, que ce travail d'anéantissement prend une telle acuité que l'impuissance se prolonge et dure en dehors du temps de l'oraison.

3^o Elle est accompagnée toujours d'un *désir ardent d'amour de Dieu*, d'un besoin très vif de rester en sa présence et d'y demeurer dans un abandon paisible et filial. Et c'est précisément cet état, apparemment contradictoire, qui cause la souffrance et qui atteste le travail intime du Saint-Esprit.

En même temps qu'elle se voit privée de toute consolation sensible, l'âme se sent attirée plus fortement au service de Dieu. Loin de la plonger dans un état de passivité molle, d'engourdissement moral comme le ferait la paresse spirituelle, la tiédeur, sa souffrance décuple sa générosité.

Mais, habitué qu'il est aux douceurs sensibles, l'esprit — le cœur surtout — est

toujours attiré de ce côté. Il croit tout perdu en les perdant. Il ne comprend pas tout de suite la nature des compensations austères qui lui sont données en échange, et il en éprouve une sorte d'appréhension douloureuse jusqu'à ce que l'épreuve ait achevé de purifier son goût spirituel.

M. du C.

L. II,
c. 13-14

N. O.

L. I, c. 9-10

La ligne de démarcation n'est pas nette entre une étape et l'autre. Il faut se garder de passer brusquement ni prématurément, ni systématiquement à la contemplation obscure. Il est sage de n'abandonner la méditation que progressivement, et, pour ainsi dire, malgré soi, lorsqu'on en est réduit à ne plus pouvoir raisonner et qu'on n'en éprouve même plus le désir, et il est sage d'y revenir par prudence sitôt que cesse l'impuissance.

Que d'âmes généreuses se sont ainsi découragées faute de savoir qu'il y a une oraison silencieuse, sans formules et sans émoi du cœur, plus parfaite que la méditation et que l'on peut aimer Dieu par une simple vue de foi, dans la contemplation obscure.

L'oraison de foi, la contemplation obscure, n'est pas un état d'oraison extraor-

dinaire ; elle n'est pas signe de sainteté acquise, mais seulement un moyen d'y tendre et de l'acquérir.

Elle se fait sous l'action directe de Dieu, sans l'intervention des sens ni de l'imagination, ni de la raison ; sans clartés dans l'entendement ni sentiment dans le cœur ; elle n'est obscure que par rapport à ces facultés naturelles.

Au lieu d'une attention curieuse de l'esprit à une vérité particulière, c'est une attention amoureuse de l'âme qui se fie à Dieu.

Dieu, qui n'a pas besoin de notre parole pour savoir ce que nous pensons, Dieu qui voit le fruit dans son germe, recueille à sa source cette oraison de simple regard qui n'a pas été exprimée. C'est lui qui arrête l'activité humaine, qui la sèvre de tout goût, de toute ferveur sensible, afin que l'âme, réduite à une sorte d'impuissance, se mette à sa disposition. Alors, dans un état de silence tranquille, en dehors de tout ce qui est créé et naturel, Dieu agit sur elle par une impression très vive de sa présence et de son amour. Est-ce que le Saint-Esprit n'habite pas en nous ? *Nescitis quia Spiri-*

ius Dei habitat in vobis? (I Cor., III, 16) et, s'il y est, c'est pour agir, et donc par le dedans, et, par conséquent, directement.

Lorsque dans la nuit, en un lieu où toute conversation serait impossible un ami s'approche de vous, vous serre la main en murmurant à votre oreille : « *C'est moi!* » est-ce que vous n'avez pas immédiatement la certitude et la sécurité de sa présence, sans que vos yeux fassent effort pour le voir, puisqu'il fait nuit ; sans chercher non plus des explications, puisqu'il faut se taire ? Mais vous jouissez de son intimité, et votre caresse muette répond à la sienne.

Telle est l'oraison de foi, la contemplation obscure qui concentre les puissances supérieures de l'âme en un acte muet d'amour de Dieu, mais amour de Dieu décanté de tout ce qu'il y a de sensible dans l'amour humain.

On appelle ceux qui sont entrés dans cette voie de la contemplation obscure, les *profitants*, par opposition à ceux qui en sont à l'oraison méditée et qu'on appelle les *commençants* ; de là à la troisième étape, à l'état des *parfaits*, il y a loin encore.

CHAPITRE III

La nuit de l'esprit¹

MORTIFICATION ACTIVE DE L'ESPRIT

*Dans les ténèbres, mais en sécurité,
Je suis sortie déguisée, par un escalier secret.*

La nuit des sens visait la réforme des passions ; elle libérait l'âme des obstacles ; elle la sortait du péché ; elle l'affranchissait des faiblesses de la sensibilité. Il reste

M. du C

L. II.

Introduc

1. La nuit, qui est une privation de lumière, est aussi, par voie de conséquence, la privation de tous les objets qui nous étaient présents dans la lumière. C'est cette idée de privation, de suppression, de renoncement, que saint Jean de la Croix veut exprimer par ces formules : « *Nuit des sens* et *Nuit de l'esprit* ». (*M. du C.*, l. I, ch. II.)

à la prémunir contre les illusions et les faiblesses qui lui viennent de l'esprit ; et, après avoir mortifié les sens, il faut mortifier l'intelligence, la mémoire et la volonté.

Pour se dégager des créatures, dans cette lutte contre ses appétits inférieurs l'âme pouvait jouir encore d'une certaine clarté qui lui venait de ses facultés intellectuelles, comme dans ces nuits d'été où l'œil distingue toujours les objets environnants.

Mais, maintenant, elle doit s'enfoncer dans la pleine obscurité et se priver de toute lumière intellectuelle ou sensible. Elle aborde cet escalier secret de la foi pure qui, de degré en degré, par delà les nuits plus crucifiantes encore de la purification passive si elle ne fléchit pas sous l'épreuve, l'élèvera jusqu'à l'union divine.

La nuit des sens opérait dans la partie inférieure de l'homme ; elle tendait à produire un dépouillement plutôt extérieur.

La nuit de l'esprit, que saint Jean de la Croix appelle « la nudité de la foi », affecte la partie supérieure ; elle tend à dépouiller

l'âme de sa propre lumière ; elle est plus intérieure et plus obscure.

La foi, bien que certaine, produit une impression d'obscurité, parce qu'elle nous met en possession de vérités qui dépassent la portée de l'entendement humain.

M. du C.
L. II, c. 2

L'intelligence est excédée, comme les yeux le sont par l'éclat trop vif du soleil : il y a aveuglement par excès de lumière.

Tandis que nous parvenons aux vérités de l'ordre naturel par le travail de l'entendement qui s'appuie sur les données des sens, la foi nous introduit dans un monde où les sens et l'entendement sont dépaysés, débordés, et alors, s'ils s'obstinent à fonctionner quand même, comme une lampe en plein jour, ils deviennent gênants, au point qu'il est préférable d'y renoncer, non par mépris, mais par sagesse, et qu'en y renonçant, bien loin de se priver d'un secours, on écarte un obstacle. Si bien que, dans cet ordre d'idées, on pourrait dire que les splendeurs de la foi sont en raison directe de l'aveuglement qu'elle produit.

La foi est donc en même temps lumineuse et obscure. Elle fait la lumière dans l'ordre surnaturel et elle plonge nos facultés

naturelles dans une obscurité profonde, par un effet d'éblouissement. Dans le désert où Dieu avait conduit son peuple, « la nuée était ténébreuse et elle éclairait « la nuit. *Erat nubes tenebrosa et illumi-* « *nans noctem* ». (*Exod.*, XIV, 20.)

L. II, c. 3

Pour être sûrement guidé par la foi, au milieu des ténèbres, il importe d'éteindre ou d'écarter les autres lumières chétives, fumeuses et falotes des sens et de la raison, instruments trop faibles et trop grossiers qui gêneraient le jeu de l'instrument supérieur.

Ne sommes-nous pas déjà obligés de faire taire les sens et l'imagination pour permettre à l'intelligence de voir plus clair dans sa sphère propre ? Quoi d'étonnant qu'il faille suspendre l'opération de l'entendement naturel, pour opérer plus à l'aise dans l'ordre surnaturel¹.

L'oreille, faite pour percevoir les sons, ne les perçoit pas tous, mais seulement ceux qui s'échelonnent entre ces limites extrêmes de 32 à 32.768 vibrations par seconde, et encore, au delà de 7.000, elle ne perçoit

1. *Autour de la foi* p. 19....

qu'avec souffrance, parce que les sons deviennent trop aigus.

L'œil, fait pour percevoir les couleurs, a pareillement son champ visuel limité qui s'étend des ondes infra rouges aux ondes ultra violettes.

Notre entendement, lui aussi, a ses bornes, car l'esprit humain, servi et asservi par les sens, — ils sont pour lui des auxiliaires, mais des auxiliaires indispensables dont il dépend — n'est qu'à l'échelon inférieur du monde spirituel. Et alors, bien que l'entendement, la raison, soit pour l'âme humaine un moyen, le moyen normal d'atteindre la vérité dans sa sphère d'action, dans l'ordre naturel, — et encore n'y arrive-t-elle que partiellement, imparfaitement — elle trouve forcément sa limite aux abords du monde surnaturel. Sans le concours de la grâce, elle n'a pas prise, avec ses facultés naturelles, sur les vérités de l'ordre surnaturel qui sont, pour elle, non seulement ce que sont à l'oreille les ondes sonores au delà des 32.768 vibrations, ce que sont à l'œil les rayons ultra violets, mais plus inaccessibles encore, du fait qu'elles sont d'un autre ordre.

C'est au point où elle défaille, dans ce travail particulier de la méditation, de l'oraison, que la vertu infuse de foi intervient ; elle l'informe directement dans ses puissances supérieures, sans qu'interviennent, sans que puissent intervenir les facultés inférieures, impuissantes et excédées parce que la dose de lumière est trop forte ; d'où ce résultat, qui paraît contradictoire et qui est rigoureusement logique : lumière par en haut sur les sommets de l'ordre surnaturel, ténèbres par en bas dans les régions de l'ordre naturel ; car la raison, qui est la faculté supérieure de l'homme naturel, devient, pour l'homme surnaturel, une faculté très subalterne qui a son emploi dans l'acte de foi, mais dont l'intervention impuissante et maladroit ne peut que retarder sa marche et risque de l'égarer, d'autant plus qu'il ne s'agit pas ici, comme on l'a dit plus haut, de l'acte de foi à telle ou telle vérité particulière qui requiert le concours de l'intelligence, mais d'une foi qui ne détaille plus, qui ne décompose pas et qui, d'un acte simple, va droit à Dieu, à la Vérité absolue.

Celui qui n'est pas entièrement aveugle ne s'abandonne qu'avec une demi confiance à son guide ; il s'obstine à vouloir se conduire lui-même ; il résiste, il discute ; ses lumières insuffisantes ne s'additionnent pas aux lumières de celui qui le conduit, elles les contrecarrent. De même l'âme qui veut se fier à sa science, à ses goûts, à ses sentiments, dans le travail de perfection, le gêne, l'entrave et le compromet.

Il n'y a pour elle de sécurité que dans l'abandon total à la foi, et, par conséquent, dans le renoncement complet à tout ce qui vient des sens et de l'entendement.

D'ailleurs, à quoi bon demander aux sens, au cœur, à l'intelligence, ce qu'ils ne peuvent donner, puisque « *l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu et que le cœur de l'homme n'a pas été à même de concevoir ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment, iis qui diligunt illum ! (I Cor., II, 9.)* » Donc, si les pauvres lumières de la raison sont impuissantes en cet ordre de choses qui les dépasse, c'est une erreur, c'est une faute que de les écouter, de les consulter, d'en tenir compte.

Est-il besoin de prévenir ici une objection ?

Que la raison ait son rôle dans l'étude de la religion, c'est de toute évidence.

Elle scrute les fondements de la foi ; elle pèse les motifs de crédibilité ; elle constate l'authenticité du fait de la révélation ; elle vérifie les témoignages ; elle établit le bien-fondé de la croyance ; elle prépare l'acte de foi ; elle atteste qu'il est raisonnable ; elle y adhère.

Mais, quand elle a fait cela, elle a épuisé ses aptitudes naturelles ; elle ne peut rien de plus et son rôle doit se borner là, sans qu'elle ait à intervenir autrement dans l'acte de foi que pour enregistrer la notion révélée sans en avoir la compréhension ; car l'objet de la foi — Dieu, la grâce, la vie surnaturelle — surpasse infiniment ses plus profondes connaissances et ses plus hautes conceptions : c'est un autre monde, où, par ses propres forces, elle ne peut pénétrer.

Ce n'est donc ni la méconnaître ni s'humilier que de l'écartier d'une fonction pour laquelle elle n'est pas faite et dont

elle est, de sa nature, radicalement incapable.

Dès lors qu'elle est inapte dans cet ordre de choses transcendant, elle devient gênante, et la nuit de l'esprit, en la tenant à l'écart, ne fait que supprimer une source d'erreurs et d'illusions ; en sorte que, selon le mot de l'Évangile, ce sont ces aveugles volontaires qui deviennent clairvoyants, tandis que ceux qui veulent se fier à leur lumière propre, sont aveuglés, *ut qui non vident videant et qui vident caeci fiant.* (J., IX, 39.)

C'est qu'en effet, l'union à Dieu, en quoi consiste la perfection, ne dépend pas de la conception plus ou moins savante que l'on peut se faire de Dieu à l'aide des puissances naturelles, mais uniquement du degré et de la pureté de l'amour surnaturel.

« Pour nous approcher de Dieu, dit
 « saint Thomas, trois choses sont néces-
 « saires : 1^o que le cœur ait été dépouillé
 « de toutes les affections charnelles et
 « mondaines qui nous captivent et nous
 « enchaînent ici-bas (nuit des sens) ; 2^o que
 « l'esprit se dépouille des idées basses et
 « ténébreuses qui empêchent d'apprécier

« les choses spirituelles (nuit de l'esprit) ;
 « 3^o que la volonté soit dirigée vers Dieu
 « par les ardeurs de la charité et de la dé-
 « votion¹. »

*

* *

L. II, c. 5 Les trois vertus théologiques concourent à établir l'âme dans cette nuit spirituelle, préparation éloignée à l'union divine, qui s'achèvera dans la nuit de la purification passive et qui correspond à *l'abnegel semetipsum*.

La foi produit le vide et l'obscurité dans l'entendement ; l'espérance, dans la mémoire, et la charité, dans la volonté.

Et ce triple dépouillement, cette mystérieuse obscurité qui les dégage des choses créées, purifie les puissances de l'âme, les oriente vers le souverain Bien et les prédispose à l'union divine.

C'est la voie étroite qui mène sûrement au royaume de Dieu ; la voie cachée aussi qui échappe au grand nombre : « *Quam angusta porta et arcta est via quae ducit ad*

1. Cf. *Thom. In lib. de div. hom., lib. I, c. III.*

« *vilam*; — *et pauci sunt qui inveniunt eam*, (Mt., VII, 14.)

La porte, c'est l'entrée, c'est le commencement, et elle est à tel point étroite, *quam angusta*, qu'on a bien du mal d'y passer sans bagages, les mains vides : *contendite intrare per angustam portam*. (L., XIII, 24.) Il est indispensable alors que l'âme désireuse d'arriver à la vie se dépouille déjà, *dans la nuit des sens*, de l'encombrement matériel des créatures, qu'elle s'en détache, au moins qu'elle n'en soit pas l'esclave.

Une fois la porte franchie, tout n'est pas fait, car la voie est resserrée et, pour en gravir les pentes abruptes, il est nécessaire de pousser le dépouillement jusqu'à l'abnégation de soi-même, *dans la nuit de l'esprit* : « *Si quis vult venire post me, abneget semelipsum* ». (Mc., VIII, 34.)

Pourquoi sont-ils si rares ceux qui s'engagent résolument dans ce sentier qui conduit à la vie ? Il faut le redire encore et le répéter sans cesse, c'est parce qu'ils se comptent sur les doigts ceux que ne rebutent pas cette nuit de l'esprit, cette entière désappropriation de soi-même, ce dénûe-

ment absolu des biens naturels d'ordre supérieur, d'ordre intellectuel, et même des biens surnaturels, inférieurs comme les consolations spirituelles.

Ils croient que c'est assez de se dégager du péché, de faire oraison, de se mortifier dans les choses d'ici-bas ; mais ils appréhendent les aridités, les sécheresses spirituelles ; ils ne se rendent pas compte que les consolations spirituelles, bien que saintes et surnaturelles dans leur principe, bien que venant de Dieu, ne sont pas Dieu lui-même et que, pour être moins grossière, cette façon de se retrouver, de jouir, est en contradiction avec la consigne imposée du renoncement à soi-même.

Les consolations spirituelles, si pures soient-elles de tout alliage humain, sont des encouragements ménagés par Dieu au cours de la route ; elles ne sont point un but, elles ne sont qu'un moyen ; elles reposent l'âme un moment pour lui permettre d'aller plus avant. Mais ce serait s'illusionner sur leur valeur et en abuser que de s'y complaire et de s'y attarder : il faut savoir renoncer aux dons passagers

de Dieu, pour trouver Dieu lui-même¹.

Là est le véritable secret de la perfection : se renoncer sincèrement, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur ; mourir au monde et mourir à soi-même. A quoi bon fuir le monde, si l'on garde dans la solitude l'amour de soi ?

Suivre Jésus, — et il faut bien le suivre, puisqu'il est la voie, — c'est descendre avec lui dans ces abandons, dans ces délaissements d'âme, si douloureux qu'il a daigné s'en plaindre par condescendance pour nous, afin que nous sachions bien que les gémissements de la nature ne contredisent pas les généreux acquiescements de la volonté : « *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* » (Mt., xxvii, 46.) — « *Transeat a me calix iste.* » (Mt., xxvi, 39.)

1. Nous vivons tellement par les sens et dans le sensible que le Saint-Esprit est obligé d'aller nous chercher là où nous sommes. C'est le rôle des consolations sensibles. Elles nous sollicitent, par l'attrait des délectations plus pures, à nous détacher des délectations grossières.

