

LE PROBLÈME DE LA CONTEMPLATION UNITIVE

SUMMARIUM. — Contemplatio arcana quae animam Deo unit, de qua S. Joannes a Cruce multoties in suo opere « Subida del Monte Carmelo » se acturum promittit, sed quam de facto ibi numquam ex professo tetigit, nihilominus in Operum complexu perfecte dilucidata remansit. Doctor Mysticus non solum ejus genesis descripsit in II^o libro « Noche oscura » sed insuper in « Cantico » et in « Llana » varia ejus objecta determinavit et ejus structuram delineavit.

Les problèmes de la vie spirituelle doivent se résoudre non seulement à l'aide des principes de la théologie mais encore au moyen des données de la psychologie. Si la théologie spirituelle doit servir à la direction des âmes et leur prescrire la conduite à tenir pour arriver au sommet de la perfection, il lui faut nécessairement tenir compte de la nature particulière des divers actes humains à poser dans la conquête de la sainteté et en quelque sorte les décrire pour en donner une idée exacte. De fait, si elle veut nous indiquer la manière pratique de faire l'examen de conscience, ou nous initier à l'exercice de l'oraison mentale, tout en s'inspirant fondamentalement de la notion théologique de ces actes elle doit nécessairement se référer à l'activité psychologique de nos diverses facultés afin de coordonner leurs opérations en vue du but à atteindre. S'il existe diverses manières de s'initier à l'oraison mentale, c'est particulièrement en raison des diverses façons dont nous pouvons ordonner et faire converger nos activités psychologiques en vue d'obtenir ce contact spirituel avec Dieu, qui se nomme l'oraison mentale.

Mais si le rôle de la psychologie en théologie spirituelle est indéniable quand il s'agit d'enseigner aux âmes les actes qu'elles doivent poser en vue d'acquérir la perfection, ce rôle devient tout à fait indispensable quand il faut leur signaler et leur faire reconnaître les grâces passives qu'elles rencontreront avec plus ou moins grande probabilité sur leur chemin spirituel. Une fois qu'il ne s'agit plus de « faire », mais de

«laisser faire» et de subir, force est d'avoir une idée bien exacte de l'expérience savoureuse ou pénible qui nous attend, afin de ne pas nous méprendre sur son importance, sa valeur, son rôle, ni sur la conduite personnelle qui doit y faire suite. Comment enseigner en effet à une âme la manière de se comporter dans l'oraison de quiétude sans l'avoir aidée tout d'abord, par une description psychologique appropriée, à se rendre compte qu'elle est gratifiée de cette oraison? Comment lui indiquer la manière de profiter de la crise d'aridité qui précède ordinairement l'introduction de l'âme dans la voie contemplative sans lui avoir appris préalablement, à l'aide de critères en grand partie psychologiques, à distinguer l'aridité contemplative de ses autres formes également fréquentes chez les âmes spirituelles?

De fait, l'école carmélitaine, dans son enseignement de théologie mystique, n'a jamais négligé l'aspect psychologique des problèmes de la contemplation. On doit même affirmer que l'expérience des mystiques constitue le point de départ des études élaborées par les théologiens du Carmel qui se présentent souvent comme des analyses théologiques de cette expérience et qui recherchent ses principes et ses conditions. Il est même avéré que l'expérience concrète que ces théologiens ont particulièrement en vue est celle de leur Mère et Fondatrice sainte Thérèse de Jésus, expérience d'une richesse exceptionnelle, et mieux connue que n'importe quelle autre, grâce au don d'introspection psychologique et au talent descriptif de la Sainte. Cette remarque s'applique non seulement aux théologiens de l'école carmélitaine postérieurs à sainte Thérèse, elle se vérifie même en grande partie chez saint Jean de la Croix qui, manifestement, en bien des endroits de ses œuvres, fait allusion à des grâces mystiques dont il a connu la relation dans les écrits de la célèbre contemplative qui fut plusieurs années sous sa direction.

Chez saint Jean de la Croix nous trouvons la plus harmonieuse union entre la psychologie et la théologie. Mieux que tout autre ce prince de la science mystique nous a démontré en pratique qu'elle doit être «l'étude théologique de l'évolution de la grâce considérée dans ses conditions psychologiques».¹ Tour-à-tour le Saint se base sur l'expé-

¹ Telle est la définition de la Théologie spirituelle que nous avons proposée dans une communication faite le 7 mai 1939 à l'Académie romaine de saint Thomas. Cette communication, après avoir été publiée en un long résumé dans l'*Osservatore Romano*, fut imprimée intégralement dans la *Rivista di filosofia neoscolastica* de Milan (32 [1940] 31) et dans les *Acta Pont. Academiae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, 6 (1939-40) 59. Le P. Garrigou-Lagrange a bien voulu en dire : « C'est, croyons-nous, ce qui a été écrit de plus exact sur ce sujet... » (*Les trois âges*, Paris, 1939. Tome II, p. 847).

rience pour amorcer les problèmes théologiques et se fonde sur la théologie pour expliquer l'expérience, voire pour en déterminer les conditions nécessaires et le déroulement normal. Il faut reconnaître néanmoins que chez lui l'analyse théologique des états contemplatifs n'a été esquissée que dans ses grandes lignes. Pour expliquer les états mystiques même les plus élevés, le Saint s'est contenté de se référer communément aux vertus théologales, à la Sagesse, à la foi particulièrement « illustrée » (la fe ilustradísima). Il résulte de l'ensemble de son œuvre qu'il doit avoir eu sur la question de ces principes explicatifs des idées bien arrêtées, mais il n'a pas pris la peine de les déterminer explicitement à propos de toutes les grâces mystiques particulières. Ce que le Saint n'a pas réalisé, ses confrères et fils ont cherché à le faire ; pas toujours peut-être sur la base des principes que le Maître leur avait laissés ni dans un sens unique et avec des résultats semblables ; mais tous ont eu dans leurs analyses un point de départ identique : l'expérience des mystiques et en particulier celle de sainte Thérèse.

De ce fait, l'étude de la contemplation présente dans l'école carmélitaine un aspect particulièrement concret et, disons-le tout de suite, réalise éminemment ce caractère théologico-psychologique qui est propre à la théologie spirituelle. Pour les théologiens du Carmel, la contemplation n'est pas une notion ; c'est une forme de vie qui se déroule dans l'âme, depuis les humbles débuts d'une attention amoureuse à Dieu qui prend en elle une certaine consistance, jusqu'aux splendeurs de l'union transformante où il semble qu'un léger voile seulement sépare l'âme de la vision et des joies béatifiques. La contemplation, c'est tout cela ! Aspirer à la contemplation, être appelé à la contemplation, c'est désirer, c'est être invité à entrer dans tout ce monde de grâces divines. Pourquoi faudrait-il s'arrêter à mi-côte et ne pas arriver aux sommets une fois que Dieu nous a mis sur la voie ? La question est de savoir s'il y met tout le monde et si toutes les âmes généreuses doivent s'attendre nécessairement à voir se dérouler en elles toute la série des états que les grands mystiques ont expérimentés.

On comprend bien entendu, que même dans l'ordre mystique, il y a des grâces de privilège qu'il serait évidemment absurde et puérilement prétentieux de vouloir atteindre ; mais la contemplation aussi a son déroulement et son sommet normal, qui doit être l'aboutissement ordinaire de la voie contemplative. Prétendre nous diriger dans la vie contemplative, c'est nous orienter dans ce sens. Il est donc de souveraine importance pour la théologie spirituelle de bien connaître ce sommet, de savoir ce que l'âme y expérimente et de poser les principes explicatifs

de cette expérience : de la nature de ces principes peut dépendre toute la légitimité de l'aspiration à la conquête de ces états.

Le Docteur mystique saint Jean de la Croix nous enseignera en quoi consiste le sommet de la contemplation où il prétend nous guider ; nous lui demanderons ensuite quels sont pour lui les principes d'ordre surnaturel qui y entrent en jeu. Nous tâcherons d'éclairer ce qu'il pourrait y avoir d'indéterminé dans sa solution de la seconde question en la confrontant avec les positions des théologiens de l'école carmélitaine postérieurs au Saint. Nous allons donc nous mouvoir avec le saint Docteur sur le terrain psychologico-théologique, cherchant tout le temps à expliquer l'expérience de l'âme à l'aide des réalités surnaturelles dont l'existence et la nature nous sont garanties par la théologie, réalités surnaturelles qui ne suppriment pas nos activités naturelles mais qui les mettent sur un plan supérieur en les assainissant et en les élevant. Tel est en effet le rôle de la grâce.

Tout en reconnaissant la richesse particulière de l'expérience thérésienne, nous nous adressons plus directement à celle que saint Jean de la Croix nous offre dans ses écrits, parce que — comme nous l'avons rappelé plus haut — nous l'y retrouvons abondamment, mais tamisée de tout ce qui pouvait avoir un caractère exclusivement personnel. Sainte Thérèse en effet, même dans ses ouvrages qui comme le *Château de l'âme* semblent traiter de la vie spirituelle en général, se met sans cesse elle-même en scène dans ses descriptions des états mystiques, tout en parlant un langage impersonnel. Eminemment, pour ne pas dire exclusivement descriptive, elle ne pouvait choisir meilleur point de référence que son expérience personnelle dont le film intérieur se déroulait sous le regard de son intelligence ou de sa mémoire et qu'elle réussissait à capter avec une précision qu'admirent les psychologues de tous temps. Mais dans le cas de sainte Thérèse, que Dieu destinait à être maîtresse de toute la vie contemplative, il y eut sans doute du « privilège » personnel. On ne pourrait assurément prétendre que tout ce qu'elle a expérimenté dans les dernières Demeures du Château mystique doive se réaliser chez tous les contemplatifs parfaits. Ici nous devons nous estimer heureux que saint Jean de la Croix, avec une maîtrise qui lui est propre, ait opéré le triage et ait donné de ce fait à l'expérience qu'il nous décrit un caractère d'universalité qui manque à celle de sainte Thérèse. Il semble donc préférable de prendre comme base descriptive de notre étude de la contemplation parfaite celle que nous a laissée saint Jean de la Croix ; et c'est peut-être pour ne l'avoir pas fait et s'être attachés un peu trop exclusivement à sainte Thérèse que certains théologiens

du Carmel ont pu être inclinés à faire une part sans doute trop grande dans l'explication théologique de la contemplation à l'intervention d'éléments relevant de l'ordre extraordinaire ; question qui se posera plus loin. Mais ces remarques feront comprendre, croyons-nous, pourquoi, un peu à l'encontre de la tradition de l'école, nous avons préféré donner le pas aux descriptions de saint Jean de la Croix sur celles de sainte Thérèse de Jésus.

I

LE SOMMET DE LA CONTEMPLATION

Un texte capital du Saint va orienter toute notre recherche.² Nous le lisons dans le livre II de la *Montée du Carmel* au moment où le Docteur mystique commence à nous faire connaître les diverses grâces d'oraison plus spirituelles dont il prétend « dégager » les âmes pour les amener à la perfection de l'oraison contemplative. Il vient de parler de la possibilité de la vision intuitive de Dieu en ce monde et, tout en reconnaissant qu'elle a pu se vérifier d'une manière tout à fait transitoire en quelques privilégiés « très forts en l'Esprit de l'Eglise et la loi de Dieu »,³ le Docteur mystique donne immédiatement un coup de barre significatif en sens opposé. Ceci nous indiquera une fois pour toutes que, pour lui, ce n'est assurément pas la vision béatifique transitoirement participée qui constitue le sommet de la contemplation mystique : « Bien que ces visions de substances spirituelles ne se puissent voir nûment et clairement en cette vie avec l'entendement, elles se peuvent néanmoins sentir en la substance de l'âme, avec de très doux attouchements et embrassements, ce qui appartient aux sentiments spirituels,

² Nous donnerons du texte de saint Jean de la Croix une traduction aussi exacte que possible, nous servant en particulier de la version quasi littérale du P. Cyprien de la Nativité. Pour la *Montée* et la *Nuit* nous nous servons de la réédition de cette traduction ancienne, conformée au texte critique, publiée par le P. Lucien-Marie de S. Joseph (Paris, Desclée, 1942), nous permettant toutefois de la retoucher légèrement quand l'exactitude le demande. Pour le *Cantique* et la *Flamme* nous traduisons personnellement le texte critique en nous aidant du P. Cyprien. Pour le *Cantique* et la *Flamme*, bien que nous opinions personnellement pour l'authenticité de la seconde rédaction de l'un et de l'autre, nous nous basons directement sur le texte A qui est hors de controverse, afin de travailler sur une base absolument incontestable. Les rares fois que nous nous référons à la seconde rédaction nous ajouterons le sigle B à nos références du *Cántico* ou de la *Llama*. Nous renvoyons au texte de l'édition critique du P. Silverio de S. Teres^a, B.M.C., Burgos 1929-1931, tom. 10-13.