Mais c'est un régime de transition où les énergies surnaturelles sont encore enlisées, empêtrées dans le sensible. Dieu ne nous y laisse pas, parce qu'il veut être adoré et aimé « *en esprit et en vérité* ».

Puisque l'âme, en voie de perfection, après avoir traversé la nuit des sens, s'enfonce dans la seconde nuit, la nuit de l'esprit, sous l'action des trois vertus théologiques, il est utile d'examiner en détail le triple travail de la foi, de l'espérance et de la charité qui aboutit à cette mortification de l'esprit, à cette humilité parfaite, à cette abnégation totale, à cet abandon aveugle et tout filial, dont l'amour est le principe et le terme et dont le Christ Jésus lui-même a donné la formule : « Celui « qui consentira à perdre son âme pour moi, « la sauvera, *Qui perdiderit animam suam* « *propter me, salvam faciet eam* » (Mc., VIII, 35). Elle vise, en effet, ces appels énergiques et austères à la perfection, que seuls les privilégiés peuvent comprendre.

I. — *La purification de l'entendement*

L. II, c. 7 Rien de créé, nulle conception naturelle ne peut être un instrument efficace d'union surnaturelle entre l'âme et Dieu.

Non pas que les créatures ne nous parlent de Dieu : elles nous disent qu'il est l'Être

premier ; elles reflètent quelques lueurs de ses infinies perfections.

Mais un abîme infranchissable sépare le fini de l'infini, Dieu, des créatures. Le Seigneur est si haut, si élevé, tellement transcendant, que même les créatures les plus excellentes, les créatures supérieures, les anges, les Séraphins, il les voit infiniment au-dessous de lui : « *Quoniam excelsus Dominus... et alta a longe cognoscit.* Le Seigneur, c'est le Très-Haut ... Il « voit de loin les choses les plus élevées. » (*Ps.* CXXXVII, 6.)

Il n'y a entre les êtres créés et lui, aucune similitude qui puisse nous donner autre chose qu'un pressentiment vague et lointain de ce qu'il est, rien qui soit capable de prédisposer l'âme à l'union surnaturelle ; car le moyen doit être adapté à la fin ; il doit y avoir rapport, proportion, harmonie entre le moyen et la fin ; or, toutes les énergies de l'entendement sont inaptes, impuissantes à atteindre Dieu dans son être intime, comme la courte vision de l'oiseau de nuit est inapte et impuissante à soutenir la splendeur du soleil.

Si donc nos facultés naturelles sont à ce

point insuffisantes que plus les choses de Dieu sont intimes, élevées, lumineuses, plus elles deviennent pour nous inaccessibles et obscures, la seule attitude raisonnable, c'est que l'âme, dégagée de tout ce qui vient des sens, de tout ce qui vient d'elle-même, se tienne dans le silence et dans le repos de son activité naturelle pour attendre, de la foi toute nue, cette clarté divine qui aveugle son entendement.

L. II, c. 8

L'objet de la foi, en effet, est le même que l'objet de la vision béatifique : c'est Dieu tel qu'il est, Dieu infini, Dieu dans son être intime, dans l'insondable mystère de la Trinité. Seulement, ce qui sera clair dans la vision béatifique, reste obscur dans la foi.

C'est Dieu, le même, mais caché dans la nuée : « *Et caligo sub pedibus ejus* ; un nuage « est sous ses pieds, *et posuit tenebras* « *alibulum suum*. Il s'est enveloppé de « ténèbres. » (*Ps. xvii, 10.*) Il apparut à Moïse dans une nuée : « *Veniam ad te in* « *caligine.* » (*Ex., xix, 9.*) Le peuple resta à distance et Moïse s'avança vers la nuée dans laquelle était Dieu : « *Accessit ad*

« *caliginem in qua erat Deus.* » (Ex., xx, 4.)
 Une autre fois, le Seigneur descendit encore dans une nuée, toujours dans une nuée, « *cum descendisset Dominus per nubem, stetit Moyses cum eo.* » (Ex., xxxiv, 5.)

La gloire du Seigneur, six jours durant, se tint sur la montagne, cachée dans la nuée : « *habitavit gloria Domini, super Sinā, legens illam nube, sex diebus.* » (Ex., xxiv, 16.)

Au désert, plusieurs fois, la gloire du Seigneur se manifesta encore, *in nube*, dans une nuée. (Ex., xiv, 7, xvi, 16; Lev., ix, 6.)

Et quand Moïse osa demander au Seigneur la faveur de le contempler face à face, « *Ostende mihi gloriam tuam* », le Seigneur lui répondit que cette grâce n'était pas de ce monde : « *Non poteris videre faciem meam* », et qu'il ne pourrait en soutenir l'éclat sans mourir, « *non enim videbit me homo et vivet.* » (Ex., xxxiii, 18.)

Lorsque les prêtres eurent déposé l'Arche dans le Saint des Saints, c'est toujours dans une nuée que descendit la gloire

du Seigneur : « *nebula implevit domum Domini.* » (*III Reg.*, VIII, 12.)

Une nuée à la Transfiguration : « *nubes lucida obumbravit eos et vox de nube dicens* » (*Mr.*, XVII, 5); une nuée à l'Ascension, « *nubes suscepit eum.* » (*Act.*, I, 69.)

Les manifestations de la Divinité dans l'Apocalypse sont toujours accompagnées d'une nuée. (*Ap.*, XIV, 14.)

Ces nuées représentent les ténèbres de la foi. Dieu se révèle en se dérobant. La foi renseigne ; elle dit, elle ne montre pas ; on sait, on ne voit pas. Il faut se fier, avoir confiance, s'abandonner sur parole ; et c'est en cela, à cause de la nuée, que la foi est méritoire et qu'elle touche le cœur de Dieu ; et c'est pour cela que ceux-là seuls qui s'enfoncent dans ces ténèbres y trouvent Dieu, puisqu'il s'y cache pour qu'on l'y cherche.

*
* *

Comment et dans quelle mesure les diverses opérations de l'entendement peuvent-elles gêner le travail de la foi ?

Outre son mode naturel de perception par le jeu normal des opérations intellectuelles, l'âme peut percevoir des connaissances par des voies surnaturelles, tantôt avec le concours des sens, tantôt directement. L. II, c. 9

Il arrive, dans les divers états mystiques, que les sens sont impressionnés d'une façon extraordinaire : des apparitions, des paroles, des mélodies, des parfums, des jouissances sensibles...

En faisant abstraction, ici, de tout ce qui pourrait être supercherie du démon, en admettant que ces sensations extraordinaires soient l'œuvre de Dieu, il importe de savoir quelle estime et quel usage il convient d'en faire.

Saint Jean de la Croix conseille et recommande de se tenir toujours sur une extrême réserve vis-à-vis de ces manifestations ; il déclare qu'il serait dangereux de s'y complaire et de s'y attacher¹. L. II, c. 10-11

1. « C'est chose surprenante, dit-il, de rencontrer des personnes qui n'ont pas pour quatre sous de sens spirituel et qui, pour avoir cru entendre au cours de la méditation quelques paroles intérieures, les baptisent tout de suite de communication divine et déclarent

Il y a toujours plus de sécurité et plus de profit dans les grâces intérieures purement spirituelles que dans ces consolations sensibles. D'abord, à s'y attarder, on ne gagne pas grand'chose, car il n'y a pas de proportion entre ces impressions, d'ordre inférieur, puisqu'elles affectent les sens, et les vrais biens spirituels. De plus, elles sont de nature à faire illusion ; elles engendrent facilement la présomption et il y a lieu de craindre que l'âme, les jugeant d'autant plus importantes qu'elles affectent davantage sa sensibilité, ne réponde plus avec la même générosité aux appels plus austères de la foi.

Il n'y a pas de risque à les écarter, quand même elles viendraient de Dieu, et il y a des inconvénients à ne pas le faire.

C'est, en effet, une façon de se replier encore, au détriment de la foi, sur quelque

avec aplomb : « *Dieu m'a dit ceci ! Dieu m'a répondu cela !* » Or, il n'en est rien. Ce qui est vrai, c'est qu'elles se répondent à elles-mêmes à force d'en avoir le désir ». (Cf. Saint de Jean la Croix, *Maximes et avis spirituels*, n° 105). Les chapitres x, xi et suivants du II^e livre de la *M. du C.* sont à méditer sur ce point.

chose de créé. C'est une reprise sur le renoncement à soi-même ; c'est une méprise qui confond l'accessoire, l'effet sensible, avec l'essentiel, l'effet spirituel ; c'est une imprudence dont le démon pourrait abuser, en exploitant cette gourmandise spirituelle par des manifestations analogues qui seraient alors pure séduction.

Pourquoi, alors, Dieu permet-il ces phénomènes, et, s'il en est l'auteur, comment, n'y a-t-il pas mépris à les repousser ?

Il faut revenir toujours au même principe.

Ces visions, ces impressions, ces paroles intimes, ne sont que des encouragements, des stimulants appropriés à l'infirmité de notre nature, à la condition même de l'entendement humain qui n'acquiert la connaissance que par l'intermédiaire des sens.

Elles peuvent soustraire l'âme, un moment, aux convoitises grossières ; elles l'attirent à la vie surnaturelle par l'attrait de biens supérieurs, quoique sensibles.

C'est un moyen dont Dieu se sert, par condescendance, pour s'accommoder aux faiblesses de l'enfance surnaturelle et s'a-

baisser à son niveau ; mais il ne faut pas lui donner plus d'importance qu'il n'en a et c'est sagesse et prudence de n'en pas faire grand état : — d'abord parce que son effet ne dépend pas de l'attention qu'on y prête ; il est tout passif et l'âme en bénéficie sans qu'elle ait besoin d'en prendre souci ; — ensuite, parce que cette attitude de défiance et de renoncement *a priori*, dispense, sans qu'il puisse y avoir détriment, de l'examen laborieux et troublant que l'on aurait à faire, si l'on devait s'attacher à ces phénomènes, pour discerner les vrais des faux¹.

Ces douceurs, ces délectations qui affectent les sens, sont le lait qu'on offre aux enfants encore faibles : il faut prendre cet aliment avec une extrême sobriété, juste assez pour s'en nourrir, sans y chercher la jouissance qui amollit. Et, à l'âme qui a

1. Au chapitre xvi^e du livre II de la *Montée du Carmel*, saint Jean de la Croix insiste sur l'imprudencce de certains directeurs trop crédules qui, au lieu de mettre les âmes en garde contre ces perceptions extraordinaires, les encouragent et les entretiennent dans ces gourmandises spirituelles qui laissent tant de prise à l'illusion.

su se garer de l'intempérance, Dieu donne une nourriture plus forte et plus substantielle, dans les aridités de la nuit spirituelle.

Il n'y a pas plus de cas à faire de l'*imagination*, ni des impressions surnaturelles qui peuvent nous arriver par elle.

L'imagination rend des services aux débutants ; elle est d'un grand secours dans « la méditation », qui procède par raisonnements, réflexions, représentations... ; mais ce n'est encore qu'un moyen ; il faut passer par cette voie sans s'y arrêter ; ce sont des échelons à gravir, qui ne sont utiles, comme les marches d'un escalier, qu'à la condition de les laisser derrière soi.

Nombreux sont ceux qui s'y trompent. Après s'être appliqués, plus ou moins longtemps à cette méditation laborieuse où ils ont trouvé quelque profit et quelques consolations, si la grâce les sollicite, les presse d'entrer dans une autre voie, de rechercher des biens plus élevés, plus intérieurs, moins palpables, en les sevrant tout à coup des consolations, ils se troublent, ils hésitent,

ils appréhendent de renoncer à ces procédés du début. Ils s'agitent, ils s'essouffent pour retrouver les douceurs de leur première méthode devenue désuète et inutile, puisqu'elle a donné tout ce que l'on en pouvait tirer.

Il importe donc de discerner ce moment où il faut abandonner, dans l'oraison, l'effort du raisonnement, le travail de l'imagination, pour suivre l'appel de la grâce et se livrer à l'oraison de repos et de recueillement, d'attention simple et amoureuse à la présence de Dieu.

Il y aurait en effet, inconvénient à le faire trop tôt ; car, si les objets sur lesquels les facultés inférieures s'exercent dans la méditation, ne sont pas pour les âmes avancées des moyens prochains d'aboutir à l'union, ils sont, pour les commençants, des moyens éloignés qui accoutument leur esprit à s'élever par les sens aux choses spirituelles. Et il est essentiel que ce travail se fasse.

Il est temps quand l'âme se sent impuissante à méditer ; — quand elle n'est plus sollicitée par le désir d'occuper son imagination ou ses sens, en les appliquant

à des objets particuliers ; — quand elle éprouve enfin et surtout une joie profonde, intime dans la solitude, dans le recueillement, dans le silence des facultés, dans une attention paisible, pleine d'amour, à la présence de Dieu.

Ces trois signes, déjà indiqués plus haut¹, s'additionnent et se complètent, ils ne peuvent être séparés.

L'impuissance à méditer, pourrait venir de la négligence et de la dissipation d'esprit. Voilà pourquoi le second signe est nécessaire ; car, si l'âme ne ressent aucun besoin de se distraire par des pensées étrangères à Dieu, il y a lieu de croire qu'elle n'est pas dissipée ni négligente. L. II, c. 12

Mais cela ne suffit pas. On pourrait se trouver dans une incapacité totale de méditer, sans que nécessairement l'imagination cherche à se distraire : il y a des engourdissements de l'esprit, de l'âme, qui proviennent de la tristesse, de la fatigue et qui paralysent toute pensée et tout désir.

C'est donc le troisième signe, qui apporte

1. Page 43

un élément positif et sûr de discernement : ce regard simple et amoureux vers Dieu, qui saisit l'âme et l'élève au-dessus d'elle-même.

L'âme alors, *dans l'oraison*, pense de moins en moins ; elle aime de plus en plus, et sa fidélité à l'oraison la porte à la vertu.

Ainsi élevée, au-dessus du mode habituel de ses opérations, elle se tient comme passive sous l'attrait divin, avec une attention de volonté ferme, mais simple et tranquille ; un acquiescement plein d'amour au bon vouloir de Dieu ; un besoin plus vif, plus conscient d'être à lui uniquement ; une tendresse de dévotion qui lui ferait dire comme à saint Pierre au Thabor : « *Bonum est nos hic esse*. Il nous est bon d'être là. » (L., IX, 33.)

Elle n'a plus besoin des réflexions, des raisonnements, des réglementations de la méditation. Elle trouve un charme particulier à des vérités qui lui sont déjà familières, mais qui s'offrent à elle sous des aspects nouveaux ; et, bien qu'elle n'ait conscience d'aucune illumination extraordinaire, elle découvre à ces mêmes vérités, à la fois anciennes et nouvelles, une splen-

deur inaccoutumée et une suavité qui la ravit.

Mais ce repos, cet apaisement, n'est pas l'inaction des quiétistes, car, plus l'âme se sent ainsi envahie, absorbée par la grâce divine, plus sa ferveur augmente; et le rendement en vertu croît avec la mesure d'oraison.

En définitive, le degré de la contemplation dépend de la pureté de l'âme, et la pureté de l'âme est en proportion du détachement des choses terrestres (*Nuit des sens*) et de l'abnégation de soi-même (*Nuit de l'esprit*).

II. — Dépouillement de la mémoire

Ce n'est point assez de discipliner l'entendement sous le gouvernement de la Foi, il faut que les vertus d'Espérance et de Charité opèrent le même travail sur les autres facultés, la mémoire et la volonté.

La mémoire, doit se libérer de l'emprise des connaissances naturelles et des connaissances surnaturelles imaginaires.

L. III, c. 1-5

I. Des connaissances naturelles.

A dépouiller ainsi les facultés naturelles de leurs opérations propres, il semblerait qu'au lieu de construire l'édifice spirituel, on risque plutôt de le démolir ; ce serait vrai, s'il s'agissait ici des débutants qui ont besoin de se former par l'exercice normal des facultés naturelles ; car c'est à l'aide de la raison, de la mémoire, de la volonté, de la réflexion, en un mot, de la méditation, que se font les premiers pas.

Mais, quand une fois les premières étapes de la vie spirituelle sont franchies et que l'on aborde les régions plus élevées de la vie contemplative, il est indispensable de faire abstraction des opérations ordinaires des facultés naturelles et de s'enfoncer dans le sentier ardu du détachement ; parce que le monde sensible, les sensations qui fournissent à nos facultés leurs éléments de travail, n'ayant rien à nous dire de la vie intime de Dieu, ne peuvent que gêner l'âme, par leur activité indiscreète et impuissante, en l'encombrant de connaissances grossières inférieures,

étrangères qui la détournent du but qu'elle poursuit ; tandis que le vide opéré par le dépouillement, la dispose à se prêter avec plus de souplesse à l'action délicate et supérieure de la grâce.

En ce qui concerne la mémoire, elle doit se dépouiller de toutes les représentations sensibles, de toutes les formes et images qui lui viennent des sens ; car, en Dieu, il n'y a ni corps, ni formes sensibles, ni figure quelconque, rien, par conséquent, qui puisse être perçu par les sens et confié à la mémoire.

Au lieu donc de faire effort de mémoire pour s'élever à Dieu en s'appuyant sur une perception des sens ou sur une image, il faut perdre le souvenir des choses matérielles, faire le vide dans une grande abstraction du monde créé, pour laisser la place à l'illumination surnaturelle et chercher Dieu directement, en lui-même, et non plus dans ses œuvres.

Au lieu de s'arrêter aux objets que les sens perçoivent, de s'y attarder, de s'y attacher, d'en garder l'impression dans sa mémoire, il faut laisser passer et se

tenir à leur égard dans l'indifférence, comme s'ils n'existaient pas.

Il va de soi que cette règle ne doit pas s'appliquer à la sainte Humanité du Christ ; car, s'il est des choses visibles et corporelles qui font obstacle à l'union divine, le Verbe fait chair, devenu sensible, objet de perception des sens, ne peut leur être assimilé, puisqu'il est au contraire Médiateur, et qu'il ne s'est incarné que pour rapprocher Dieu de nous et nous attirer plus fortement à lui.

A vouloir s'appuyer sur les connaissances naturelles de la mémoire, pour aller à Dieu, on s'expose à des inconvénients.

D'abord, des erreurs, des illusions : on confondra facilement le faux avec le vrai ; on prendra pour certain ce qui est douteux.

D'autre part, les souvenirs entretenus par la mémoire, excitent des impressions de tristesse, de crainte, de joies sensibles, de frivolité, de convoitise, qui engendrent mille imperfections et mille souillures.

On dira qu'une âme attentive et généreuse évitera aisément ces inconvénients :

vraisemblablement non, si elle conserve de l'estime pour ces informations.

On dira encore qu'à réduire ainsi ses facultés au silence, elle se prive d'une foule de saintes pensées et d'utiles considérations: c'est possible, en un sens; mais alors, qu'elle fasse un judicieux discernement; et, sans toutefois s'y attacher, qu'elle ne rejette pas, avec le même parti-pris, ce qui se rapporte purement à Dieu et peut lui être un secours, du moins pour un moment.

En fin de compte, loin d'enlever un avantage à l'âme, ce dépouillement la purifie et la dispose aux dons de Dieu. Condamnée à ce silence et à ce mutisme, la mémoire conserve pourtant l'oreille attentive à la voix du divin Maître. Les portes fermées des sens, qui la défendent contre l'envahissement tumultueux du créé, n'arrêteront pas Celui qui, malgré les portes closes, entra corporellement au Cénacle.

Le démon a tôt fait d'abuser de la mémoire pour causer à l'âme de sérieux dommages.

C'est principalement par cette voie, à

l'aide des formes et des images, qu'il peut agir sur l'intelligence et sur la volonté : illusions, distractions, suggestions de toute nature, qui sont des pièges et qui entraînent avec elles la dissipation, la tristesse et de nombreuses imperfections.

Si donc la mémoire ensevelit toutes ces imaginations dans l'oubli, elle ferme l'accès de l'âme à l'esprit de mensonge ; elle échappe pour autant à ses artifices.

Enfin, l'agitation de la mémoire fait obstacle à la tranquillité, à la paix que requiert l'action surnaturelle.

Les appétits désordonnés, les désirs mauvais naissent presque toujours des impressions sensibles qui viennent de la mémoire.

L'âme est plus ou moins émue et diversement affectée, selon l'idée qu'elle se fait des choses. Si l'objet est pénible, elle en conçoit de la tristesse, de l'appréhension ; s'il est agréable, elle le convoite, elle s'en délecte, et ces alternatives de concupiscentes ou de crainte la fatiguent et la troublent : préoccupée de ce qui l'impressionne, elle n'a plus sa pensée libre, elle n'est

plus capable de concentrer son attention et son désir sur le souverain Bien.

Par contre, plus on fera abstraction des souvenirs et des évocations de la mémoire, moins la paix intérieure sera troublée, car « *ignoti nulla cupido* », on ne convoite pas ce à quoi on ne pense pas.

Bien loin donc de s'appauvrir en se privant des chétives lumières de la mémoire, qui sont fumeuses et pleines d'illusions, l'âme qui veut tendre, de toutes ses forces, vers Dieu, y trouve un réel avantage, puisqu'elle se débarrasse des écueils et des inconvénients qui proviennent des choses sensibles, selon cette parole de Jérémie : « *Memoria memor ero et tabescet in me anima mea*. Le souvenir m'en reviendra et mon âme sera envahie par l'affliction ». (*The.*, III, 20.)

II. Des connaissances imaginaires surnaturelles.

Il est nécessaire de se libérer même des impressions, des souvenirs que laissent ordinairement dans la mémoire les faveurs surnaturelles extraordinaires, visions, révélations, extases, etc...

De même qu'en ce qui regarde l'enten-

L. III,
c. 6-14

dement, à s'attacher à une conception spéciale et claire, soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel, qui se rapporte à Dieu, l'esprit reste loin de la foi pure, puisque rien de tout cela n'a de proportion avec Dieu; ainsi, plus la mémoire se dépouille de ses souvenirs ou de ses conceptions, même d'ordre surnaturel, plus elle est apte à l'acte parfait d'espérance; car, Dieu se donne à chaque âme dans la mesure de sa réceptivité, c'est-à-dire, dans la mesure où elle se vide d'elle-même et de tout ce qui n'est pas lui.

Vouloir faire état, fût-ce par le simple souvenir, de ces connaissances ou impressions surnaturelles, c'est d'abord s'exposer à bien des méprises, car, si l'âme ne se méprend pas sur la réalité même des choses, — ce dont on n'est jamais sûr, — elle s'illusionnera sur leur valeur et leur importance, estimant grandes celles qui sont petites, *et vice versa*. Combien il est plus sage de ne pas s'attarder à évoquer ces souvenirs, de ne pas s'y appesantir avec curiosité, de ne pas les estimer, et surtout de ne les point désirer.

Le moindre acte de foi et de ferme espé-

rance que l'on fait en y renonçant, nous porte plus sûrement à l'amour de Dieu.

Pour peu qu'on s'y complaise, au contraire, on risque de tomber dans la présomption ou la vanité.

D'avoir été l'objet de faveurs spirituelles, ou plutôt *surnaturelles*, — car ce n'est pas la même chose — cela incite à présumer de ses propres mérites. On a beau les attribuer à Dieu, il en reste dans l'esprit une certaine satisfaction, d'où une propension à l'orgueil avec la tentation de se préférer aux autres, parce qu'on se croit plus près de Dieu : « *Mon Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes...* » (L., XVIII, 11.)

Il ne faut point s'y méprendre : la vertu ne consiste pas dans la connaissance ni dans les sentiments qu'on a de Dieu, si sublimes soient-ils, mais dans l'humilité et l'amour.

L'estime de ces sortes de connaissances et la complaisance qu'on y trouve sont facilement exploitées par le démon, qui fait glisser l'âme, de l'amour vrai de Dieu, à l'amour trompeur de ses consolations, et

qui la détourne, par cette séduction très subtile, du travail d'abnégation, de dépouillement, d'humilité qui lui serait profitable.

Encore une fois, c'est nous qui prêtons à Dieu forme et figure, mais ce procédé d'anthropomorphisme est une pure fiction ; Dieu est tout esprit et aucune représentation sensible ne peut nous en donner une idée adéquate ; c'est donc, pour le moins, perdre son temps que de le chercher par cette voie. Y renoncer systématiquement, c'est se délivrer, non seulement de tous les inconvénients indiqués plus haut, mais encore du souci d'avoir à examiner, avec les directeurs spirituels, si ces perceptions, ces impressions consolantes, fussent-elles même de provenance surnaturelle, sont fondées ou non ; car, quelle que soit leur valeur intrinsèque, elles ne valent point pour l'union divine le moindre acte d'humilité, d'obéissance ou de renoncement.

Cette doctrine n'implique-t-elle pas un certain mépris des dons de Dieu ? Saint Paul ne dit-il pas : « *Spiritum nolite extinguere.* (I. Thes., v, 19.) N'étouffez pas

l'Esprit ». Si Dieu accorde ces faveurs, n'est-ce pas pour un bien ?

D'abord, le résultat de ces sortes de grâces ne requiert pas l'adhésion de l'âme ; l'âme en bénéficie d'une manière passive, sans aucune coopération des puissances, comme le cristal se laisse illuminer par le rayon de soleil, en proportion de sa limpidité.

Les impressions sensibles, les formes, les images ne sont que la gaine encore grossière où se cache le fruit substantiel de la grâce. S'y complaire, c'est prendre l'accessoire pour le principal : distraite par les apparences, l'âme oublie la grâce qu'elles recouvrent.

Saint Pierre ne doute pas de la Transfiguration, mais il attache à cette manifestation sensible moins d'importance qu'à la foi pure : « *Habemus firmiorem propheticum sermonem*, nous avons, dans la « révélation, un argument autrement solide », dit-il, et c'est à celui-là qu'il faut se fier comme à une lampe qui brille dans les ténèbres, « *quasi lucernae ardenti in caliginoso loco.* » (II Pet., 1, 19.)

Ce que Dieu a en vue, c'est de pousser l'âme en avant, de la soulever, de la faire sortir de sa tiédeur. Il la traite selon sa nature et se plie à son infirmité en passant par les sens ; mais il ne prend ce détour que pour l'amener, par ces opérations préliminaires, aux pures opérations spirituelles ; et, à mesure qu'elle monte, qu'elle répond, qu'elle entre dans les vues de Dieu, elle doit se dégager de ce qui est sensible, de ce qui n'était qu'un moyen, un échelon utile assurément, mais à la condition toujours qu'on le mette sous ses pieds et qu'on n'y séjourne pas.

Ces notions qui impressionnent les sens ne doivent donc pas nous retenir ; elles n'ont aucune valeur par elles-mêmes : ce sont des exercices d'enfants que doit dédaigner l'homme fait : « *Tanquam parvulis, lac vobis polum dedi, non escam ; nondum enim poteratis* : Comme à de « tout petits enfants je vous ai donné du « lait, et non des viandes solides, parce que « vous n'étiez pas encore aptes. » (*I Cor., III, 1.*)

La seule chose dont l'âme doive se précoc-

cuper, c'est de l'accroissement d'amour que Dieu a voulu lui donner ; et alors l'impulsion divine, ce mouvement profond qui affecte les puissances spirituelles, l'élèvera à un degré de perfection bien supérieur à celui qu'elle aurait pu atteindre par la voie risquée des douceurs et des suavités.

Et ce n'est pas « éteindre l'Esprit », ni mépriser le don de Dieu que d'agir ainsi : c'est rester dans l'humilité et répondre, comme il convient, à cette sorte de grâces.

Donc, la nuit dans la mémoire, comme dans l'entendement, pour la vider de tout ce qui n'est pas Dieu ! Car de même que l'entendement doit chercher toute sa lumière dans la foi, la mémoire doit tendre de toutes ses forces à l'espérance.

Or, plus elle sera dépouillée de ce qui n'est pas Dieu, plus elle sera apte à espérer ; puisque, dans la mesure où l'on possède déjà, dans la mesure où l'on croit déjà posséder, dans la même mesure, on sent moins la nécessité de l'espérance.

III. — La purification de la volonté

L. III,
c. 15-16

Il serait inutile de purifier l'entendement par la foi, et la mémoire par l'espérance, si l'on ne vivifiait la volonté par la charité. Car c'est par la charité que les œuvres faites selon la foi sont méritoires.

L'homme spirituel doit employer toutes ses puissances, opérations et affections au service de Dieu : « *Diliges Dominum a tuum ex toto corde tuo, ex tota anima et ex tota fortitudine tua.* (Deut., vi, 5) ». La loi est formelle.

C'est en ce sens que David disait : « Toute ma force sera réservée pour vous : *Fortitudinem meam ad te custodiam.* » (Ps., LVIII, 10.)

Or, ce qui détourne la volonté de sa fin supérieure, c'est le dérèglement de ses appétits : le plaisir et la convoitise, ou leurs contraires, la douleur et la crainte.

Au lieu de faire converger toutes ses forces vers Dieu, l'âme, impressionnée par ses appétits, se réjouit de ce qui ne devrait lui causer aucune joie ; elle convoite ce qui ne peut lui procurer aucun avantage ;

elle s'afflige de ce dont elle devrait plutôt se féliciter ; elle redoute ce qui ne devrait lui inspirer aucune crainte.

Et ce désordre, ce dérèglement engendre tous les vices et toutes les imperfections.

Il s'agit ici, non de la délectation passive à laquelle la volonté ne peut se soustraire, mais du plaisir volontaire, de la délectation active, à laquelle l'âme se prête ou qu'elle recherche, avec une connaissance claire et distincte de l'objet qui en est la cause.

Diverses sortes de biens peuvent causer ce plaisir : les biens temporels, — naturels, — sensibles, — les biens d'ordre moral, — surnaturels.

<p>I. Détachement des biens temporels.</p>	<p>Il s'agit des richesses, des situations sociales, des avantages mondains, des charges, des dignités, de toutes ces choses qui rendent la vie facile et procurent des jouissances.</p>
--	--

L. III,
c. 17-19

En elles-mêmes, ces ressources sont indifférentes, ni bonnes ni mauvaises ; elles peuvent être un utile instrument pour le bien ; mais, de fait, le plus souvent,

l'homme en use avec un esprit de propriété, avec égoïsme, avec excès ; son cœur s'y attache et se détourne de Dieu.

C'est pour cela que, dans la parabole de la semence, les richesses sont appelées des épines ; le bon grain germe ; il croît un moment : il y a une certaine bonne volonté ; mais il est étouffé, « *a sollicitudinibus, et divitiis et voluptatibus vitæ.* » (L., VIII, 14.)

Les biens temporels sont donc un obstacle à la vie spirituelle, et Notre-Seigneur déclare solennellement : « *Amen, dico vobis,* « que les riches auront du mal à entrer dans « le Royaume des cieux. » (Mt., XIX, 23.)

Il faut en conclure qu'il n'y a pas à se réjouir d'être riche et qu'il importe plutôt de se mettre en garde contre le danger de la fortune : « *Divitiae si affluant, nolite* « *cor apponere.* (Ps. LXI, 11.) Si tu es « riche, n'attache pas ton cœur à ta fortune. »

Salomon, expérience faite, parle comme David : « *Qui amat divitias, fructum non* « *capiet ex eis.* (Eccle., v, 9.) Celui qui aime « les richesses. n'en retirera rien de bon « pour son âme. » — *Divitiae conservatae,*

« *in malum domini sui.* (v, 12.) Les richesses accumulées font le malheur du riche. »

A quoi bon, d'ailleurs, ces réserves, puisque demain n'est pas à nous ? « *Stulle, hac nocte, animam tuam repelunt a te : quae autem parasti, cujus erunt ?* (L., XII, 20.) Insensé, cette nuit même tu vas mourir : pour qui alors ce que tu as amassé ? »

L'Évangile est rempli d'avertissements, de menaces à l'adresse des riches ; et, franchement, d'après tout ce qu'en dit Notre-Seigneur, c'est à trembler d'avoir de la fortune.

L'unique profit que l'on puisse tirer de la richesse, c'est une plus grande facilité pour le bien ; mais, en dehors de cela, fortune, position brillante, emplois, etc... sont choses dangereuses, et ce serait folie que de s'en réjouir : « *Quid potest homini... ?* » (Mt., xvi, 26.)

Moïse a marqué les étapes que franchit, pour s'éloigner du souverain Bien, celui qui s'attache aux biens temporels : « Ce peuple, aimé de Dieu, s'est engraisé, dit-il, et il a regimbé. Engraisé, replet, vauté dans la jouissance, il a aban-

« donné son Créateur ; il s'est éloigné de son Sauveur : *Incrassalus est dilectus, et recalcitravit. Incrassalus, impingualus, dilatatus, dereliquit Deum et recessit a Deo salutari suo.* » (*Deut.*, xxxii, 15.)

L'âme, bien-aimée de Dieu, s'engraisse quand elle se plonge dans les jouissances matérielles. Elle s'alourdit, elle glisse à une sorte d'indolence vis-à-vis de Dieu ; elle perd la rectitude de son jugement à l'endroit des biens spirituels ; « *fasciatio nugacitatis obscurat bona* (*Sap.*, iv, 12) ; l'ensorcellement de la bagatelle lui fait perdre la notion claire du bien. » En sorte que, même sans mauvaise intention, la seule convoitise de la jouissance, maintient l'esprit engourdi dans l'aveuglement.

De là, au relâchement de la volonté, il n'y a qu'un pas : on en prend plus à son aise vis-à-vis de la jouissance ; on n'a plus ni remords ni scrupules à poursuivre le bien-être, la volupté et à s'y attacher. Et, tout absorbée par cette convoitise, l'âme se détourne du service de Dieu ; elle abandonne ses pratiques de piété ; captivée de plus en plus par les vanités du monde, elle devient lâche et tiède en face du péché

et d'une négligence déplorable vis-à-vis du devoir : tiédeur et négligence qui la conduisent vite à l'indifférence absolue, à l'abandon complet de Dieu. Entraînée alors par ses passions qui n'ont plus de frein, elle glisse fatalement au péché mortel. Toute son activité, toutes ses aptitudes sont accaparées par les affaires du monde, par les intérêts du temps : il n'y a plus que torpeur par rapport aux intérêts spirituels et à l'affaire du salut.

C'est à ces riches que le Seigneur adresse ce reproche : « *Me dereliquerunt, fontem aquae vivae !* ils m'ont abandonné, moi, « source d'eau vive et ils se sont creusé des « citernes crevassées qui ne savent retenir « l'eau, *et foderunt sibi cisternas dissipatas quae continere non valent aquas* ». (JER., II, 13.) Leur cœur devient esclave du monde et il se fait un dieu de l'argent ; car la cupidité, l'avarice est une véritable idolâtrie (*Col.*, III, 5), qui exclut le service de Dieu : « *Nemo potest duobus Dominis servire.* » (*Mat.*, VI, 24). Ils estiment l'argent au-dessus de la grâce ; ils font de l'argent leur unique objectif, leur fin principale, à laquelle ils sacrifient leur santé

et leur vie. Aussi, quand l'idole vient à manquer, il ne leur reste que le désespoir.

Telles sont les tribulations et les misères auxquelles l'homme s'expose quand, sous l'action de la convoitise, il laisse dévier sa volonté vers les biens temporels.

Beaucoup se rassurent, au début, en pensant que l'attache est légère et qu'on la rompra quand elle deviendra dangereuse: illusion et témérité. Ceux qui n'ont pas le courage de briser le fil, ne briseront pas la corde.

Rien que la pensée d'épargner à l'âme les conséquences fâcheuses de la convoitise devrait suffire déjà à justifier le renoncement, mais le renoncement porte avec lui sa récompense dans la liberté d'esprit, le repos du cœur, la filiale confiance qu'il procure à l'âme, avec un jugement éclairé sur la valeur des choses.