³ *Subida* II, 24, 3.

dont avec l'aide de Dieu nous traiterons ci-après. *Car c'est vers eux qui se dirige et s'achemine notre plume*, c'est-à-dire à la divine conjonction et union de l'âme avec la substance divine ; ce qui sera quand nous traiterons de l'intelligence mystique et confuse ou obscure dont il nous reste à parler et où nous avons à exposer comment, moyennant cette connaissance amoureuse et obscure Dieu s'unit à l'âme en un degré sublime et divin ; parce qu'en quelque manière, cette connaissance amoureuse qui est la foi, sert en cette vie pour l'union divine, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu». ⁴

Dans ce texte le Saint nous a évidemment indiqué ce qu'il retient pour le sommet substantiel de la contemplation mystique, c-à-d. de la contemplation dans laquelle se réalise l'union parfaite de l'âme avec Dieu. C'est une contemplation dans laquelle Dieu s'unit à l'âme et se révèle à elle grâce à de « très doux attouchements et embrassements » opérés dans « la substance de l'âme » ; ceux-ci prennent en elle la forme de « sentiments spirituels » qui, nous le verrons plus avant, illuminent à leur tour l'intelligence, et lui font connaître savoureusement Dieu en une « connaissance amoureuse et obscure » en une « intelligence mystique et confuse ou obscure ». C'est une contemplation qui comprend à la fois le « sentiment spirituel » et la « connaissance amoureuse et obscure ».

Après nous l'avoir ainsi sommairement décrite, le Saint nous en indique aussi globalement le principe en nous disant « qu'elle est la foi », c.-à-d. que la lumière qui la produit est la lumière de la foi. Le parallélisme avec la vision béatifique est tout à fait révélateur à ce sujet. Le « moyen » pour la « claire vision de Dieu » est « la lumière de gloire » ; la « connaissance amoureuse obscure » moyennant laquelle Dieu s'unit à l'âme en cette vie « en un degré sublime et divin » est produite par la « foi ».

Entendez toutefois : la foi accompagnée d'autres éléments surnaturels qui servent à l'illuminer. Ici aucun doute n'est possible, et à un des endroits classiques de son œuvre, que nous analyserons plus tard, où le Saint, parlant de la contemplation unitive, reprend le parallélisme avec la vision béatifique, il écrit : « ce qui est en l'autre vie par la lumière de gloire et en celle-ci par le moyen de la foi très illuminée ». ⁵

Cette contemplation unitive est pour le Docteur mystique le sujet cher entre tous et vers lequel « se dirige et s'achemine sa plume » ; c'est en effet le terme de la voie contemplative où se réalise parfaitement

⁴ *Subida* II, 24, 4.

⁵ *Llama*, 3, 70.

l'union de l'âme avec Dieu. Ce n'est pas l'unique endroit où le Docteur mystique nous annonce son intention de nous en exposer la nature ; à bien des reprises au contraire, tout le long de la *Montée du Carmel* il nous a réaffirmé son intention. Aussi est-il d'autant plus décevant de voir s'achever la *Montée* ou plutôt de la trouver interrompue avant qu'il n'ait abordé le sujet pour lequel il nous avait inspiré tant d'intérêt. Demeurons-nous privés pour autant de la doctrine du Saint sur ce thème intéressant ? Quoi qu'on ait pu dire,⁶ ce n'est pas le cas et nous espérons le montrer clairement dans ce travail.

Mais recueillons d'abord les diverses promesses du Saint : elles serviront à nous orienter avec certitude dans notre recherche de sa doctrine sur la contemplation parfaite unitive. Au risque d'alourdir notre exposé nous allons multiplier nos citations ; on nous le pardonnera : nous voulons donner l'évidence de travailler sur une base documentaire abondante et solide et non sur quelques rares ou vagues allusions. D'ailleurs ce travail n'a aucune prétention littéraire ; il voudrait seulement contribuer quelque peu à l'étude scientifique de la contemplation.

* * *

Une première fois le Docteur mystique fait mention de la contemplation qui nous occupe dans le chapitre de la *Montée* qui classifie les grâces contemplatives intellectuelles, pour la distinguer de toutes les grâces d'ordre purement spirituel qui ont une forme « distincte ou particulière » et pour nous indiquer que nous aurons à renoncer à celles-ci en faveur de celle-là : « Les (connaissances) spirituelles sont... en deux manières : les unes sont distinctes et particulières ; l'autre est confuse, obscure et générale. En les distinctes et particulières, il y entre quatre manières... l'intelligence obscure et générale consiste en une seule, à savoir la contemplation qui se donne en foi. C'est en elle qu'il faut mettre l'âme, l'acheminant à elle à travers toutes les autres, à commencer par les premières et les dépouillant d'elles ».⁷

Le Saint nous affirme donc l'unité de cette connaissance obscure et générale ; elle « consiste en une seule » nous dit-il. Ce qui ne l'empêchera pas d'y distinguer plusieurs étapes, comme nous le verrons plus loin ; et dès l'abord elle nous apparaît comme un terme où il faut me-

⁶ BARUZI JEAN, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 15.

⁷ *Subida* II, 10, 4.

ner l'âme : « C'est en elle qu'il faut mettre l'âme, l'acheminant à elle à travers toutes les autres ». Le « terme » néanmoins se trouvera dans la pleine perfection de cette connaissance obscure ; s'il y a lieu d'y distinguer des étapes, il faudra, pour la posséder pleinement, franchir celles qui la réalisent imparfaitement.

Tandis qu'il enseigne, quelques chapitres plus loin, à passer au moment opportun de la méditation à la contemplation, le Docteur mystique nous signale que déjà dans la contemplation initiale commence cette connaissance amoureuse obscure ; ce n'est toutefois pas encore le moment d'en parler *ex professo*. A propos du troisième « signe » que le contemplatif doit reconnaître en soi pour pouvoir abandonner la méditation, le Saint écrit : « Que le troisième signe est convenable et nécessaire pour pouvoir quitter la méditation, c.-à-d. la connaissance et attention générale et amoureuse en Dieu, je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en dire rien ici, vu que à propos du premier signe on en a donné à entendre quelque chose et que nous devons en traiter expressément après *quand nous parlerons de cette connaissance générale et confuse en son lieu*, ce qui sera après toutes les appréhensions particulières de l'entendement ».⁸ Nous voilà donc fixés, en quelque mesure au moins, sur l'endroit où le Saint en parlera : après avoir traité « de toutes les appréhensions particulières de l'entendement ». Nous savons que le livre II de la *Montée* se termine par l'examen de la quatrième forme d'appréhensions distinctes que le Saint a désignée sous le vocable global de « sentiments spirituels » ; il faudra donc chercher plus loin l'exposé de la contemplation obscure unitive. Mais le chapitre qui nous occupe ne s'achèvera pas sans qu'un nouveau renvoi nous fasse entrevoir toute l'importance de la matière : « De cette divine connaissance il y a beaucoup à dire, tant d'elle en soi que des effets qu'elle opère dans les contemplatifs. Nous remettons tout cela en son lieu propre ».⁹

Le texte capital du ch. 24, cité au début de notre enquête (le premier où après le chap. 14 il est fait nouvellement allusion à la connaissance obscure et amoureuse « dont il nous reste à traiter »), la rattache aux « sentiments spirituels » et nous verrons plus loin que les « sentiments spirituels » appartiennent plutôt à la volonté qu'à l'intelligence. Si le Saint a fait des « sentiments spirituels distincts » une catégorie des *connaissances* distinctes, ce n'est pas tant pour eux-mêmes que parce qu'une connaissance les accompagne et en dérive. Voilà pourquoi le

⁸ *Subida* II, 14, 6.

⁹ *Subida* II, 14, 14.

Saint pourra achever son étude sur les diverses grâces de connaissance sans croire le moment venu de traiter ex professo de la connaissance amoureuse obscure.

Le chap. 26 qui parle « des intelligences de vérités nues en l'entendement » nous met pourtant en face d'éléments qui au moins en quelque sorte appartiennent au fameux « sujet à traiter en son lieu ». S'agit-il de telles vérités qui ont pour objet le Créateur, elles « ne sont jamais de choses particulières, vu qu'elles sont touchant le souverain Principe ; c'est pourquoi on ne peut les dire en particulier ». ¹⁰ Mais évidemment elles appartiennent à la contemplation unitive : « il n'y a que l'âme qui arrive à l'union de Dieu qui puisse avoir ces hautes connaissances, parce qu'elles-mêmes sont l'union même, attendu que les avoir consiste en un certain attouchement qui se fait de l'âme en la divinité, et partant Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte ». ¹¹

Tout ceci nous rapproche singulièrement de ces « très doux attouchements et embrassements » qui « appartiennent aux sentiments spirituels » qui au ch. 24 servaient à caractériser dans sa perfection la connaissance amoureuse obscure « dont il reste à parler » et qui constitue « la divine conjonction et l'union de l'âme avec la substance divine ». Remarquons encore que ces « intelligences » de vérités nues touchant le Créateur unissent elles aussi le « sentiment » et la « connaissance » : « Ce sont des connaissances de Dieu même et délectation de Dieu même... Car ces connaissances arrivent directement au sujet de Dieu, en ayant un sentiment très profond de quelque attribut divin... et toutes les fois qu'on le sent, la chose même qu'elle sent s'imprime (littéralement : se colle) dans l'âme ». ¹² Nous verrons plus loin comment cette impression conservée dans l'âme provoque de profitables réveils de mémoire.

Ne faudrait-il pas identifier ces « intelligences de vérités nues » avec la contemplation unitive ? Le Saint nous dit en effet à leur sujet : « elles-mêmes sont l'union même ». Mais un pas plus loin il précise : « Je ne dis pas qu'il faille se comporter en celles-ci négativement comme en les autres appréhensions, parce que, comme nous l'avons dit, elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme ». ¹³ Il ne s'agit donc pas proprement du constitutif même de l'union, mais d'un élément qui lui appartient et dont la structure, nous le verrons plus loin, est bien ap-

¹⁰ *Subida*, II, 26, 5.

¹¹ *Subida* II, 26, 5.

¹² *Subida* II, 26, 3.

¹³ *Subida* II, 26, 10.

parentée à celle de l'union même. En tout cas les « intelligences de vérités nues touchant le Créateur » sont-elles du domaine de l'union et appartiennent-elles de l'une ou de l'autre façon à la contemplation unitive.

Le chap. 32 qui traite des « sentiments spirituels » pourrait sembler l'endroit approprié pour parler enfin de la connaissance amoureuse obscure, puisqu'il est dit dans notre texte capital qu'elle « appartient aux sentiments spirituels dont avec l'aide de Dieu nous traiterons ci-après » ; mais le nt s'y Sairestreint expressément aux « sentiments spirituel *distincts* » qui se rattachent aux « appréhensions *distinctes* de l'entendement » opposés, dans la classification générale du ch. 10, à la connaissance « confuse, obscure et générale ». Remarquons toutefois qu'une des deux catégories de sentiments que le Saint y distingue regarde ceux qui se produisent « dans la substance de l'âme »¹⁴ et qui eux aussi ont une structure semblable à celle des « intelligences des vérités nues » dont ils ne semblent guère distants : « Ces sentiments, en tant qu'ils sont seulement sentiments n'appartiennent pas à l'entendement mais à la volonté ; c'est pourquoi je ne traite pas expressément d'eux ici, le remettant au traité de la nuit et de la purgation de la volonté en ses affections, ce qui sera au troisième livre qui suit. Mais parce que souvent et le plus grand nombre de fois il redonde d'eux en l'entendement appréhension et connaissance et intelligence, pour cette fin seule il convenait d'en faire ici mention ».¹⁵ Il semble évident qu'eux aussi ne seront pas fort distants de la connaissance amoureuse obscure ; mais entretemps nous voilà fixés sur l'endroit où il faut nous attendre à la voir examinée ex professo ; ce sera dans le traité de l'abnégation de la volonté qui se trouve effectivement au livre III de la *Montée*.

Avant d'aborder toutefois la nuit de la volonté, ce livre III traite de celle de la mémoire et l'exposé ne s'achève pas sans une nouvelle allusion au fameux « sujet à traiter ». Au chap. 14 le Saint examine l'usage qu'il faut faire du « souvenir » des « appréhensions spirituelles touchant le Créateur » et il répète à leur sujet qu'elles « sont des touches et sentiments d'union de Dieu où nous acheminons l'âme ».¹⁶ C'est nous répéter encore que ces appréhensions appartiennent à l'union contemplative « vers où se dirige et s'achemine notre plume ».

Quand dans le traité du dépouillement de la volonté le Saint arrive

¹⁴ *Subida* II, 32, 2.

¹⁵ *Subida* II, 32, 3.