Tandis que les soucis et les inquiétudes croissent à mesure que l'on s'attache aux créatures, l'abnégation totale garde le cœur libre et pur dans le recueillement, et lui permet de concentrer sans effort toutes ses énergies dans la vie spirituelle

et d'en tirer profit sans déchet, puisque Dieu a promis l'abondance des biens spirituels à ceux qui, pour lui, se dépouilleront des biens vulgaires de ce monde : « *Qui reliquerit domum aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vilam aeternam possidebit.* » (Mt., XIX, 29.)

**II. Détachement
des biens du corps
et de l'esprit.**

On entend par là les avantages physiques, la beauté, la santé et autres qualités du corps; puis les dons naturels de l'esprit et du cœur.

L. III,
c. 20-22

S'en glorifier, c'est illusion et vanité : « *fallax gratia et vana est pulchritudo.* » (Prov., XXXI, 30.) Cette frivole complaisance détourne de Dieu.

L'estime qu'on peut faire de ces biens naturels doit donc se baser uniquement sur le profit qu'on en peut tirer pour la gloire de Dieu.

Que si l'on ne garde à leur endroit une prudente réserve, ils deviennent dangereux, même pour autrui; car ces agréments ont des charmes si attrayants et si provocateurs qu'ils peuvent détourner le prochain de la

vertu, comme il arrive aujourd'hui par les modes, les parures, les audaces et la licence des mœurs. De là, de lourdes responsabilités.

La liste serait longue des maux engendrés par la convoitise des biens de cette nature, beaucoup plus prenante encore que l'attache aux biens extérieurs.

C'est d'abord une grande présomption qui mène à l'orgueil et au mépris du prochain ; — une complaisance molle et malsaine en soi-même qui frôle la volupté, la délectation sensuelle et mène à la luxure ; — un énervement de la raison et du bon sens, une sorte d'obnubilation de l'esprit et du jugement ; — une grande dissipation du cœur ; — enfin, la tiédeur spirituelle et, trop souvent, le péché.

Question de péché mise à part, l'âme qui se laisse envahir par cette volupté est enfiévrée, amollie, et, pour autant, inapte à la vie spirituelle : elle perd sa délicatesse ; elle éprouve de l'ennui, de la torpeur dans les choses de Dieu. S'il survient quelques mouvements de ferveur, ce ne sera que de la dévotion sensible, incapable d'étouffer l'habitude désordonnée.

Or, une seule inclination déréglée suffit à troubler la pureté d'une âme, alors même que, sous le coup de la tentation, elle ne consentirait pas aux séductions de la convoitise : car, encore une fois, il ne s'agit pas de péché formel, mais de l'effort de perfection dans la vie spirituelle.

Que des vertus réelles puissent subsister concurremment avec des imperfections, c'est évident ; mais une seule imperfection volontaire non réprimée, et celle-là surtout qui confine à la sensualité, enlève à l'âme sa liberté et sa délicatesse, parce que, pour si peu qu'on voudra, elle la dissipe et elle la trouble.

De plus, il y a toujours le danger d'être entraîné plus loin ; car, une fois pris dans cet engrenage des charmes et des séductions de la beauté naturelle, qui peut dire où l'on s'arrêtera ?

La liste est longue déjà des âmes qui se croyaient fortes et qui, sur ce terrain dangereux, ont ainsi glissé de l'imperfection au péché. Rarement la vertu d'un homme est assez forte pour qu'il détourne ses lèvres de cette coupe enivrante, quand une fois il y a goûté ; car cette concupiscence

qu'excite la beauté et qu'attisent les attraits naturels, trouble, séduit, étourdit, affole comme le fait l'ivresse.

Samson s'est ainsi laissé prendre, par les yeux, comme Holopherne, « *in suis oculis captus* » (*Jud.*, x, 17) comme David (*II Reg.*, xi, 2), et ses exploits, sa vigueur ne l'ont pas empêché de tomber très bas, des bras de Dalila à la meule des esclaves.

C'est dangereux de rôder autour de ce piège : « *Ne intuearis vinum quando flavescit*, ne regarde pas d'un œil complaisant le vin qui brille dans la coupe, *cum splenderit in vitro color ejus*, quand sa chaude couleur se reflète dans le cristal : *ingreditur blande*, il est agréable à boire ; *sed in novissimo mordebit ut coluber et sicut regulus venena diffundet*, mais il mord, à la fin, comme la vipère ; il distille son venin comme le basilic. » (*Prov.*, xxiii, 32.)

La mortification sur ce point donne la paix, maintient dans le recueillement et préserve des tentations subtiles ; car, encore une fois, il n'est point nécessaire que l'âme consente au péché pour que cette délectation lui nuise : elle la dissipe, elle la trouble,

elle l'encombre, elle entretient un malaise dans sa vie spirituelle ; elle l'empêche surtout de répondre pleinement à l'appel de Jésus : « *Si quis vult post me venire, abneget semelipsum !* (Mt., XVI, 24.)

III. Détachement
des
biens sensibles.

Ce sont tous ceux qui, sous des formes diverses, se réfèrent aux sens, comme les arts, la musique, le luxe, le bien-être, les plaisirs, les spectacles, les distractions, les relations, tous ces avantages qui procurent des jouissances sensibles.

L. III,
c. 23-25

Dès lors que les sens ne peuvent atteindre Dieu, arrêter sa volonté sur les connaissances qui nous arrivent par cette voie, c'est, dans l'ordre de perfection, inutile et c'est maladroit ; à moins que l'âme, au lieu de s'y fixer, ne s'en serve pour exciter sa ferveur et n'en prenne prétexte pour monter jusqu'à Dieu.

Beaucoup d'âmes sont portées ainsi à Dieu par l'influence des objets extérieurs ; leur oraison, disent-elles, en est facilitée.

Il y a là une illusion facile et il est à craindre qu'elles ne trouvent leur délas-

sement dans cette oraison, au lieu d'y chercher le bon plaisir de Dieu. L'intention est droite ; mais les sens, en définitive, en recueillent plus de satisfaction que l'âme n'en retire de profit.

Pour n'être pas dupe, il faut que la connaissance et l'affection de la volonté se portent vers Dieu dès que la première impression de plaisir se fait sentir, car c'est le but providentiel des satisfactions sensibles légitimes, comme la musique, les arts..., de ramener par ce détour la pensée vers Dieu.

Il est à noter que celui qui use des biens sensibles de cette façon, ne les désire pas. Sans doute, il en éprouve une complaisance réelle lorsqu'ils se présentent, mais, dès qu'il en jouit, il passe outre pour se fixer en Dieu et il n'en conserve ni l'estime ni le souvenir.

Si donc on constate en soi quelque passion pour ces sortes de jouissances, il faut la mortifier ; car toute passion, fût-elle de la plus sublime nature, laisse du trouble dans l'âme, la dissipe ou la distrait et s'oppose, pour autant, à l'union surnaturelle.

Car il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de péché, mais de perfection.

Outre les inconvénients déjà signalés à propos des biens naturels, l'attache aux jouissances des sens en a de particuliers.

Celui qui aime à amuser son oreille par les conversations inutiles, n'évitera pas, à son tour, les superfluités de paroles, la mobilité d'esprit, les distractions, les jugements téméraires.

La passion de la musique et des spectacles qui flattent la vue, développe la sensibilité, la sentimentalité, la volupté, au détriment de la volonté.

L'habitude des parfums, qui est une immortification, inspire de l'horreur pour les pauvres et les malades; elle détourne de la pratique de la charité.

Les recherches du goût portent à la gourmandise et acheminent à la luxure.

Le plaisir du toucher engendre la mollesse et incline fatalement à la sensualité. Il remplit le cœur d'une vaine complaisance, il l'amuse et le dissipe. Il alourdit l'âme et énerve la volonté. Il accumule dans la vie spirituelle du brouillard et de

l'amertume. Il rend lâche en face de la mortification.

Au contraire, l'abnégation, l'abstention, une certaine austérité dans l'usage des biens sensibles, contribue au recueillement intérieur et, puisqu'il y a opposition radicale entre la loi de la chair et la loi de l'esprit, l'esprit bénéficie de ce que l'on reprend à la chair : « *Caro concupiscit adversus spiritum : spiritus autem adversus carnem.* » (Gal., v, 17.) Plus on se dégage de ces satisfactions des sens, plus on est apte à jouir, par la contemplation, des biens spirituels qui peuvent provenir des créatures et qui nous font voir Dieu à travers ses œuvres. Car celui qui mortifie ses sens dirige toute leur activité et toutes les puissances de son âme vers le souverain Bien, sans déperdition aucune, et les mêmes choses qui plongent l'âme sensuelle dans la volupté, tournent au profit de l'âme pure.

L. III,
c. 34 et s.

Saint Jean de la Croix n'exclut même pas de cette réserve et de cette mortification l'art religieux, les tableaux, les statues, les objets précieux du culte. On pourrait s'en étonner, si l'on perdait de vue son objectif, la sanctification des parfaits par les

voies austères du renoncement absolu.

Il ne méconnaît pas le moins du monde l'utilité de ces éléments matériels qui ont un rôle dans la liturgie et sur lesquels s'appuie la piété.

L'Église en fait grand cas et il ne les condamne point ; mais, fidèle à son principe fondamental, il n'hésite pas à faire des reprises sur l'usage légitime pour écarter plus sûrement les abus.

Tandis que l'Église se propose, par ces démonstrations extérieures, d'honorer les saints et de stimuler notre dévotion, il arrive que, distraits par la valeur artistique d'un tableau, d'un sanctuaire, nous y cherchions un aliment pour notre curiosité ou une complaisance d'ordre sensible et nullement spirituelle.

On ne se défie pas, sous prétexte que ce sont des choses saintes ; mais l'illusion, pour subtile qu'elle soit, n'en est pas moins dangereuse ; car, bien qu'ils soient des moyens utiles, ces objets précieux ne sont que des moyens, et si, par curiosité ou par vaine complaisance, on s'y arrête avec un sentiment de propriété, si on les estime, non plus pour le bien qu'ils peuvent faire,

mais pour le plaisir qu'on y trouve, ils gênent la dévotion plus qu'ils ne la servent et deviennent un obstacle.

Peu importe la nature des choses qui flattent les sens ; l'illusion est plus facile quand elle se couvre du voile de la piété, mais l'erreur est la même ; il suffit que l'on s'y laisse prendre pour que l'âme, détournée du but et amusée en chemin, s'attarde, s'égare et pâtisse.

Il y a des âmes qui jamais ne parviennent à goûter les véritables joies de l'esprit, parce que jamais elles ne vont jusqu'au bout du renoncement, en retranchant résolument à leur appétit la jouissance immédiate des biens sensibles.

Il faut franchir tout le créé, sevrer l'âme de toute volupté même légitime et la ramener dans le recueillement, au centre le plus profond d'elle-même, pour qu'elle s'adapte avec efficacité à l'union divine.

C'est ce recueillement des sens extérieurs, dans la solitude intime, qui permet à Dieu d'agir en nous librement.

Mais ce dépouillement radical est laborieux ; il faut du courage pour se dépouiller ainsi de tout le sensible, pour éteindre en

soi toute convoitise ; voilà pourquoi Notre-Seigneur peut dire : « *Qu'elle est donc étroite la porte, qu'elle est donc resserrée la voie qui mène à la vie ! Et combien rares ceux qui la trouvent.* » (MT., VII, 14.)

IV. Détachement
des biens
d'ordre moral.

Ce sont les vertus, certaines qualités morales, les bonnes œuvres, jeûnes, aumônes... On peut assurément les estimer à cause de leur valeur intrinsèque et pour le profit qu'on en retire : c'est ce qui les distingue des biens précédents, vains par eux-mêmes et plutôt nuisibles au point de vue spirituel.

L. III,
c. 26-27

Éprouver une certaine satisfaction de ses vertus et de ses bonnes actions, c'est légitime assurément, encore ne doit-on pas le faire sans précaution, dans la crainte d'en perdre le mérite et d'y trouver occasion de péché.

Il est bien difficile de se réjouir des qualités qu'on a et du bien que l'on fait sans donner prise à la vanité, à l'orgueil. Le Pharisien de l'Évangile en est un exemple : « *Je jeûne deux fois la semaine ; ie donne*

« en aumônes le dixième de ce que je possède... » (L., XVIII, 12.)

On fait des comparaisons, on juge les autres, on les critique, on les méprise intérieurement et la langue ne se tient pas toujours : « *Je vous rends grâce, ô mon Dieu, de ce que je ne suis pas comme tant d'autres, voleur, injuste... ni même comme ce publicain,* » (Ibid.)

On dédaigne ceux que l'on croit au-dessous de soi ; on envie ceux qui sont au-dessus.

Dès qu'on a cédé à cette complaisance frivole, il arrive aisément qu'elle influe sur le choix des œuvres ; on se porte plus volontiers à celles qui flattent davantage l'amour-propre et ce ne sont pas toujours les meilleures.

On agit moins en vue de Dieu ; mais avec la préoccupation d'être remarqué des hommes, « *ut videantur ab hominibus* » (Mt., XXIII, 5), et l'on perd ainsi son mérite : « *Amen, dico vobis, receperunt mercedem suam.* » (Mt., VI, 2.) Il est bien rare que les œuvres faites en public ne soient mêlées de beaucoup d'imperfections, même chez les vrais serviteurs de Dieu.

Quant à ceux qui agissent dans le but avoué de satisfaire la vanité mondaine et de s'attirer des louanges par leurs aumônes, leur dévouement ou leurs vertus, ils ne peuvent retirer devant Dieu que du détriment de leurs œuvres ; ils auront reçu des hommes leur piètre récompense : *vani, vanam*. Ils méritent le reproche de Notre-Seigneur aux Pharisiens qui sonnent de la trompette pour que le bien qu'ils font n'échappe à personne : « *Noli tuba canere ante te, sicut hypocritae.* » (Mt., VI, 2.)

Au contraire, pour ne pas perdre le fruit de ses bonnes actions, il est préférable de les faire avec une grande discrétion qui les dérobe aux applaudissements des hommes et même à notre propre complaisance : « *nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.* (Mt., VI, 3.) Que ta main gauche ne sache même pas ce que fait ta main droite. » Car, sous le couvert de ces actes vertueux, le démon est habile à nous tendre des pièges.

Ce retour de complaisance dans les bonnes œuvres ou dans la vertu gêne le travail de perfection jusqu'à le compromettre ; car, le jour où cette âme molle sera se-

vrée de ce lait, elle se découragera, sans comprendre que la substitution du pain sec des forts à l'aliment délicat et tendre des tout petits est un effet de l'action de Dieu qui l'attire à un degré plus éminent de sainteté.

Enfin, à se complaire dans ces biens de l'ordre moral, on s'expose à se tromper grandement sur leur valeur ; car on les estime d'après la satisfaction qu'on en retire, au lieu de les juger comme Dieu les juge.

Et, pour peu qu'on tienne trop à sa manière de voir, on ne supporte plus aucun conseil.

Combien il est plus sage de mettre cette vaine joie sous ses pieds.

Du coup, on supprime tout un monde d'illusions ; on reste calme et maître de soi, parce que ce n'est plus l'impression mobile et fiévreuse qui guide l'activité, mais uniquement l'utilité intrinsèque des œuvres envisagées, non plus du point de vue humain, mais selon Dieu ; on acquiert l'esprit de pauvreté, qui procure à l'âme détachée la paix et lui laisse, sans déperdition, tout le mérite surnaturel de son dévouement.

V. Détachement
des biens
surnaturels.

On vise ici les grâces et les dons qui excèdent les facultés naturelles, comme le don de sagesse conféré à Salomon et tous ces charismes énumérés par saint Paul : faculté de guérir, de faire des miracles, don de prophétie, don des langues, discernement des esprits, etc... « *Alii gratia sanitalum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum...* » (I Cor., XII, 8.)

L. III,
c. 29-31

Ces biens, que la théologie appelle dons gratuits, diffèrent des biens purement spirituels en cela qu'ils ont pour objet moins les rapports intimes de l'âme avec Dieu par la charité, en vue de l'union, que l'utilité du prochain : « *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem* ; ces grâces qui se manifestent ainsi au dehors « sont données à chacun pour le bien de tous. » (Ibid..)

Il peut en résulter, pour celui qui les possède, un double profit : l'avantage de pouvoir faire du bien aux autres et un désir plus grand de voir Dieu mieux connu et aimé davantage.

Est-ce une raison suffisante pour rechercher ces biens surnaturels et s'y attacher ?

Réserve faite du stimulant que le zèle peut en tirer, ces dons surnaturels exposent à bien des mécomptes. D'abord, ils ne sont pas, par eux-mêmes, preuve de sainteté et, plus d'une fois, on les a vus aux mains d'impies tels que Balaam.

Les serviteurs de Dieu eux-mêmes, quand ils en sont favorisés, doivent se rappeler les recommandations de saint Paul et ne pas se méprendre sur leur valeur : « Si je parlais toutes les langues, et quand « j'aurais le don de prophétie, et après que « je me serais dépouillé de tout, eussè-je « même subi le martyre..., si je n'ai point « la charité, je ne suis rien et ça ne me « sert de rien : *si linguis hominum loquar « et si habuero prophetiam et si distri- « buero in cibos pauperum omnes facultates « meas et si tradidero corpus meum ita ut « ardeam... charitatem autem non habeam, « nihil sum ; nihil mihi prodest. » (I Cor., XIII, 1).*

C'est qu'en effet seule la charité est le moyen immédiat d'union et rien ne peut la suppléer.

Au dernier jour, ceux à qui ces dons éclatants auront été faits et qui s'y seront complus en négligeant la charité, réclameront, en considération du bien qu'ils auront fait, ou plutôt du bien dont ils auront été les instruments : « Est-ce que nous n'avons pas prophétisé en ton nom ? N'est-ce pas en ton nom que nous avons fait des miracles ? *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus... et in nomine tuo virtutes multas fecimus ?* » (Mt., VII, 22.) Et il leur sera répondu : « Retirez-vous de moi : je ne vous ai jamais comptés parmi les miens : *Discedite a me, nunquam novi vos* » (*Ibid.*) ; c'est-à-dire, il n'y a jamais eu, entre vous et moi, ce lien intime de charité, « cet esprit d'adoption qui permet d'appeler Dieu, Père. » (*Rom.*, VIII, 15). Car autre chose, dit saint Thomas, cette grâce, *gratis data*, qui vise surtout le salut du prochain..., autre chose la grâce sanctifiante, *gratum faciens*, qui unit à Dieu, qui fait vivre de la vie de Dieu et qui donne à une âme sa valeur et son poids.

Les apôtres, un jour, s'étaient laissés prendre à ce piège ; ils se congratulaient de leur pouvoir sur le démon : « *Cum gaudio*

« *dicentes : Domine, etiam daemonia subi-*
« *ciuntur nobis, in nomine tuo !* » « Ce n'est
« point de cela dont vous devez vous
« réjouir, répliqua Jésus : « *in hoc nolite*
« *gaudere ;* réjouissez-vous plutôt de ce
« que vos noms sont inscrits au ciel :
« *gaudete autem quod nomina vestra scripta*
« *sunt in coelis* ». (L., x, 17, 20.)

D'être dans la voie du salut, de correspondre à l'œuvre de sanctification que Dieu veut faire en nous, voilà notre vrai, notre unique sujet de joie : l'amour de Dieu ! Or l'amour n'est point parfait s'il ne concentre pas toutes nos complaisances en Dieu seul.

D'autre part, celui qui se complait dans ces dons extraordinaires, s'expose à de graves erreurs.

Il faut une prudence extrême et une grande clairvoyance pour faire le discernement de ces grâces. Or, l'empressement, l'attrait, émoussent le jugement et l'on arrive à user de ces dons à contre-temps, avec un esprit de propriété qui les détourne du but que Dieu avait en vue. Ainsi Jacques et Jean, dans un mouvement de zèle inconsidéré et tout personnel, veulent

faire tomber le feu du ciel sur Samarie :
 « *Domine, vis dicimus ut ignis descendat
 « de coelo et consumat illos ?* (L., IX, 54.)
 « Veux-tu que nous commandions à la
 « foudre et qu'elle anéantisse ces gens-là ? »

Les âmes libérées de ce retour de complaisance attendent l'impulsion divine ; elles ne tombent jamais dans l'erreur de certains prophètes qui suivaient leur esprit propre plutôt que l'esprit de Dieu :
 « Je ne les envoyais pas, et ils couraient
 « d'eux-mêmes ; je ne leur parlais pas, et
 « ils prophétisaient : *Non mittebam pro-
 « phetas et ipsi currebant : non loquebar ad
 « eos et ipsi prophelabant.* » (JER., XXIII, 21.)

Ce désir empressé de se servir des grâces extraordinaires, à tout propos et hors de propos, par un zèle intempestif ou dans une pensée de vaine jactance, peut aisément tourner au détriment de la foi, car il arrive, dans ces conditions, que l'effet ne répond pas au désir, et alors cette déception devient une tentation pour la foi. Ou bien, si l'effet attendu se produit quand même, il y a risque de voir la vertu théologique de foi décliner et perdre son mérite en proportion même de l'abondance des

faits surnaturels, car la foi qui s'appuie trop sur la raison et l'expérience dévie ; elle n'est plus ce qu'elle doit être, l'humble et filiale confiance en la parole de Dieu.

Notre-Seigneur s'est bien gardé de fournir ainsi, tout de suite, des signes manifestes de sa résurrection à ses apôtres. Il ne s'est montré qu'après les avoir invités, par le témoignage, à l'acte de foi.

Il les fit d'abord avertir par les saintes femmes : « *Ite, nuntiate fratribus meis ut « eant in Galileam, ibi me videbunt.* (Mt., « xxviii, 10.) Allez leur dire qu'ils me ver-
« ront en Galilée. »

Après seulement qu'ils eurent reçu ce message, ils visitèrent le tombeau vide : « *exiit ergo Petrus et alius discipulus et « venerunt ad monumentum.* » (J., xx, 3.)

De même avec Magdeleine : il la pousse intérieurement à aller au Sépulcre, pour la mettre en face du tombeau vide et la préparer à la foi quand les anges lui révéleront le mystère : « *Non est hic, sed sur-
rexit.* » (L., xxiv, 6.) La manifestation ne vint qu'après.

Semblablement, il parle à l'esprit des

disciples d'Emmaüs, avant de se manifester à leurs yeux. (L., xxiv, 15.)

Dans le même ordre d'idées toujours, il reproche à Thomas d'avoir attaché une importance exagérée à la preuve matérielle, en récusant des témoignages légitimes et sérieux : « *Beati qui non viderunt et crediderunt* » (J., xx, 29), sur la parole, sans attendre, sans exiger les documents palpables.

Un autre inconvénient, et qui n'est pas le moindre, c'est la tentation d'orgueil.

Ces faveurs surnaturelles portent avec elles un réel danger ; c'est prudent de ne les point désirer et de ne les recevoir qu'avec une grande défiance de soi-même, avec une profonde humilité surtout, selon le conseil du divin Maître : « Ne vous réjouissez pas si vous opérez des miracles et si vous chassez les démons : « *in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur.* » (L., x, 20.)

La Montée du Carmel s'arrête brusquement sur une phrase inachevée. Saint Jean de la Croix avait annoncé, au chapitre xv du III^e Livre, qu'il étudierait les

quatre passions de l'âme : le plaisir, la convoitise, la douleur et la crainte, et il n'a parlé que de la première.

Cette lacune est assurément regrettable ; mais on peut y suppléer, car sa méthode, ses principes sont les mêmes toujours et il tend, sans dévier jamais, au même but : le renoncement, toujours le renoncement ! le renoncement absolu, universel !

LA NUIT OBSCURE DE L'ÂME

Traité de la purification passive

CHAPITRE PREMIER

Considérations générales

I. C'est une nouvelle étape. Dans le travail de la purification active, par son propre effort, avec le secours de Dieu, l'âme a lutté contre le péché ; elle a mortifié les trois concupiscences ; elle a commencé à se réformer elle-même ; elle s'est dégagée, par la pénitence et le renoncement, des embarras, des entraves qui proviennent des créatures ; elle s'est fortifiée dans la pratique des vertus. Mais, si elle est arrivée à se garer des actes volontaires du péché, à se déprendre des choses d'en-bas, elle est sujette encore aux imperfections ; elle garde des penchants, des appétits de sensualité qui persistent avec la racine du péché, dans le

fond de la nature, et dont elle a à peine conscience.

Elle a fait ce qu'elle a pu. Elle n'est pas capable, par ses propres moyens, avec la mesure de grâces ordinaire, d'aller plus loin. Il lui faut, pour monter plus haut, un secours spécial de lumières et d'énergies surnaturelles qui lui est ménagé dans les voies de la purification passive.

C'est un autre régime, un autre traitement. Elle aborde la vie mystique, où Dieu agit plus directement, pour achever de la purifier.

Ce nouveau traitement est plus douloureux encore que l'autre : d'abord, parce que très souvent, les communications de la grâce vont droit à l'intelligence, sans rien donner au cœur, et, en même temps que cette lumière plus intense excède les forces naturelles de l'esprit, elle révèle à l'âme, plus vivement, non pas tant sa culpabilité, que sa misère foncière et son indignité dans le sens radical du mot, comme le rais de soleil qui filtre dans une pièce révèle toutes les impuretés de l'atmosphère qu'on ne percevait point à la simple clarté du jour ; de plus, sous l'action de l'oraison obscure,

à mesure que l'âme se détache des créatures, elle sent croître son désir d'être unie à Dieu, sans que ce désir soit encore exaucé. Elle éprouve alors une impression très pénible de vide et d'abandon : vide des créatures dont elle se détourne, vide du côté de Dieu qu'elle appelle et qu'elle cherche, mais qu'elle n'a pas atteint encore.

Et, plus ce renoncement au créé s'accroît, plus s'avive le besoin de Dieu : le tourment de l'attente, la souffrance de ce jeûne spirituel s'accroissent d'autant.

Ceux qui franchissent ce second stade pour s'engager résolument plus avant dans la voie de purification passive y sont fortement éprouvés par de violents assauts de tentations.

Pourquoi la plupart de ceux qui y paraissent appelés n'arrivent-ils pas à franchir cette dernière passe ? Vraisemblablement, ils ont manqué de courage, ils n'ont pas répondu avec assez d'énergie aux provocations austères et délicates de l'amour divin : menues infidélités, d'où est résulté une légère et progressive déperdition de grâce. S'ils avaient été plus attentifs et plus généreux, ils auraient

trouvé, dans les apports nouveaux de grâce, la force d'aller plus loin ; car l'Amour d'en-haut qui appelle veut que l'amour d'en bas réponde, afin que ce travail intime de perfection se fasse en collaboration et soit notre œuvre en même temps que la sienne. Voilà pourquoi les moindres avances et les moindres reculs ont leurs conséquences.

Les forts seuls, qui ne s'attardent pas aux fleurs du chemin, parviennent au terme, non sans avoir subi de nouvelles et plus rudes épreuves. Leur âme est livrée aux ardeurs du pur amour : tantôt plongée dans les pires tourments, comme le bois, enveloppé par la flamme, qui d'abord noircit et rejette toute son humidité ; tantôt inondée des plus vives lumières, embrasée d'amour, comme le bois purifié et investi par le feu qui devient à son tour lumineux, brûlant, incandescent.

Le patient, dans le premier état, pénétré du sentiment profond de son indignité, à la vue de ses misères que lui révèle cette clarté plus vive, plus intense de l'Esprit-Saint, a horreur de lui-même, il se croit perdu et l'angoisse envahit son âme.

Dans l'autre état, il goûte d'ineffables consolations ; son cœur est livré à « *ce feu que Jésus apporta au monde* » ; il en jaillit des flammes ardentes ; et ces transports d'amour, avant-goût du ciel, le plongent dans un ravissement inexprimable.

Et ce sont ainsi des alternatives de douleurs et de joies qui achèvent de le purifier.

Mais, tandis que dans le stade précédent — de la première nuit active — l'âme devait faire, par sa propre énergie, sous l'influence et avec l'appui de la grâce, ce travail préparatoire de purification, dans la période qui suit — de la nuit passive — c'est Dieu qui l'achève, avec l'assentiment de l'âme, par le moyen de ces tribulations intimes : ténèbres, sécheresses, angoisses... Là où la conscience ne voyait plus rien d'incompatible avec la perfection, Dieu découvre encore des taches, de vieux levains de péché ou d'imperfection, et, il soumet l'âme, qu'il veut parfaite et sainte, à une épuration laborieuse et crucifiante, pour l'introduire enfin dans la vie unitive.

L'homme spirituel, en effet, qui a mortifié ses sens, ses passions, ses facultés.

attend la réponse de Dieu, l'union désirée, et Dieu se cache, il semble d'abord ne pas répondre. La foi et l'intelligence se débattent dans les ténèbres ; l'espérance et la mémoire sont en face du vide ; la charité et le cœur se sentent dans la désolation.

Et, lorsqu'enfin le divin soleil de la contemplation se lève sur cette âme dépouillée, lorsqu'il y produit la lumière avec un commencement de chaleur, c'est pour révéler encore des impuissances et des infirmités qui accusent, en un relief intense, la disproportion entre son néant et l'infini de Dieu : d'où une souffrance extrême qui achève la purification.

Saint Jean de la Croix raconte, dans son Cantique spirituel, les désirs et les angoisses de l'âme généreusement engagée dans ces voies obscures et sûres, qui la mènent à l'union.

Elle sait d'abord que Dieu, qui l'appelle, s'est caché dans les ténèbres et que l'amour seul est capable de l'y trouver :

*Où êtes-vous caché, ô mon Bien-Aimé,
En me laissant dans les gémissements ?*

Il faut tout lâcher pour se consacrer à cette recherche ; et, puisque Dieu s'y cache, s'enfoncer résolument dans la nuée obscure des aridités et des sécheresses.

Dans cet ordre de choses, la langue défaille ; voilà pourquoi les contemplatifs s'expriment plutôt par des comparaisons, des cris d'amour ; ce sont des élans, des éclaircies, de mystérieuses lueurs, plutôt que des raisonnements. Leur langage est souvent plein de poésie et le lyrisme de leurs expressions paraît exagéré aux profanes.

Telle est l'allure du *Cantique spirituel*, qui suit pas à pas l'âme, en marche vers la perfection, à la recherche de son Bien-Aimé.

Elle s'est dégagée d'abord des créatures, tout en s'en servant pour s'élever à Dieu, par la méditation.

Elle a vu que la vie est courte : *Breves dies hominis sunt* (JOB, XIV, 5), — que le chemin du ciel est étroit : *Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad coelum ?* (MT., VII, 14), — que le juste lui-même ne se sauve pas sans peine : *Si justus vix salvabitur, impius et peccator ubi parebunt ?*

(I PETR., IV, 18), — que les choses du monde, les créatures sont vaines et trompeuses : *praeterit figura hujus mundi* (COR., VII, 31), — que tout passe comme l'eau qui coule au ruisseau : *omnes morimur et quasi aquae dilabimur in terram* ; (II REG., XIV, 14), — que nous ne sommes même pas sûrs du lendemain : *numerus annorum incertus est* (JOB, XV, 20), que le compte à rendre, est rigoureux : *non exies inde donec reddas novissimum quadrantem* (MT., V, 26), — que si beaucoup de choses sont plus ou moins utiles en ce monde, une seule est vraiment nécessaire : *unum est necessarium* (L., X, 42), — qu'il importe peu, à l'heure de mourir, d'avoir réussi ou non sur la terre, mais qu'il importe extrêmement de faire son salut : *quid prodest homini si mundum universum lucretur animae vero suae detrimentum patietur* (MT., XVI, 26) — et qu'alors, l'affaire pressante, c'est de chercher le Royaume de Dieu, avant tout et malgré tout : *quaerite primum regnum Dei?* (MT., VI, 33).

Elle s'y est efforcée avec toute l'ardeur de son amour. Le reste, les biens de ce monde, tout ce qui n'a de valeur qu'en

ce monde, ne la séduit plus ; elle y a renoncé volontiers.

Selon la loi qui régit les opérations de nos facultés, d'après laquelle, nous nous élevons du sensible à l'intelligible, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, l'âme, détachée des créatures, s'appuyait sur elles pour aller à Dieu, avec ses propres moyens. Elle appliquait son intelligence à la méditation, à la réflexion, pour trouver le Créateur dans ses œuvres. Mais, si les créatures nous laissent entrevoir, par transparence, quelques vagues lueurs de la puissance, de la sagesse, de la bonté de Dieu, elles ne peuvent en dire grand' chose, et cette connaissance superficielle et incomplète qui ne satisfaisait pas l'amour, avivait le désir avec la souffrance et l'entraînait plus loin.

Saint Jean de la Croix distingue trois degrés de souffrances, qui correspondent aux trois degrés de connaissance et de purification.

Il appelle la première une *blessure légère*, qui vient de la connaissance imparfaite que l'âme reçoit des créatures et qui dure peu de temps.

La deuxième est une *plaie* plus vive et plus durable, produite par la connaissance des grands mystères de la foi, l'Incarnation, la Rédemption, où l'amour se révèle, en attisant le désir, avec plus d'intensité que dans la création du monde.

La troisième, dit-il, *est semblable à la mort*. Elle provient d'une connaissance très sublime, d'un sentiment très intense de la Divinité, avec une sorte d'intuition des profonds mystères de l'Amour divin, que nous font pressentir les paroles et les écrits enflammés des saints.

C'est l'heure de la nuit passive, où l'impuissance s'avère à mesure que le désir grandit, avec une impression crucifiante de vide, d'angoisse et de trouble qui est à la fois la rançon et l'instrument de la suprême purification.

Cette évolution ne se fait pas à jour fixe. Elle n'est pas tellement méthodique et régulière, qu'on en puisse noter avec précision les tranches successives.

C'est un ensemble de mouvements réflexes et complexes, de concours simultanés et de luttes obscures, où les appels d'en haut se heurtent aux hésitations d'en

bas, où les élans de l'âme répondent aux invites de Dieu, où ses sacrifices provoquent un accroissement d'amour, où ses moindres infidélités contrarient les délicates poussées de la grâce.

Il y a des nuances ; et les ascensions, dans la nuit, dans l'épreuve, se font comme à tâtons, laborieuses, rudes, avec des éclaircies qui rassurent ou des nuées plus épaisses et plus froides qui déconcertent ; avec des arrêts, des reculs et de généreuses reprises.

Cette voie de la *purification passive* est donc pénible ; tellement que, par instants, l'âme a l'impression qu'au lieu d'avoir avancé, elle a plutôt reculé, tant elle éprouve de douleurs, de tourments, de dégoûts dont il faut chercher la cause en elle-même ou en Dieu ; — tantôt, c'est le fait de ses négligences, de ses lenteurs à répondre aux appels de l'Amour divin : elle ne se dégage point assez vite des créatures, ni surtout d'elle-même, et ces indélicatesses, qui lui sont comptées comme des infidélités, provoquent ces crises douloureuses et ces déchirements intimes ; — tantôt, c'est Dieu qui la travaille sans

ménagements, qui la stimule, qui la pousse, qui la provoque en ces abandons calculés, pour achever de la purifier par ce surcroît de souffrance, afin de la mettre en état d'obtenir dans sa plénitude le bien qu'elle ambitionne et qu'elle n'aurait pas le courage d'atteindre toute seule.

Mais ces épreuves affectent surtout la partie sensitive. Tandis qu'elle chemine ainsi laborieusement dans l'obscurité, l'âme garde un sentiment profond de la présence de Dieu ; des éclaircies, de loin en loin, la rassurent ; d'ineffables consolations, par moment, la réconfortent, jusqu'à ce qu'enfin, d'étape en étape, elle arrive à l'état d'union parfaite qui lui donne, sur la terre, un avant-goût du ciel.