¹⁶ *Subida* III, 14, 2.

finalement à l'examen de son attitude vis-à-vis des biens spirituels, le moment semble définitivement arrivé de toucher la brûlante question. Mais voici qu'on nous amène une division de ces biens spirituels qui va faire reculer encore indéfiniment le sujet impatientement attendu : « je dis qu'il y a deux sortes de biens spirituels : les uns savoureux, les autres pénibles. Et chacun de ces genres est encore en deux manières ; parce que des savoureux il y en a qui sont de choses claires, qui s'entendent distinctement, et d'autres qui ne s'entendent clairement ni distinctement. Des pénibles aussi, les uns sont de choses claires et distinctes et les autres sont de choses confuses et obscures... Or les biens pénibles laissés à part pour après, puisqu'ils appartiennent à la nuit passive, où nous aurons à en parler, et laissant aussi les savoureux que nous avons dit être de choses confuses et non distinctes, *pour en traiter à la fin*, parce qu'ils appartiennent à la connaissance générale, confuse, amoureuse, où se fait l'union de l'âme avec Dieu, laquelle nous avons laissée au livre second, lorsque nous avons fait la division des appréhensions de l'intelligence, *remettant d'en traiter à la fin*, nous parlerons maintenant ici de ces biens savoureux qui sont de choses claires et distinctes ». ¹⁷ Nous voilà bien fixés cette fois : le Saint compte parler de cette fameuse connaissance obscure amoureuse où s'accomplit l'union contemplative, *à la fin de son traité*. Malheureusement celui-ci s'arrête bien avant que les multiples biens spirituels savoureux et distincts aient été examinés. Le Saint en avait distingué quatre catégories et à peine a-t-il commencé à parler de la seconde que l'ouvrage s'interrompt inachevé.

Faut-il donc renoncer définitivement à entendre le Docteur mystique exposer la nature de la contemplation unitive ?

Le sacrifice serait bien grand ; mais heureusement le Saint ne nous l'a pas imposé. Il ne nous a pas donné le traité systématique que tant de fois dans la *Montée* il nous faisait espérer ; mais désireux comme il l'était de nous enseigner la contemplation unitive, il n'aurait pu laisser inachevée la *Montée* où il devait en traiter pour écrire d'autres ouvrages s'il n'y avait trouvé l'occasion de nous parler de ce qui l'intéressait avant tout. De fait, il a abandonné la composition de la *Montée* pour aborder celle de la *Nuit obscure*. Il a laissé encore inachevée celle-ci — estimant avoir dit tout le principal ¹⁸ — pour achever son *Cantique spirituel* et

¹⁷ *Subida* III, 33, 1.

¹⁸ *Noche* II, 22, 2.

écrire le Commentaire de la *Flamme*. Mais dans la *Nuit obscure* il a exposé tout au long du traité comment se forme dans l'âme la contemplation unitive ; et dans le *Cantique* et la *Flamme* il nous l'a décrite dans sa substance et dans ses développements. Que faut-il de plus ? Il est seulement nécessaire de démontrer cette assertion.

Reprenons la *Montée* ; elle contient elle aussi, nous l'avons vu en passant, des éléments appartenant à la contemplation unitive et de précieux renseignements concernant la genèse et le développement de la connaissance amoureuse générale qui en est le germe.

Nous ne croyons pas que ce soit le cas de revenir encore sur le sujet mainte fois étudié du passage de la méditation à la contemplation de foi obscure et amoureuse considérée dans son stade initial. Je veux seulement insister sur deux points : manifestement pour le Saint cette contemplation naissante est l'embryon de la contemplation unitive ; en second lieu, il y a lieu d'y distinguer divers degrés ou étapes de développement.

Le Docteur mystique a évidemment rattaché cette contemplation naissante à la contemplation unitive puisqu'il indique comme lieu propre pour en traiter ce même endroit où il entend parler de la contemplation où se réalise l'union de l'âme avec Dieu. Il n'a pas cru opportun de s'attarder à l'exposé du troisième signe indiquant le moment du passage à la contemplation et qui consiste dans le fait que l'âme « prend plaisir d'être seule avec attention amoureuse en Dieu, sans considération particulière, en paix intérieure, quiétude et repos »¹⁹ — précisément parce que « nous devons en traiter expressément après, quand nous parlerons de cette connaissance générale et confuse *en son lieu*, ce qui sera après toutes les appréhensions particulières de l'entendement ».²⁰ Et nous lui avons entendu répéter que là il traitera de la contemplation unitive. Il avait d'ailleurs affirmé cette « unité » dès le chapitre où il organisait la classification des grâces de connaissance ; il y écrivait en effet : « L'intelligence obscure et générale consiste en une seule, à savoir la contemplation qui se donne en foi ».²¹ La contemplation unitive est la plénitude de la grâce contemplative qui commence au moment où l'âme est détachée de la méditation.

Entre temps le Saint nous en énumère divers degrés, après nous

¹⁹ *Subida* II, 13, 4.

²⁰ *Subida* II, 14, 6.

²¹ *Subida* II, 10, 4.

avoir expliqué la raison qui la rend peu perceptible au point que parfois « l'âme encore qu'elle y soit employée ne la voit ni la sent ».

« Ceci arrive surtout, explique le Saint, quand nous disons qu'elle est en soi plus claire, plus pure et plus simple : et elle l'est lorsqu'elle investit l'âme étant plus nette et plus éloignée d'autres intelligences ou connaissances particulières où pourrait s'attacher l'entendement ou le sens... C'est la cause pourquoi tant plus elle est pure, parfaite et simple, moins l'entendement la sent et plus elle lui paraît obscure ». ²² Evidemment il s'agit ici d'une connaissance qui ne suit pas la voie des sens ; et c'est précisément ce qui lui permet d'être « pure » ou « libérée » de connaissances particulières comme sont toutes celles qui nous viennent par les sens. Nous verrons plus avant que son origine se trouve dans l'expérience amoureuse de l'âme, laquelle pourtant ne se fait pas toujours également sentir et ne tombe pas nécessairement sous la conscience réfléchie. Une connaissance de ce genre dépayse notre intelligence habituée à se mouvoir dans les concepts distincts œuvrés sur les données sensibles ; naturellement parlant, c.-à-d. au point de vue de ses procédés habituels, elle n'y voit pas clair. Ce qui n'empêche pas que dans son genre propre la perfection de cette connaissance croisse en proportion de son dégagement de toute forme d'origine sensible ; mais cela même accentue son caractère obscur ou ténébreux pour l'intelligence naturelle. Revenant sur son caractère plus ou moins prononcé d'imperceptibilité, le Saint conclut : « Cette connaissance générale et lumière dont nous parlons s'insinue d'une manière si pure et si simple et si dépouillée et éloignée de toutes les formes intelligibles qui sont les objets de l'entendement que celui-ci ne la sent ni n'arrive à l'apercevoir ». ²³

Et voici en ordre décroissant divers degrés d'obscurité que peut présenter cette connaissance qui donne si peu de prise à l'intelligence naturelle :

« Parfois, — et c'est le cas quand elle est plus pure, — elle produit des ténèbres (dans l'entendement) parce qu'elle l'éloigne de ses lumières ordinaires de formes et d'images, et alors il sent et aperçoit bien les ténèbres ». ²⁴

C'est le cas suprême, où la lumière contemplative envahit toute l'âme ; car « quand cette divine lumière n'envahit pas l'âme avec tant de force,

²² *Subida* II, 14, 10.

²³ *Subida* II, 14, 9.