Suivons, *sur les pas de saint Jean de la Croix* les étapes de cette rude ascension *dans le désert et dans la nuit.*

II. « *Qu'elle est petite la porte, qu'elle est étroite la voie qui mène à la vie, et qu'ils sont rares ceux qui en trouvent l'entrée !* » (Mt., VII, 14.)

L'âme en travail de perfection a déjà

franchi cette porte, et elle proclame son bonheur :

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

C'est dans l'obscurité de la contemplation purgative que l'âme a pu opérer cette évasion, cette libération, par l'abnégation d'elle-même, par le renoncement aux choses sensibles et extérieures.

Les ardeurs de sa charité, mêlées d'anxiété, parce qu'elle est encore dans l'épreuve, l'ont soutenue et elle a bravement persévéré dans cet effort pénible de dépouillement et de sacrifice.

Elle est heureuse, malgré qu'il lui en coûte, de marcher dans cette voie austère, à travers l'obscurité de la nuit, pour aller à Dieu qui l'appelle sans se montrer encore.

A la faveur de ces ombres, ni le monde, ni le démon, ni la chair, toujours prêts à lui barrer la route, ne l'ont aperçue. Car, dans les ténèbres de cette première nuit, elle a senti s'assoupir en elle tous les mou-

vements dérégés des passions sensibles, des appétits, de l'instinct.

Dans la vie spirituelle, *la méditation*, qui requiert le concours actif de nos puissances naturelles, constitue le premier effort des âmes de bonne volonté. Lorsqu'il plaît à Dieu de les pousser plus avant, il les met au régime de la *contemplation* obscure, de l'oraison de foi, pour les faire arriver à l'état des parfaits, c'est-à-dire à l'union divine.

N. O.
L. I, c. I

Cette phase du début, caractérisée par la méditation, est analogue à la toute première enfance, avec ses imperfections, ses faiblesses et aussi ses douceurs. L'âme y goûte déjà le lait des faveurs spirituelles : tout est facile, parce que certaines consolations répondent aux efforts. Elle est, pour ainsi dire bercée et caressée comme le petit enfant dans les bras de sa mère et nourri de son lait. Elle passerait des heures en oraison ; les pénitences ne lui coûtent rien ; elle revient sans cesse avec une nouvelle ardeur à la communion et à la prière¹.

1. « *Lac vobis potum dedi, tanquam parvulis in Christo, non escam, nondum enim poteratis. Sed nec*

Mais cette fidélité réelle et cette dévotion sincère sont mêlées de trop d'imperfections, pour être autre chose qu'une préparation, un début.

Quand son enfant a grandi, sa mère le sèvre, « *crevit puer et ablactatus est* ». (*Gen.*, XXI, 8), elle ne le porte plus ; elle semble se retirer ; on dirait qu'elle le repousse et lui refuse son appui en même temps que son lait ; et c'est son amour maternel qui lui inspire ces rigueurs pour le bien de son enfant, en dépit de ses larmes. Elle veut l'affranchir des faiblesses de l'enfance, le former à des habitudes viriles ; elle veut en faire un homme.

Le sevrage des consolations sensibles, dans le travail progressif de la perfection, s'impose pour les mêmes raisons, afin que l'âme se dépouille des imperfections de l'enfance spirituelle qui sont nombreuses

nunc quidem potestis ; adhuc enim carnales estis. (I Cor., III, 2.)

Facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo. (Hebr., V, 12.)

Cum essem parvulus loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. (I Cor., XIII, 2.)

et qui ont leur germe dans les péchés capitaux.

Il n'est point inutile de les examiner en détail.

N. o. — *L'orgueil.* Dans cette période de
L. I, c. 2 première ferveur, il est aisé de céder à des mouvements d'orgueil, d'orgueil spirituel, et de se replier sur soi-même avec amour-propre, sous prétexte d'admirer en soi l'action de Dieu.

De là, chez « ces néophytes », un vain désir d'avoir avec les autres des entretiens spirituels; une tendance à condamner intérieurement ceux qui ne partagent pas leurs idées, leurs dévotions; une certaine défiance du confesseur s'il n'entre pas dans leurs vues; une appréhension très humaine de perdre son estime en lui avouant leurs péchés; une recherche de la louange; un découragement à la vue de leurs défauts, de leurs misères, découragement dont le principe n'est pas surnaturel, qui se réfère moins à la gloire de Dieu qu'à leur vanité personnelle.

Lorsqu'on sait la place que l'humilité tient dans la vie spirituelle, il est évident

que ces dévots se font illusion, qu'ils sont dupes du démon et qu'il leur manque un des éléments les plus essentiels de la vraie perfection.

— *L'avarice.* C'est une sorte d'avarice, de cupidité que de s'attacher avec excès, même à ces biens d'ordre surnaturel ; de leur donner une importance qu'ils n'ont pas ; de les rechercher pour eux-mêmes ; de se troubler, de s'attrister s'ils viennent à disparaître. Ceux qui vont par le droit chemin de la perfection, ne s'attardent pas, avec un sentiment de propriété, à ces moyens ; ils s'en servent pour aller à Dieu, sans se méprendre sur leur valeur réelle et acceptent, en esprit de pauvreté et de détachement, d'en être privés s'il plaît à Dieu de les leur retirer.

— *La luxure spirituelle.* Il s'agit ici, comme plus haut, des répercussions de la sensualité sur l'âme, à propos des consolations spirituelles ou dans l'exercice de l'oraison. De même que l'on peut s'attacher à ces faveurs spirituelles avec un instinct de cupidité, d'avidité qui est une sorte d'avarice, on peut également

N. O.
L. I, c. 3

L. I, c. 4

en jouir avec une impression de délectation et de mollesse qui est une sorte de sensualité.

D'autres fois, ce sont des troubles qui surgissent dans la partie sensible, dans les sens, à l'occasion des consolations spirituelles ou aux heures mêmes de la communion et de l'oraison, soit par l'effet du tempérament, soit du fait de la tentation : imaginations honteuses, émotions voluptueuses, mouvements déréglés indépendants de la volonté, obsessions tenaces qu'on doit mépriser, dont il ne faut faire aucun cas, car ils ne visent à rien moins, par une ruse hypocrite du démon, qu'à provoquer l'abandon de la communion et de l'oraison. Ces troubles ne chargent pas la conscience : généralement ils disparaissent dès qu'on cesse de s'en préoccuper et de s'en occuper.

L. I, c. 5

— *La colère.* La recherche des douceurs spirituelles plonge bien souvent ceux qui en sont privés dans la tristesse, et cette mélancolie les rend irascibles avec le prochain.

Si, au contraire, les consolations abondent, ils se croient très fervents ; ils con-

fondent leurs émotions avec la vertu, et les élans mal réglés de leur zèle les portent à morigéner durement le prochain; ou bien ils s'irritent contre leurs propres misères qui contredisent l'illusion qu'ils avaient d'être déjà des saints.

— *La gourmandise.* Les pratiques de la piété ont tant d'attraits pour les commençants, à mesure qu'ils y trouvent des consolations sensibles, qu'ils vont vite aux excès. Tantôt ils exagèrent les pénitences extérieures en dehors de l'obéissance, quelquefois même, malgré la défense de leurs directeurs, oubliant que la véritable pénitence, c'est la mortification intérieure du jugement et de la volonté; ils substituent leur caprice à l'obéissance; ils s'imaginent aller plus loin dans la vertu en outrepassant le devoir. Ils s'obstinent, comme des enfants, pour obtenir de force ce qu'ils désirent. Plus soucieux de leur satisfaction que de leur sanctification, alléchés par les effets sensibles de la dévotion et convaincus qu'ils y ont droit, ils se découragent sitôt qu'ils en sont privés.

L. I, c. 6

— *La paresse.* Tantôt ce goût sensible les porte à un autre excès; assoiffés de

L. I, c. 7

jouissances, ils éprouvent naturellement de la répulsion pour l'effort, pour le renoncement ; ils s'imaginent que ce qui ne leur plaît pas n'est pas voulu de Dieu et, par contre, que tout ce qui les flatte est selon Dieu. Ils deviennent lâches et paresseux, et cette mollesse les détourne des rudes sentiers de la croix.

Enfin, pour épuiser la liste des vices capitaux, ils ne se défendent pas d'une certaine *jalousie*, de mouvements d'humeur et d'envie contre ceux qui, plus avancés, les surpassent en vertu.

Ce sont toutes ces imperfections qui encombrant comme des herbes folles les abords de la vie spirituelle, que la nuit passive de l'âme doit faire disparaître : travail de purification et de dépouillement qui affecte d'abord la partie sensitive, puis la partie spirituelle.

La première nuit ou purification des appétits sensitifs, soumet les sens à l'esprit ; la seconde, ou purification spirituelle, assainit l'esprit lui-même et dispose l'âme à l'union divine.

Parmi les « commençants » qui ont passé par les nuits de la purification active, un

bon nombre, — la moitié peut-être, dit saint Jean de la Croix, — abordent cette nouvelle nuit des sens ; on les appelle « les avancés » ; mais seules les âmes très exercées et très énergiques arrivent à l'autre. Toutes deux sont rudes, mais la deuxième est pire ; elle ne mortifie pas seulement les sens, elle affecte très douloureusement l'esprit.

CHAPITRE II

La nuit des sens

PURIFICATION PASSIVE DE LA PARTIE SENSITIVE

I. Cette nuit des sens n'est point celle dont, il a été longuement traité dans la *Montée du Carmel*. Il s'agissait alors de la purification active de ceux qui s'engagent dans la voie étroite de la perfection. Elle se faisait par leur travail personnel avec le concours de Dieu. C'était une étape. Un grand pas a été fait déjà, et maintenant ce même travail va se continuer, mais d'une autre manière, sous l'action plus directe de Dieu, purification plus rigoureuse, toute passive, en ce sens que c'est Dieu qui l'opère et que l'âme la subit.

Ces deux opérations de la mortification active et de la purification passive, qui se font l'une et l'autre dans la nuit des sens et dans la nuit de l'esprit, bien que très distinctes, se tiennent de si près que, sans les confondre jamais, saint Jean de la Croix passe de l'une à l'autre, pour se faire mieux comprendre; il montre comment les effets de la première se poursuivent dans la seconde; et, parce qu'elle la prépare, il revient sur la première lorsqu'il parle de la seconde. Elles s'expliquent tellement l'une par l'autre, que l'on serait tenté, dans un simple résumé comme celui-ci, de les fondre, sans pourtant les confondre, en un seul chapitre.

D'ordinaire, l'heure de la contemplation obscure sonne plus tôt dans la vie religieuse. Quand une fois l'âme généreuse, appuyée sur la méditation, soutenue par la grâce, encouragée par les consolations, s'est exercée sérieusement à la vertu, quand elle s'est déjà déprise des jouissances vulgaires de ce monde, quand elle a acquis assez de force surnaturelle pour réfréner en elle l'amour des créatures, elle est ca-

pable de supporter, sans se rebuter, un régime plus austère; plus viril, qui la fera monter plus haut et la rapprochera de Dieu.

Elle est alors sevrée plus sévèrement des consolations; elle tombe dans la sécheresse; elle n'éprouve plus aucune satisfaction dans la prière ni dans les œuvres de piété. Elle est, au contraire, plongée dans un torrent d'amertume; elle est comme enveloppée de ténèbres: c'est le désert et la nuit.

Cette aridité, qu'il ne faudrait pas confondre avec le mal de la tiédeur, se reconnaît à trois signes principaux: 1^o l'âme, qui ne trouve plus de consolation dans les choses de Dieu, n'en trouve pas davantage dans les créatures; 2^o Elle garde un souvenir habituel de Dieu accompagné d'anxiété et d'une douloureuse sollicitude. Elle a peur de n'être plus agréable à Dieu, parce qu'elle ne sent plus l'attrait des choses spirituelles. Elle souffre de cette transformation dont elle ne comprend encore ni la cause ni les effets. Elle ne se rend pas compte que l'esprit va bénéficier de ce que les sens perdent et, qu'il s'agit

L. I, c. 9-10

en somme, d'une épuration du goût spirituel. C'est l'erreur des Hébreux au désert ; ils regrettaient leur régime de la veille, régime de servitude en Égypte, où du moins ils mangeaient à leur appétit : « *Recordamur piscium quos comedebamus in Ægypto gratis* » (Num., XI, 5) ; ils ne savaient pas, ils ne voyaient pas que les étapes pénibles de la quarantaine, dans cette région désertique, les acheminaient vers la Terre promise ; 3° L'âme, dans cet état, est incapable de discourir, de raisonner, de méditer. Il semble que Dieu ait lié ses puissances naturelles, ou plutôt il ne s'en sert plus ; les communications divines ne passent plus par l'entendement qui reste inquiet, accablé dans l'angoisse du vide. La grâce va droit à l'âme et la retient, malgré qu'elle tremble et qu'elle souffre, dans une attention amoureuse à la présence de Dieu¹.

Toute agitation, toute obstination fiévreuse à vouloir remuer des idées avec des raisonnements, gêne le travail spirituel.

1. Ces trois signes avaient déjà été signalés, dans la *Montée du Carmel*, liv. II, ch. XIII et XIV. Cf. *supra* p. 43 et 72.

Essayer d'aider Dieu par une intervention directe dans cet état, c'est contrarier son action. L'âme s'illusionne ; son propre jugement la trompe. Parce qu'elle ne fait plus d'elle-même l'effort de la marche, elle se figure qu'elle n'avance pas, tandis qu'au contraire, puisque Dieu la porte, si elle s'abandonne à l'action divine, elle avance, au pas de Dieu, plus vite qu'elle n'aurait pu le faire elle-même.

Ceux que Dieu introduit dans cette voie, — car, encore une fois, tous n'y parviennent pas, — appréhendent d'y entrer parce qu'ils ont l'impression que la grâce les abandonne, que la source des biens spirituels est tarie pour eux ; ils s'imaginent rester oisifs, du fait qu'ils ne se sentent plus agir, et ils s'excitent à produire quand même ces actes de raisonnement pour lesquels l'âme, au contraire, n'a plus ni inclination ni aptitude¹. C'est revenir sur ses pas ; c'est refaire ce qui est déjà fait. Leur activité

1. Tous ceux qui passent par ces impuissances de l'esprit et du cœur, ne sont pas pour autant appelés à la contemplation obscure. Mais alors, pour ceux-là, l'épreuve n'est que passagère, et ils retrouvent vite a possibilité de la méditation.

personnelle doit céder le pas à l'opération divine. Dieu requiert moins le concours direct de l'entendement que la souplesse et l'abandon de l'âme dans la patience et dans l'humilité.

Cette apparente inaction est une autre façon de correspondre à l'action de Dieu ; elle est un commencement de contemplation obscure ; elle amorce et seconde le traitement de purification qui s'achèvera dans les obscurités de la seconde nuit, la nuit de l'esprit.

*Pendant une nuit obscure,
Dans l'ardeur d'un amour plein d'angoisse.*

L. I, c. 11 L'âme ne perçoit pas toujours, dès le début de ce traitement, l'amour secret qui la travaille, ou elle ne le sent que confusément, soit parce que ses imperfections lui font encore opposition, soit parce que son trouble et son agitation le contraignent.

Cependant, au milieu de ses aridités et de ses obscurités, elle conserve une attention vigilante à Dieu, un désir anxieux de lui plaire.

Mais, peu à peu, plus ce désir croît, à mesure que l'apaisement se fait, cette soif d'amour augmente, sans qu'elle puisse savoir ni comprendre d'où lui viennent ces ardeurs qui correspondent aux progrès de sa purification : « Parce que mon cœur est « tout enflammé d'amour dans la contem-
« plation, mes affections et mes goûts ont « été transformés : « *quia inflammatum est*
« *cor meum, renes mei commutati sunt* » ; ils
« sont montés de la vie sensitive mortifiée,
« paralysée, en quelque sorte domptée, à la
« vie spirituelle, par le détachement, par le
« renoncement à toute satisfaction « *et ego*
« *ad nihilum redactus sum et nescivi* ». (Ps. LXXII, 21.) Comment cela s'est-il fait, l'âme elle-même ne le sait pas. Elle estime alors comme un grand bonheur de s'être affranchie de la servitude des sens.

*Oh ! l'heureuse destinée,
Je me suis évadée sans être aperçue.*

Cette sortie est une évasion, une libération. L'âme est affranchie déjà de la contrainte que lui imposaient les sens en la forçant à chercher Dieu, à l'aide des

facultés naturelles, par des opérations limitées et imparfaites, mêlées des multiples imperfections signalées plus haut : cette seconde purification, en modifiant la méthode et en supprimant l'instrument, va la délivrer du même coup des imperfections.

C'est une heureuse fortune que d'avoir ainsi éteint le feu des passions, dédaigné les satisfactions sensibles, réprimé les affections dérégées et d'être du petit nombre de ceux qui franchissent « la porte étroite » et qui sont appelés à marcher, par la voie resserrée de la seconde nuit, dans le dépouillement, dans la foi pure, pour arriver à l'union.

II. On a dit déjà comment se fait cette épuration.

L'âme sevrée, sortie des langes de l'enfance, reçoit alors, dans un régime plus austère, plus viril, le pain des forts : c'est la grâce de la contemplation obscure, qui correspond à la nuit ou à la purification des sens.

L. I., c. 12-13

Le premier effet de ce traitement, *c'est la connaissance de soi et de sa misère. Au*

début de sa vie spirituelle, bercée dans les consolations, l'âme se sentait soulevée, portée au bien ; il lui semblait que tout allait au mieux, qu'elle progressait dans la vertu, que Dieu n'avait pour elle que des regards de complaisance ; du moins, ce qu'elle éprouvait semblait l'indiquer. Mais, dans l'aridité du délaissement, dans le vide de ses facultés, elle apprend à se compter pour rien, à ne se rechercher en rien ; elle est à l'école de l'humilité et de l'abnégation. Elle se voit toute petite et toute faible, remplie de misères et d'imperfections qu'auparavant elle ne discernait pas. Son illusion est à l'autre pôle ; elle s' imagine que tout ce qui est en elle déplaît à Dieu, alors qu'en réalité cette défiance de soi, cette mésestime de soi, cette humilité plus convaincue plaisent davantage à Dieu que toutes les œuvres et toutes les ardeurs intéressées d'autrefois.