²⁴ *Subida* II, 14, 10.

elle ne sent point de ténèbres, ne voit point de lumière et n'appréhende chose qu'elle sache ni deçà ni delà : et partant l'âme demeure parfois comme dans un grand oubli, de sorte qu'elle ne saurait dire où elle était, ni ce qui s'est fait, et il ne lui semble pas qu'aucun temps se soit passé en elle ». ²⁵

Un tel « oubli » de tout dénote encore une contemplation bien dégagée de toute forme particulière mais moins impétueuse que la précédente ; et c'est ce qui atténue le sentiment d'obscurité et de compression en quelque sorte de la faculté naturelle de connaître qui donnait dans le premier cas une espèce de sensation de ténèbres.

Il y a pourtant un degré moins élevé encore : « On ne doit pas entendre que cette connaissance doive causer nécessairement cet oubli pour être telle que nous disons ici. Parce que cela arrive seulement quand Dieu abstrait l'âme de l'exercice de toutes les puissances naturelles — ce qui arrive le moins souvent — parce que cette connaissance n'occupe pas toujours l'âme entière. Et afin qu'il suffise au cas que nous traitons, c'est assez que l'entendement soit abstrait de toute connaissance particulière, soit temporelle, soit spirituelle, et que la volonté n'ait envie de penser ni aux unes ni aux autres (comme il a été dit) parce qu'alors c'est le signe que l'âme est occupée ». ²⁶

L'obscurité et l'imperceptibilité de la connaissance contemplative dérivent donc de sa pureté, de son dégagement des formes intellectuelles particulières qui viennent des sens et elles croissent avec elle. Cette imperceptibilité toutefois regarde ses conditions intellectuelles et peut être corrigée par ce que l'âme souvent expérimente en même temps dans la volonté : « Quand (cette connaissance) se communique conjointement à la volonté, ce qui est presque toujours, peu ou beaucoup, l'âme ne laisse pas d'entendre, si elle veut y regarder, qu'elle est employée et occupée en cette connaissance, pour autant qu'elle s'y sent avec une saveur d'amour, sans savoir ni entendre particulièrement ce qu'elle aime ». ²⁷ Nous verrons plus avant que c'est le propre de la connaissance mystique d'occuper à la fois l'intelligence et la volonté, mais pas toujours l'une et l'autre dans la même mesure ; pourtant, quand l'expérience de la volonté se fait sentir, immédiatement l'âme se sent occupée de celui qu'elle goûte, bien qu'elle ne se fasse de lui aucune idée distincte.

Il nous faut conclure que les pages de la *Montée* où le Docteur mys-

²⁵ *Subida* II, 14, 10.

²⁶ *Subida* II, 14, 12.

²⁷ *Subida* II, 14, 12.

tique nous a décrit la genèse de la contemplation initiale nous ont déjà pas mal documentés sur la nature et les degrés de la connaissance amoureuse générale qui devait faire l'objet d'un exposé systématique qui malheureusement nous manque. Mais d'autres endroits encore des écrits du Saint vont nous permettre d'y suppléer.

Dans le traité de la *Nuit obscure* nous ne croyons plus nécessaire de revenir sur le livre premier où, traitant de la nuit du sens, le Saint nous a décrit la première formation de la connaissance contemplative de l'âme à travers une crise caractéristique d'aridité. Qu'il nous suffise de répéter que ces pages sont le complément de celles qui au livre second de la *Montée* décrivaient le passage de la méditation à la contemplation. Elles servent donc à parfaire la connaissance de la contemplation obscure initiale ; et si nous ajoutons à ce double exposé celui que nous offre sur le même sujet la longue digression faite par le Saint au beau milieu de la Strophe III de la *Flamme* pour revenir encore sur l'introduction de l'âme dans l'oraison contemplative, nous devons conclure que nous sommes parfaitement renseignés sur le stade initial de la connaissance amoureuse obscure.

Mais pouvons-nous en dire autant de ses stades ultérieurs et particulièrement de celui de la contemplation unitive que le Saint avait particulièrement en vue dans sa promesse souvent répétée ?

De toute évidence dans le second livre de la *Nuit obscure* le Saint nous a décrit la *genèse de la contemplation unitive*, et forcément, en nous faisant assister à son élaboration et sa naissance, il a dû faire entrevoir ou esquisser en bien des endroits la nature du terme où cette élaboration conduit.

L'assertion centrale de tout le livre second de la *Nuit obscure* et qui nous donne la clé de l'énigme constituée par le mystérieux et pénible état de l'âme longuement décrit par le Saint en des pages du plus prenant réalisme, nous met directement en face d'une contemplation : « Le Seigneur opère tout cela en elle au moyen d'une pure et obscure contemplation ».²⁸ Cette contemplation, c'est la contemplation unitive « en formation ».

Dès le début de son exposé le Saint nous affirme nettement qu'il s'agit de la contemplation qui prépare l'union d'amour : « Cette nuit obscure est une influence de Dieu en l'âme, qui la purge de ses ignorances et de ses imperfections... laquelle influence les contemplatifs

²⁸ *Noche* II, 3, 3.

appellent contemplation infuse ou holéogie mystique : où Dieu enseigne l'âme en secret et l'instruit en perfection d'amour, sans qu'elle fasse rien ni ne sache comment est cette contemplation infuse. Parce que c'est une sagesse de Dieu amoureuse, c'est Dieu qui fait les principaux effets de l'âme, car, en la purgeant et illuminant, *elle la dispose pour l'union d'amour avec Dieu*.²⁹

Et le Saint de justifier longuement comment la lumière contemplative peut devenir pour l'âme ténèbres et tourment.

Déjà dans la *Montée* le Saint nous avait expliqué comment à son stade supérieur la contemplation de foi amoureuse devenait ténébreuse, au point de faire sentir à l'âme les ténèbres, mais en cet endroit il s'en rapportait à l'absence en elle de toute forme distincte ; ici au contraire, la raison en est indiquée tout d'abord dans la disproportion entre l'objet divin que la lumière contemplative doit présenter à l'esprit et l'état d'une âme non encore purifiée. Ceci aura pour effet de concentrer le regard de l'âme illuminée par la lumière infuse sur ses propres misères plutôt que sur l'objet divin et de plonger par le fait même l'esprit dans la connaissance la plus déprimante de sa propre indignité qui la sépare de Dieu. La contemplation donne donc à l'âme un sens d'éloignement de Dieu qui ne pourra être corrigé que lorsque la lumière contemplative, après avoir purifié l'âme et enlevé en conséquence la disproportion signalée, reportera de nouveau son regard sur Dieu.

Écoutons le Saint nous affirmer cette disproportion entre Dieu et l'âme non purifiée : « Tant plus les choses divines sont claires et manifestes en elles-mêmes, tant plus elles sont naturellement obscures et cachées à l'âme ; de même que tant plus la lumière est claire, tant plus elle aveugle et offusque la prunelle du hibou, et plus on regarde le soleil à plein, plus il cause de ténèbres et prive la puissance vivise, l'excédant à cause de sa faiblesse. D'où vient que, quand cette lumière divine de contemplation rayonne *dans l'âme qui n'est pas encore totalement illustrée*, elle lui fait des ténèbres spirituelles ; parce que non seulement elle l'excède, mais aussi parce qu'elle l'obscurcit et la prive de son intelligence naturelle ». ³⁰ On pourrait voir dans la dernière incise du texte cité un retour sur le motif d'obscurité exposé dans la *Montée* et qui s'ajouterait à l'éminence de l'objet ; mais c'est bien sur la disproportion que le Saint semble insister : « C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques appellent cette contemplation infuse : rayon de téné-

²⁹ *Noche II, 5, 1.*

³⁰ *Noche II, 5, 3.*

bres — à savoir pour l'âme qui n'est illustrée et purgée — parce que de sa grande lumière surnaturelle est vaincue la force naturelle intellectuelle dont elle demeure privée ». ³¹

Quand l'âme sera purifiée, la contemplation tout en restant ténébreuse pour le motif rappelé dans la *Montée* (c.-à-d. en raison de l'absence des formes naturelles et distinctes venues à l'esprit par la voie des sens), perdra néanmoins cette autre raison d'obscurité et aussi de tourments causée par l'improportion ci-dessus signalée. Alors le Saint ne l'appellera plus une « nuit obscure » mais une « nuit sereine ». ³²

Pour le moment, en des pages prenantes, il nous décrit le contraste pénible expérimenté par l'âme entre les qualités de la lumière qui l'envahit et ses propres misères sur lesquelles celle-ci se projette pour les lui dévoiler. Il nous fait entrevoir entre temps ce que sera la contemplation parfaite devenue unitive. La lumière divine est « claire et pure » (c.-à-d.) déagée de toute forme sensible — elle envahit l'âme avec une force qui à l'âme encore faible paraît impétueuse et écrasante — elle a un mode divin qui contraste avec ses pensées et sentiments humains si étriés et mesquins — elle est pleine de majesté et de grandeur. ³³ Ce contraste donne tant de relief aux misères de l'âme qui s'y voit plongée totalement que celle-ci se sent nécessairement abominable aux yeux de Dieu, rejetée de Lui et réduite à rien. ³⁴ En un raccourci saisissant le Saint nous décrit pour finir cet anéantissement de l'âme : « Ce divin rayon de contemplation... envahissant l'âme avec sa lumière divine... excède la lumière naturelle de l'âme et pour cela il l'obscurcit et la prive de toutes les appréhensions et affections naturelles qu'elle appréhendait auparavant moyennant la lumière naturelle et ainsi il la laisse non seulement obscure mais aussi vide selon les puissances et appétits ». ³⁵

Mais ce vide est appelé à être comblé et cette obscurité à faire place à la lumière, qui n'est autre que la contemplation unitive. Et le Saint d'esquisser une sorte de transformation intellectuelle expérimentée par l'âme et qui est le résultat de l'introduction progressive en elle de la lumière contemplative : « Cette nuit va tirant l'esprit de son ordinaire et commun sentiment des choses, pour l'élever au sens divin qui est étrange et éloigné de toute manière humaine. Il semble ici à l'âme

³¹ *Noche II*, 5, 3.

³² *Cántico*, 38, 9 et 10.

³³ *Noche II*, 5 et 6.

³⁴ *Noche II*, 6, 2.

³⁵ *Noche II*, 8, 4.

qu'elle marche hors de soi dans les peines. D'autres fois elle pense si c'est un enchantement ce qui se passe en elle ou une stupidité d'esprit, et va s'émerveillant des choses qu'elle voit et entend, qui lui semblent être de fort loin et étrangères, lesquelles sont néanmoins les mêmes qu'elle avait coutume de traiter. La cause de cela est que l'âme s'en va désormais s'écartant et éloignant du commun sens et connaissance des choses, afin qu'étant anéantie en celle-ci elle demeure informée en la divine, qui est plus de l'autre vie que de la présente». ³⁶ La transformation de la connaissance que l'âme expérimente ne regarde donc pas seulement Dieu, mais aussi les créatures ; nous aurons à y revenir plus tard.

Mais voici que le Docteur mystique, qui jusqu'ici s'est occupé principalement de l'aspect intellectuel de la contemplation purgative, aspect où se manifeste spécialement son caractère obscur et ténébreux, s'attarde à présent à considérer son aspect affectif. Cet aspect en effet ne peut faire défaut ; le Saint l'affirme expressément : « Cette nuit de contemplation est composée de lumière divine et d'amour ». ³⁷ Et encore : « Jamais Dieu ne donne de sagesse mystique sans amour puisque c'est l'amour même qui la communique... Cette obscure contemplation verse conjointement en l'âme amour et sagesse ». ³⁸ Pas toujours néanmoins dans la même mesure car selon la disposition divine « cette lumière amoureuse... frappe parfois davantage en la volonté la rendant ardente et amoureuse laissant l'entendement en obscurité sans frapper en lui avec la lumière ; ... d'autres fois l'envahissant de sa lumière elle donne de l'intelligence laissant la volonté sèche... et cela est l'œuvre du Seigneur qui verse comme il lui plaît ». ³⁹ Mais quoi qu'il en soit de ces alternatives, l'amour ne peut faire défaut, car il est à la racine de la connaissance mystique : « c'est l'amour même qui la communique ».

Il s'agit néanmoins d'un amour spécial que le Saint caractérise en l'appelant *passif* et c'est cet amour *passif* qui finalement devient *unitif* et donne ainsi naissance à la contemplation unitive. Examinons ceci de plus près.

Le Saint qui nous a déclaré que « le feu d'amour... va s'allumant en l'âme en cette nuit de contemplation pénible » a pris la peine de nous en déclarer la nature. C'est « une inflammation d'amour en l'esprit

³⁶ *Noche II*, 9, 5.

³⁷ *Noche II*, 12, 7.

³⁸ *Noche II*, 12, 2.