Et voilà un autre fruit de cette contemplation aride : *l'humilité spirituelle*, d'où procèdent la douceur et la soumission parfaite.

Humiliée et assouplie par les difficultés, les tentations, les tribulations de tous

genres par lesquelles Dieu l'exerce et la désapproprié d'elle-même, elle devient plus amène avec le prochain, plus patiente avec elle-même : ni présomption, ni recherche personnelle, ni retours satisfaits sur elle-même ; tout ce qu'elle fait procède uniquement de la foi, en vue de plaire à Dieu.

*Je me suis évadée, sans être aperçue,
De ma maison où régnait la paix.*

Et cette purification s'est opérée dans les ténèbres et les aridités de la nuit des sens. Les quatre passions de l'âme : la joie, la douleur, l'espérance et la crainte, sont apaisées sous l'influence d'une continuelle mortification. L'aiguillon énervant des appétits naturels est émoussé par ces sécheresses habituelles. Les facultés intérieures sont calmées par l'abandon de tous ces raisonnements qui les agitaient et les dispersaient. L'âme a échappé au tumulte des sens ; elle s'est dégagée des embarras de la vie inférieure ; elle a conquis sa liberté spirituelle. Elle est en paix, parce que les domestiques qui la servent et qui, trop

souvent, la gênent, la contrarient, l'oppriment, c'est-à-dire les sens, les appétits, sont disciplinés, mortifiés.

III. Avant d'entrer dans la voie illuminative de *la contemplation infuse* où Dieu la nourrit et la sustente, sans qu'elle ait à s'agiter pour y coopérer, l'âme doit traverser la nuit passive de l'esprit, plus profonde encore et beaucoup plus laborieuse que la précédente, et il n'est pas rare que les privilégiés, dont le nombre est restreint, qui y sont appelés, ne paient auparavant leur élection de tribulations plus pénibles que toutes les aridités dont nous venons de parler. L. I, c. 14

Il semble que Dieu, comme il le fit de Job, les livre aux pires assauts de l'enfer.

L'esprit impur, l'esprit de blasphème, l'esprit de vertige les torturent : révoltes humiliantes des sens, obsessions de pensées et d'imaginations malsaines, suggestions tenaces de blasphèmes, crises de scrupules qui les plongent dans d'indicibles tourments.

Et il arrive souvent que des épreuves douloureuses, deuils, maladies, accidents;

afflictions de toute nature, viennent accélérer ce travail de purification et de détachement.

Dieu ne déchaîne ordinairement ces tempêtes que sur les âmes qu'il veut pousser plus avant, à un état supérieur ; en sorte que, si l'épreuve est rude, elle est un signe de prédilection : « *Omnes sancti per multas tentationes transierunt et profecerunt...* » (*Imit.* l. I, c. XIII.) « *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te.* » (*Job.*, XII, 13.)

Combien de temps dure ce traitement ? C'est le secret de Dieu.

Les âmes fortes, dans ce creuset de souffrances, sont purifiées d'une manière plus rapide et plus intense. Les faibles y sont retenues plus longtemps, avec des répit, des reprises, des remous, quelques retours, aux consolations, afin qu'elles ne se découragent pas. D'autres plus languissantes encore, qui n'atteindront jamais la pureté parfaite, mais que Dieu exerce pour les maintenir au moins à ce niveau, passent par des alternatives de sécheresses et de consolations qui les tiennent en haleine et

les excitent à chercher Dieu et à prouver ainsi leur amour.

Ces tribulations aiguës sont comme les présages de la nuit de l'esprit qui approche.

La nuit des sens n'a été qu'une préparation indirecte, une ébauche ; elle sert plutôt à soumettre les sens à l'esprit qu'à disposer l'esprit à l'union.

Il reste dans l'esprit des imperfections, des goûts naturels, quelques tares du vieil homme, des habitudes imparfaites, des illusions. Pour purifier l'âme à fond, pour en éliminer les souillures les plus secrètes, il faut les fortes épreuves de la seconde nuit.

CHAPITRE III

La nuit de l'esprit

PURIFICATION PASSIVE DE L'ÂME

I. Dès le début de la *Montée du Carmel*, quand saint Jean de la Croix prévient qu'il faudra « traverser des ténèbres telles, des « souffrances physiques et morales si dures, « que la science humaine est incapable « de les décrire et que l'expérience ne « peut rien pour les exprimer », il vise cette terrible nuit passive de l'esprit. Les mots lui manquent, en effet, pour faire comprendre les angoisses sans nom de cette épuration crucifiante dont il donne pourtant, après les avoir éprouvées, une si vive impression.

Sous l'action de la nuit précédente, la

partie sensitive de l'âme mortifiée, disciplinée, n'est plus esclave de la chair, elle se prête avec plus de souplesse au service de l'esprit. L'ordre est presque rétabli dans cette région, en ce sens que la nature n'est plus révoltée et qu'elle accepte de reprendre son rôle de servante, mais servante gauche encore et faible, dont le concours maladroit gêne souvent les opérations spirituelles.

D'autre part, si cette réforme des passions et des appétits inférieurs ont rendu quelque liberté à l'esprit, elle ne l'a pas purifié lui-même de ses propres imperfections. Il se ressent encore, comme les convalescents, ~~des~~ désordres de la maladie.

L. II, c. 1-2

C'est l'épreuve de cette seconde nuit qui opérera la purification profonde et décisive, car la première n'avait été, pour ainsi dire, que superficielle et indirecte, plutôt négative. Il y a la même différence entre l'une et l'autre qu'entre ces deux opérations, couper des branches pour émonder un arbre et extraire la racine : rudes efforts pour réprimer les révoltes de

l'être inférieur, guerre de défense, travail d'apaisement, dont l'âme avait bénéficié, mais qui la laissaient, dans une paix relative, avec ses propres misères.

Après ces détachements, elle ressemble à ces novices qui se sont résolument dégagés du monde et qui arrivent au cloître pleins de bons vouloirs, mais inexpérimentés, sans énergie, remplis d'illusions et de faiblesses, comme des adolescents : « *Sapiebam ut parvulus, loquebar ut parvulus.* » (I Cor., XIII, 16.)

Il reste à les dépouiller entièrement de ces misères et de ces tares, à les purifier par le dedans de l'âme, dans la substance de l'être spirituel, comme ils le sont déjà dans leurs affections et dans leurs sens.

Ces opérations, caractérisées par la nuit obscure des sens et de l'esprit, ne sont pas rigoureusement distinctes ; l'une commence, que l'autre n'est pas encore achevée ; elles sont, sur plus d'un point, connexes, parce que les désordres de la partie sensitive ont leur racine dans l'âme, et la purification parfaite des sens impliquerait la purification de l'esprit ; voilà pourquoi, si l'on

peut ainsi parler, le crépuscule de la première nuit se confond avec les débuts de la seconde.

II. Les épreuves qui épurent l'âme dans cette seconde nuit se ramènent toujours au régime renforcé de la *contemplation obscure* avec ses aridités et ses angoisses : voilà pourquoi la formule reste la même.

*Pendant une nuit obscure...
Je me suis évadée...*

L. II, c. 4 Cela veut dire qu'elle est sortie d'elle-même, qu'elle a rompu avec ses habitudes naturelles, qu'elle a laissé sa façon vulgaire, sa manière imparfaite de connaître et d'aimer Dieu, avec ses appétits et ses affections; qu'elle n'est plus esclave de ses ignorances, de ses illusions dans sa vie surnaturelle.

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

Elle a conscience de sa misère ; elle en est d'autant plus affectée qu'elle est déjà plus pure et plus délicate ; elle se croit, elle se voit indigne ; elle appréhende de

ne plus trouver grâce devant Dieu ; elle se sent privée des appuis d'autrefois ; elle touche du doigt son impuissance.

Dieu se cache, il se tait ; il lui enlève toute clarté et tout sentiment ; il la maintient dans l'aridité et le rayon de sagesse divine qui tombe sur ce désert, ne fait que lui rendre plus évidente la disproportion entre son propre néant et l'objet de son amour, d'où une immense douleur qui tourne à sa purification.

A mesure que ce travail se fait, cette souffrance augmente, en proportion même de l'opération divine qui la purifie. Elle en est d'abord accablée, excédée, parce que la mesure du don dépasse déjà la capacité de ses puissances et qu'elle n'y est encore qu'imparfaitement préparée ; ensuite, unie, comme elle l'était, comme elle l'est à l'être de péché qu'il faut détruire, identifiée avec le *vieil homme*, si dur à tuer, elle reçoit tous les coups qu'on lui porte, elle en pâtit avec lui, et, sous l'action terrible de cette grande destruction, elle endure des tourments sous le poids desquels elle succomberait si Dieu ne la soutenait.

L. II, c. 7 Saint Jean de la Croix emprunte aux écrivains sacrés, Job, David, Ézéchiël, et surtout Jérémie, leurs accents les plus désolés pour peindre cette douleur : « Dieu « m'a conduit dans les ténèbres, il m'y a « plongé, *me minavit et adduxit in tenebras* ; « il m'a relégué dans la nuit noire comme « ceux qui sont morts pour toujours, *in « tenebris collocavit me, quasi mortuos sempi- « ternos* ; il m'a encerclé de murs afin que je « n'en puisse sortir, *circumaedificavit adver- « sum me ut non egrediar* ; j'ai beau prier « et crier au secours, il ferme tout accès à ma « prière, *sed et cum clamavero et rogavero, « exclusit orationem meam* ; il a bouleversé « toutes mes voies ; il m'a brisé et réduit « à la désolation, *semitas meas subvertit « et confregit me ; posuit me desolatum* ; il « m'a rassasié d'amertume, *replevit me ama- « ritudinibus* ; il m'a abreuvé d'absynthe, « *inebriavit me absynthis* ; il m'a fait man- « ger de la cendre, *cibavit me cinere* ; il n'y a « plus eu de paix possible pour mon âme, « *et repulsa est a pace anima mea* ; j'ai perdu « le souvenir de tous les biens, *oblitus sum « bonorum* et j'ai dit : il n'y aura pas de fin « pour ma misère et je ne sais même plus

« espérer en Dieu, et dixi : *perii finis meus et spes mea in Domino.* » (*I Thren.*, III, 1-20.)

Un autre sujet d'affliction, c'est l'impression que cet état n'aura pas de fin et que rien ni personne ne peut la rassurer. Elle ne trouve de consolation nulle part : les livres de spiritualité ne lui paraissent pas répondre à ses besoins ; elle s'imagine que son directeur ne la comprend pas ; et alors, tant que la purification n'aura pas atteint le degré voulu par Dieu, aucun adoucissement ne sera capable de calmer ses angoisses. Elle demeurera dans cette nuit douloureuse jusqu'à ce que son esprit soumis, humilié, ait acquis, par son dégage-ment absolu de soi-même et de tout, la pureté, la simplicité, la souplesse, l'immatérialité, pour ainsi dire, qui le rend apte à l'union. Et c'est à cela que tendent précisément toutes ces souffrances et toutes ces épreuves.

III. On a peine à comprendre que la grâce de contemplation obscure, de purification passive, qui est un bien précieux pour l'âme élue, puisse la plonger dans de pareilles

souffrances : cela ne tient pas à la grâce ; cela tient seulement aux imperfections de l'âme qui retardent l'union divine, car elle n'est possible que le jour où l'épuration aura éliminé les tares les plus secrètes.

Il y faudra peut-être des années, avec toutefois, comme on l'a dit déjà, des répit, des intervalles de consolation que Dieu lui accordera, comme des repos, en substituant, pour un temps, à cette contemplation obscure et purifiante, la contemplation illuminative et amoureuse.

Parfois, les douceurs de cette contemplation sont telles que le temps de l'épreuve semble être arrivé à son terme.

Comblée ainsi de biens spirituels, l'âme captivée ne s'aperçoit plus des imperfections qui lui restent encore ; elle se berce de l'espoir de n'être plus assujettie aux douloureux traitements d'autrefois. Mais l'ennemi est toujours là, dompté, réduit, affaibli aussi par les blessures qu'il a déjà reçues ; bien vite il reprendrait l'offensive, si une lutte décisive ne finissait par l'écraser : la souffrance et l'obscurité reviennent et la replongent dans ses angoisses.

Elle aime Dieu par-dessus tout, sans que

cet amour apporte un soulagement à sa souffrance ; car, absorbée par la vue de sa misère, elle se croit toujours indigne d'être aimée et convaincue qu'elle ne l'est pas.

La prière lui devient difficile, pour ne pas dire impossible, parce que ses puissances sont liées et ses affections comme paralysées. La sécheresse de son cœur et le vide de son esprit la portent à penser que Dieu ne l'entend pas : « *Oppo-*
« *suiti nubem tibi, ne transeat oratio :*
« Vous avez mis une nuée devant vous,
« afin que ma prière n'arrive pas jusqu'à
« vous. (*Thren*, III, 44.) *Sed et cum clama-*
« *vero et rogavero, exclusit orationem meam.* »
(*Ibid.*, III, 8.)

C'est le moment alors de s'humilier, « de mettre sa bouche dans la poussière », nous dirions, nous, « le nez par terre », *ponet in pulvere os suum* (*Ibid.*, III, 29), et de supporter en patience le traitement divin : travail d'anéantissement, où l'homme charnel finit par mourir.

L'entendement se purifie de sa manière imparfaite de concevoir ; la volonté achève de se dégager des affections terrestres :

la mémoire se vide de ses connaissances partielles et fragmentées, de ses raisonnements multiples et écourtés.

L'unité se fait dans la simplicité et la pureté ; et, à mesure que l'âme se sent ainsi plus inapte à aucun mode particulier de connaissance, à aucune affection spéciale et restreinte, elle acquiert une admirable aptitude pour connaître et pénétrer universellement et sans effort, par une sorte d'intuition, les choses de l'ordre surnaturel.

L. II, c. 10

Ce ne sont pas des instruments qui ont été brisés dans sa main : ce sont des liens qui ont été rompus. Ce ne sont pas des ressources qui lui ont été enlevées : ce sont des impuissances qui ont été supprimées. Le bois, sous l'action du feu, passe par des phases analogues, avant d'être apte à l'incandescence.

Le feu d'abord le dessèche pour lui faire rejeter toute son humidité. Ensuite, il le noircit, en consumant ainsi dans un travail obscur tous les éléments qui s'opposaient à la combustion ; puis, il l'échauffe, l'enflamme extérieurement ; enfin, il l'embrase, le transforme, le pénètre de ses ardeurs

et le fait participer enfin à sa propre incandescence.

En cet état nouveau, le bois n'a plus d'action propre. Il a contracté les propriétés du feu : il est chaud et il communique sa chaleur ; il est lumineux et il éclaire ; il n'est plus lui-même en quelque sorte, il est devenu une seule et même chose avec le feu.

Ainsi procède avec l'âme le feu divin de l'amour.

Avant de la transformer, il la dépouille de tout ce qui était réfractaire à son action. Il lui fait rejeter toutes ses souillures ; il la dessèche, parce que les affections sensibles sont comme une humidité malsaine qui s'oppose à l'union qui embrase. Alors il semble qu'elle s'obscurcisse, qu'elle devienne noire, parce que les passions, les instincts naturels, les inclinations mauvaises qui sont le fond de sa nature et qu'elle n'apercevait pas, s'affirment au regard plus délicat de sa conscience. On dirait qu'elle est pire qu'auparavant et qu'elle a reculé, tandis qu'au contraire elle s'épure ; ces tares ne ressortent que pour être expulsées, et cette perte lui est un gain.

Elle est plus agréable à Dieu dans cet état qui l'afflige que dans l'état premier des consolations, où elle avait l'impression d'être plus fervente et plus parfaite : il y a eu progrès.

C'est la même grâce qui la travaille, mais le travail a avancé. C'est le même feu, dont la chaleur, dont la morsure douloureuse l'a desséchée et noircie, qui, tout à l'heure, l'embrasera pour la transfigurer dans l'union.

Le feu s'y reprend à plusieurs fois : il y a pour l'âme des répit qui la reposent. Cependant elle ne laisse pas que de surprendre encore au fond d'elle-même quelques restes d'imperfections, de passions qui l'empêchent de goûter une paix sans mélange ; elle se rend compte elle-même du travail inachevé ; la partie du bois qui n'a pas été épurée par le feu ne tranche que plus durement sur les parties en ignition. Il faut donc qu'elle s'attende à voir la purification reprendre son œuvre dans l'angoisse et la tribulation, afin que ses puissances, sevrées de plus en plus de toute jouissance créée, se concentrent en Dieu seul.

« *Embrasée d'un amour plein d'anxiété.* »

III. Enfin, à la faveur de cette crucifiante nuit de la contemplation et dans la mesure où elle a été généreuse à mortifier, à réprimer ses appétits naturels, l'amour, comme un feu, s'allume en elle. Elle se sent blessée d'une ardeur brûlante et pénétrante, accompagnée d'un certain presentiment de la présence de Dieu, sans toutefois pouvoir définir rien de particulier, à cause des ténèbres dont son entendement reste enveloppé. L. H, c. 11

Amour véhément, qui prend la forme de passion, car il envahit l'âme d'une manière infuse et elle ne peut y répondre que passivement, en se laissant faire, par un abandon filial. C'est Dieu qui attire ainsi, qui absorbe progressivement, à proportion qu'elles se dégagent de la créature et même des biens surnaturels créés, toutes ses facultés, toutes ses affections spirituelles et sensibles pour les faire converger vers lui. Il les tient en main sans leur permettre de se dissiper ou de se satisfaire en dehors de lui.

Et ainsi s'accomplit dans sa perfection le grand précepte de l'amour : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes puissances.* » (Mt., XXII, 37.)

L'amour divin la presse, l'attire, l'excite, tandis que les ténèbres spirituelles qui l'enveloppent toujours l'accablent de craintes et de doutes pénibles : « *Anima mea desideravit te in nocte : mon âme a soif de vous, en pleine nuit.* » (Is., XXVI, 9.)

Mais, dans cet état de souffrance, elle sent tout de même une certaine assistance, une force intérieure qui la soutient.

Elle se purifie progressivement et l'amour qui la purifie l'illumine : « *De excelso misit ignem in ossibus meis et erudit me ; il a envoyé du feu dans mes os et il m'a enseigné.* » (Thren., I, 13.) L'action de ce même feu qui au début l'avait desséchée dans les aridités pour l'assainir, maintenant l'enflamme en la brûlant douloureusement : « *Concaluit cor meum intra me et in meditatione mea exardescet ignis : mon cœur s'échauffe et le feu s'allume dans mon oraison.* » (Ps. XXXVIII, 4.)

C'est déjà un avant-goût de l'union qui approche. A mesure qu'elle s'est épurée et qu'elle a prononcé le *oui* du détachement total, qui équivaut au don parfait d'elle-même, il se fait entre elle et Dieu « des accordailles », comme des fiançailles avant le mariage. Elle reçoit des visites plus intimes, des faveurs plus précieuses ; et, malgré qu'elle se sente encore indigne, elle aspire de plus en plus à l'amour divin ; elle a faim et soif de ce qui lui manque : l'union.

Soulevée alors par les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, elle gravit les degrés de la perfection qui y conduisent. L II, c. 19

C'est d'abord une langueur salutaire, *amore languero* (*Cant.*, v, 8), qui lui inspire le dégoût de tous les biens créés ; la recherche anxieuse de Dieu : « Je me lèverai
« et je chercherai celui que mon cœur
« aime ; *surgam et quæram quem diligit
« anima mea* » ; l'énergie tenace dans l'effort généreux vers Dieu, l'ardeur que rien n'arrête, qui surmonte tous les obstacles :
« *Fortis ut mors dilectio* ; l'amour est fort
« comme la mort » ; la véhémence du désir qui s'exaspère dans la poursuite :

« *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus* ; comme le cerf soupire après les sources d'eau vive, ainsi mon âme après toi, ô mon Dieu ! » (Ps. xli, 1) ; les premières atteintes, le contact, non définitif encore, mais goûté déjà : *inveni quem diligit anima mea, tenui eum* (Cant. III, 4) ; puis le degré des parfaits, qu'il est impossible de décrire, la claire vision, l'union qui assimile l'âme à Dieu, non pas que l'âme soit égalée à Dieu, mais en ce sens que tout ce qu'elle est, devient semblable à Dieu : « *Similes ei erimus quoniam vidimus eum sicuti est* » (J., III, 2) ; c'est comme une anticipation de la vision béatifique : ceux qui arrivent là ne passent plus par le purgatoire.

Comme la *Montée du Carmel*, ce traité de la *Nuit obscure de l'âme* s'arrête brusquement ; il est incomplet ; une partie considérable a été perdue.

Mieux encore que dans le *Cantique spirituel*, c'est dans la *Vive flamme d'amour*, qu'il faudrait en chercher le complément.

Mais ces ouvrages supposent de tels

progrès dans la perfection qu'ils ne s'adressent qu'à une élite. Rares déjà sont ceux qui abordent la première nuit de la purification passive, plus rares encore ceux qui traversent la seconde pour arriver à l'union. Ce petit livre ne vise pas si haut ; il n'est pas fait pour ces privilégiés : qu'ils recourent, ceux-là, aux textes mêmes de saint Jean de la Croix.

C'est pour le groupe plus important « des commençants » qu'on a essayé de résumer les premiers chapitres de son enseignement, afin de les aider à franchir la passe délicate des sécheresses et des obscurités où chavirent tant de bonnes volontés, à l'entrée de la voie étroite qui mène à la perfection.

Il eût suffi, peut-être, de s'en tenir à « *La Montée du Carmel* » ; mais, outre que *La Montée du Carmel* trouve son achèvement normal dans *la Nuit obscure de l'âme*, la doctrine de la purification passive éclaire tellement celle de la purification active, qu'il est difficile de les séparer.

A force de répéter que ces grâces austères de la nuit obscure ne sont accordées qu'à un petit nombre, il ne faudrait pas croire

ni dire qu'elles sont positivement refusées aux autres. Qu'ils soient clairsemés sur les pentes abruptes de la montagne, les pèlerins de la perfection, c'est un fait ; mais ce n'est pas Dieu qui en limite le nombre. C'est nous qui nous dérobons aux premières avances, aux premières épreuves. Nous sommes lâches dans la pénitence ; nous reculons devant les moindres mortifications ; nous biaisons devant le devoir ; nous nous dérobons au sacrifice ; nous appréhendons la souffrance ; nous avons peur de la croix. Alors, arrêté par ces lâchetés et ces infidélités, Dieu ne pousse pas plus loin son travail de purification. Ce n'est pas la grâce qui nous a été refusée, c'est nous qui avons manqué à la grâce.

Il en est, dit saint Jean de la Croix, qui prétendent aspirer à la perfection, mais qui se rebutent à l'entrée des sentiers étroits qui y conduisent. Le désert et la nuit par où il faut passer les effraient ; ils n'ont pas le courage de renoncer à leurs aises ; ils refusent l'effort ; ils voudraient marcher toujours tranquilles et consolés dans les voies spirituelles.

Puisse ce petit livre en tirer quelques-uns de leur illusion et les convaincre que le

premier et le dernier mot de la perfection, c'est le renoncement, moins encore aux biens extérieurs qu'à sa volonté propre : car saint Jean de la Croix n'est que l'écho de l'Évangile : « *qui vult venire post me, abneget semetipsum !* » Le renoncement très loyal à soi-même, qui se traduit pratiquement par la fidélité au devoir, l'accomplissement du devoir tel qu'il est, comme il se présente au jour le jour, à chacun selon sa condition, le devoir d'état avec les sujétions qu'il impose, avec les sacrifices qu'il exige, simplement, généreusement, dans la foi et dans la charité. Tout le reste n'est rien qu'illusion, exaltation, rêveries, s'il n'aboutit à cela. Car il y a un pacte, nous n'avons pas à chercher le signe du véritable amour ; il est indiqué avec précision dans l'Évangile : ce n'est pas l'émoi du cœur, ni non plus les grands élans de ferveur, « *non omnis qui dicit : Domine ! Domine !* mais la soumission parfaite à la volonté de Dieu, c'est-à-dire le devoir et la vertu : *sed qui facit voluntatem Patris mei* » (Mt, VII, 21). Et Notre-Seigneur résume cela d'un mot : « Si vous m'aimez — et tout est là — faites ce que j'ai dit : *Si diligitis me, mandata mea servate* ». (J. XIV, 1.)



TABLE DES MATIÈRES

La Montée du Carmel

CH. I.	CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.	
	La doctrine du renoncement.....	3
	Les premiers pas	6
	La Méditation et l'Oraison.....	9
	Le vrai rôle de la prière.....	14
	Ceux qui sont appelés à la perfection .	17
CH. II.	LA NUIT DES SENS (<i>mortification active</i>).	
	L'union divine.....	21
	L'obstacle des passions	25
	Détachement des biens sensibles d'ordre surnaturel	29
	Rôle des consolations sensibles.....	31
	Danger d'une méprise	33, 42, 71
	L'oraison de foi.....	38, 41, 46
	La transition (signes nécessaires).....	42, 73, 143
CH. III.	LA NUIT DE L'ESPRIT (<i>purification des facultés de l'âme</i>).	
	L'action de la foi sur l'entendement...	49

Le rôle de la raison	56
Comment les vertus théologiques font la nuit dans l'esprit	58
I. <i>Purification de l'entendement</i>	62
Réserve vis-à-vis des phénomènes d'ordre surnaturel.....	66
Défiance vis-à-vis des impressions surnaturelles	71
II. <i>Purification de la Mémoire</i> : 1° Détachement des connaissances naturelles	75
2° Détachement des connaissances imaginaires surnaturelles.....	81
III. <i>Purification de la volonté</i> : 1° Détachement des biens temporels....	88
2° Détachement des biens du corps et de l'esprit	95
3° Détachement des biens sensibles...	99
4° Détachement des biens d'ordre moral	105
5° Détachement des biens surnaturels.	109

La Nuit obscure de l'âme

CH. I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

La transition de la purification active à la purification passive	119
Elle porte sur la racine même des vices capitaux	130

CH. II. LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS :	
En quoi elle consiste.....	141
Comment elle se fait.....	148
CH. III. LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ÂME :	
Elle est nécessaire	155
Elle est pénible.....	158
Elle adapte l'âme à l'union divine....	161

LES VERTUS DU CHRIST

par Henry-C. Schuyler, S. T. L.

traduit de l'anglais par F.-G. BONNASSIEUX

Chaque volume in-32 cadres rouges

- I. *Le Courage du Christ.* — Introduction. — L'étude et l'imitation du Christ. — I. Le courage dans l'action. — II. Le courage dans les souffrances morales. — III. Le courage dans les souffrances physiques. — IV. La persévérance dans le courage.
- II. *La Charité du Christ.* — Introduction. — I. La charité et les besoins du corps. — II. La charité et l'ignorance. — III. La charité et la correction fraternelle. — IV. La charité et la douleur. — V. La charité et les injures.
- III. *L'Obéissance du Christ.* — Introduction. — L'obéissance. — I. L'obéissance aux parents. — II. L'obéissance à l'autorité civile. — III. L'obéissance à Dieu.

LA BONTÉ DE JÉSUS

par le R. P. Gallerani, S. J.

traduit et adapté de l'italien par M. JARY

Un volume in-12

Titres aimables de Jésus. — Jésus pendant sa vie mortelle. — Jésus après sa Résurrection. — Jésus au Tabernacle et au ciel. — Jésus dans son sacré Cœur. — Jésus et ses amis. — Jésus législateur. — Jésus notre juge. — Du petit nombre des élus. — Incertitude sur l'état de grâce. — Des fidèles inconnus. — Des fautes quotidiennes. — Incertitude de la gloire éternelle. — Distributions de cette vie. — Les angoisses de la mort. — La bonté de Jésus modèle de la nôtre. — Conclusion.

JÉSUS VIVANT DANS LE CHRÉTIEN

par le chanoine A. Gonon,

chapelain du S. Cœur de Paray-le-Monial

Un volume in-18

Étude sur la vie surnaturelle. — Principe de la vie surnaturelle. — Nature de la vie surnaturelle. — Conduite de la vie surnaturelle. — Développement de la vie surnaturelle. — Pratique de la vie surnaturelle.

P. LETHIELLEUX, Éditeur, 10, rue Cassette, Paris-6^e

J'AURAI CONFIANCE EN DIEU

par H. Riondel, S. J.

Un volume in-32

I^{re} PARTIE. — *Du découragement.* — I. Du découragement. — II. Des funestes effets du découragement. — III, IV, V, VI, VII. Prétextes de découragement. — VIII. Des causes de découragement.

II^{re} PARTIE. — *Doctrine de confiance.* — I. De la confiance. — II, III, IV. Motifs de confiance. — V. Des qualités de la confiance. — VI. Des rapports de la confiance avec la foi et l'espérance. — VII. Les effets de la confiance.

III^{re} PARTIE. — *Pratique de la confiance.* — I. Des moyens d'acquérir et de développer en moi la vertu de confiance. — II. Je m'exercerai à la confiance quand j'aurai à demander à Dieu quelque grâce. — III. Je m'exercerai à la confiance quand je serai dans les ténèbres. — IV. Je m'exercerai à la confiance quand je sentirai le poids de mes misères. — V. Je m'exercerai à la confiance quand je serai tenté de découragement. — VI. Je m'exercerai à la confiance dans toutes les tentations en général. — VII. Je m'exercerai à la confiance après mes fautes. — VIII. Je m'exercerai à la confiance dans les entreprises difficiles.

SAINT JEAN DE LA CROIX

SA VIE — SA DOCTRINE

*Sermons donnés au Carmel de Caen en novembre 1891
à l'occasion du troisième centenaire du Saint*

par le T. R. P. Vallée, de l'ORDRE de S. DOMINIQUE

Un volume in-8^o couronne..... 4 fr.

Une retraite sous la conduite de
Saint Jean de la Croix

en union avec

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité

Par Mère **MARIE DU SAINT-SACREMENT**,
du Carmel de Mongalore (Indes)

Un vol. in-8°, de 420 pages avec *héliogravure hors texte*.

La « retraite » se compose de dix journées avec quatre méditations par jour. Des retraites spirituelles, tirées de la Vie ou des Œuvres de saint Jean de la Croix et spécialement adaptées à chacun des jours des Exercices, complètent la retraite sous la conduite du Saint. Pour donner plus d'ampleur aux états mystiques sur lesquels **saint Jean de la Croix** s'étend si longuement dans ses écrits, la série des lectures supplémentaires se termine par un extrait du cantique spirituel : *Le repos dans la nuit harmonieuse, la voix puissante et le souffle de la Brise*.

Doctrine austère, dira-t-on, mais ne lui devons-nous pas ces fleurs charmantes de sainteté dont notre siècle respire avec transport les suaves parfums ? **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus** se nourrissait avec délices des œuvres de son bienheureux Père et sa relation en est émaillée de réminiscences. De même cette perle du Carmel de France, **Elisabeth de la Trinité**, est un reflet de sa lumineuse doctrine.

Ainsi aux vivifiantes, mais âpres senteurs de la doctrine du saint, viennent se mêler le parfum de ces âmes virginales. Aux graves accents de leur Père elles joignent les notes suaves de leurs lyres harmonieuses, diversement touchées par l'Esprit-Saint.

Le Christ, vie et lumière

Commentaire spirituel de l'Évangile selon saint Jean

Par le P. A. CHOMETON, S. J.

Un vol. in-8° carré de 556 pages.

Enchassant chaque verset dans un commentaire continu, mais s'arrêtant, comme de juste, à ces paroles qui sont comme autant de « sommets lumineux », le pieux et savant auteur nous a donné d'admirables pages... Dans ce commentaire, que l'on sent avoir été vécu avant d'avoir été écrit, abondent les pages d'une singulière plénitude, qui sont d'un théologien et d'un mystique ; les analyses psychologiques délicates et nuancées, dénotant un éminent connaisseur d'âmes, tandis que citations classiques et belles images trahissent l'humaniste et le poète. Rarement livre spirituel se présente avec pareilles chances de succès.

L. JALABERT (*Les Études*).

Imp. Téqui — 3 bis, rue de la Sablière — Paris (XIV^e) — 428-7-1928.

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE

ou petite somme de Théologie ascétique et mystique

D'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin

par le R. P. MEYNARD, O. P.

Nouvelle édition 1926, revue et complétée par le R. P. GEREST, O. P.

I. Théologie ascétique. Un vol. in-12 de 576 pages et 6 tableaux dépliant.

II. Théologie mystique. Un vol. in-12 de 584 pages et 4 tableaux dépliant.

Théologie ascétique. — I. INTRODUCTION A LA VIE SPIRITUELLE. — Les principes. — Le Fondement : Notre Seigneur Jésus-Christ. — Le moteur : le Saint-Esprit. — Les artisans : Dieu et l'âme. — Les auxiliaires : la direction et la lecture spirituelle. — La Parole du Pélerin. — II. LE DÉBUT DE LA VIE SPIRITUELLE. — *La Vie Purgative.* — Les obstacles de la vie spirituelle : péchés, vices, imperfections, passions. — L'éloignement des obstacles : Les purifications actives des sens et de l'esprit. — III. LES PROGRÈS DE LA VIE SPIRITUELLE. — *Les débuts de la Vie illuminative.* — Les sources de la vie spirituelle : la grâce, les vertus, les illuminations du Saint-Esprit, les dons du Saint-Esprit, les fruits, les béatitudes. — Les grands moyens du progrès spirituel : l'Oraison, principes généraux, la prière vocale, l'oraison discursive, l'oraison affective, l'oraison de recueillement. — La Pratique du Sacrement de Pénitence. — La Communion fréquente. — La dévotion envers la Très Sainte-Vierge.

Théologie mystique. — *Plein épanouissement de la Vie illuminative et de la Vie unitive.* — I. L'UNION DE L'ÂME AVEC DIEU. — Nature et effets de cette union. — Moyens de l'augmenter. — II. ÉPREUVES OU PURIFICATIONS PASSIVES. — Les purifications passives en général. — Les purifications passives de l'esprit. — Des sens. — Principales tentations qui les accompagnent. — III. LA CONTEMPLATION INFUSE EN GÉNÉRAL. — Nature et caractères. — Principes formels éliciteurs. — Effets. — Conditions requises. — IV. LES DIVERS DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION INFUSE. — L'Oraison de recueillement passif et l'oraison de quiétude. — L'oraison d'union simple, *semi extatique.* — L'union pleine ou *extatique.* — L'union parfaite, transformante ou déifiante.

APPENDICES. — Grâces mystiques extraordinaires. — La contemplation particulière et distincte. — Court exposé des règles du discernement des esprits.

Mémorial de la Vie Spirituelle

par le R. P. Régis G. GEREST, O. P.

Gracieux volume in-18 de 416 pages.

La vie spirituelle. — Les dispositions préalables. — La vie morale ordonnée vers le surnaturel. — Les maximes fondamentales de la vie spirituelle. — Les purifications des sens et de l'esprit. — Les sources de la vie spirituelle. — Les guides de la vie spirituelle. — Les grands moyens du progrès spirituel. — L'évolution des sentiments de l'âme dans le progrès de la vie spirituelle. — Les phénomènes mystiques extraordinaires. — L'état mystique. — Table alphabétique.

MARQUÉS DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

BIBLIOGRAFÍA TERESIANA

SECCIÓN X

Libros escritos sobre Carmelitas de la Reforma Teresjana.

Número.....	3307	Precio de la obra.....	Ptas.
Estante.....	96	Precio de adquisición. »
Tabla.....	3	Valoración actual.....	»

33

.....
L
S
S
DE
.....

3307.

LANDRIEUX

SUR LES PAS

SAINTE JEAN

DE LA CROIX