³⁹ *Noche II*, 13, 7.

où l'âme, au milieu de ces oppressions obscures, se sent blessée vivement et d'une façon pénétrante d'un fort amour divin, en un certain sentiment et conjecture de Dieu, encore que ce soit sans entendre aucune chose particulière, attendu que... l'entendement est en obscurité». ⁴⁰

L'âme se sent enflammée d'amour et la présence de cet amour lui donne un certain sentiment de présence de Dieu, ou plutôt une espèce de conjecture de la présence divine opérante; en d'autres mots: de son expérience amoureuse naît une certaine connaissance de Dieu en quelque sorte présent, bien que ce soit sans aucune idée distincte. Mais retournons à l'amour qui est à l'origine de cette connaissance; le Saint nous dira que c'est un amour infus et passif: « Ici l'esprit se sent vivement passionné d'amour, parce que cette inflammation produit la passion d'amour. Car cet amour étant infus, il est plus passif qu'actif, et ainsi il engendre en l'âme une forte passion d'amour. Cet amour tient déjà quelque chose de l'union avec Dieu; ainsi donc il participe quelque chose de ses propriétés, lesquelles sont plus actions de Dieu que de l'âme elle-même et sont reçues en elle passivement, bien que l'âme pour sa part donne son consentement; mais... l'inflammation... seul l'amour de Dieu qui va s'unissant à elle l'allume». ⁴¹

Nous voilà bien dans la ligne de l'amour unitif puisque cet amour « tient déjà quelque chose de l'union avec Dieu » et donc aussi dans la ligne de la contemplation unitive puisque celle-ci sera unitive en raison de l'amour: « car seul l'amour est ce qui unit et joint l'âme avec Dieu ». ⁴² Recueillons donc précieusement ce que le Docteur mystique nous enseigne sur la nature de cet amour passif. Où est son siège dans l'âme et celle-ci peut-elle se le procurer de son libre choix? « Cet amour passif ne frappe pas ici directement en la volonté; car la volonté est libre, et cette inflammation est davantage passion d'amour qu'acte libre de la volonté; cette chaleur d'amour frappe dans la substance de l'âme et meut ainsi passivement les affections. C'est pourquoi cette inflammation s'appelle plutôt passion d'amour qu'acte libre de la volonté, lequel se nomme acte de volonté en tant qu'il est libre. Mais attendu que ces passions et ces affections se réduisent à la volonté, on dit pour cela que si l'âme est passionnée de quelque affection, *la volonté est, et c'est la vérité*. Car de cette manière la volonté est captive et perd sa liberté, en sorte que l'impétuosité et la force de la passion l'entraîne derrière soi. Aussi, pouvons-nous bien dire que cette inflammation

⁴⁰ Noche II, II, 1.

⁴¹ Noche II, II, 2.

⁴² Noche II, 18, 5.

d'amour est en la volonté, c.-à-d. enflamme l'appétit de la volonté, et ainsi elle s'appelle, comme nous l'avons dit, plutôt passion d'amour qu'œuvre libre de la volonté». ⁴³ Ce passage que les éditions anciennes avaient supprimé et que seule l'édition critique nous a restitué constitue, malgré une certaine imprécision de langage, une précieuse mise au point de la nature particulière de l'amour passif. Celui-ci réside dans la volonté, mais il ne procède pas de son libre choix, il surgit en elle venant du fond (de la substance) de l'âme et envahit la volonté qu'il entraîne, sans toutefois la nécessiter ou la violenter, car le Saint l'a dit expressément plus haut : « l'âme pour sa part donne son consentement ». ⁴⁴ Il n'est donc pas une œuvre de son libre choix, il lui est communiqué, infus, passivement. Il ne faut donc pas l'attribuer à la volonté en tant que faculté de libre élection, mais seulement à la volonté en tant que siège de nos mouvements affectifs ; il a son origine non pas dans une libre détermination de la volonté ; celle-ci le sent surgir en elle de son fond et elle y donne son consentement : elle se laisse entraîner de plein gré.

A propos de la première nuit passive, celle des sens, caractérisée par la crise d'aridité qui introduit l'âme dans la contemplation initiale, le Saint avait parlé également d'une inflammation d'amour qui finalement produisait une soif d'amour ; ⁴⁵ il a pris la peine néanmoins de la distinguer nettement de celle qui nous occupe présentement : « Laquelle inflammation, bien qu'elle soit en certaine manière comme celle que nous avons dite ci-devant, qui se passe *en la partie sensitive* de l'âme — néanmoins, en quelque manière, il y a autant de différence de celle-là à celle dont on traite maintenant, qu'il y en a de l'âme au corps et de la partie spirituelle à la sensible ». ⁴⁶ Et plus loin encore : « Cette inflammation et soif d'amour, pour être ici maintenant de l'esprit est très différente de l'autre que nous avons dite en la nuit du sens. Car, encore qu'ici le sens prenne aussi sa part... néanmoins la racine et le vif de la soif d'amour se sent en la partie supérieure de l'âme, c.-à-d. en l'esprit, sentant et entendant tellement ce qu'il sent et le défaut de ce qu'il désire, que toute la peine du sens, bien que sans comparaison plus grande que dans la première nuit sensible, il la compte pour rien, parce que dans son intérieur il connaît le défaut d'un grand bien, auquel il voit que rien ne peut remédier ». ⁴⁷

⁴³ *Noche* II, 13, 3.

⁴⁴ *Noche* II, 11, 2.

⁴⁵ *Noche* I, 11, 1.

⁴⁶ *Noche* II, 11, 1.

⁴⁷ *Noche* II, 13, 4.

La première inflammation était une soif d'aimer ; celle-ci est une soif de l'objet de l'amour, de l'union avec lui et elle prend l'âme jusque dans son fond, là où l'union doit s'accomplir ; aussi cette passion d'amour naît-elle vraiment « du fond de l'âme ». Elle surgit dans la volonté à sa racine et la prend tout entière, l'entraîne passivement vers Dieu et la possession de Dieu ; ce n'est plus un simple mouvement d'amour qui vient cueillir une âme qui activement cherche Dieu, c'est une passion prenante qui rend l'âme captive et fait que pour elle il n'y a plus que Dieu.

Cet amour passif, qui appartient au plan de l'esprit, compte divers degrés. Aux chap. 18-20 du livre II de la *Nuit obscure* le Saint, emboîtant le pas à la suite d'une tradition moyen-âgeuse en a distingué dix ; mais dans son exposé plus personnel des chap. 11-13 ceux-ci se trouvent réduits à trois : l'amour estimatif — l'amour passionné, impatient et audacieux — l'amour unitif.

L'amour passif existe dans l'âme avant de se faire sentir. Quand il devient conscient l'âme sent la passion d'amour, l'anxiété qui la pousse irrésistiblement vers l'union ; mais il y a une période précédente ou « parce que ce feu d'amour n'a pas encore commencé à prendre »⁴⁸ ou bien encore parce que la purification de l'âme à travers les ténèbres de la nuit bat son plein et que l'obscurité absorbe toute l'attention de l'âme, il n'y a pas encore de place pour le sentiment d'inflammation. Il faudra pour cela que pour un moment « la contemplation cesse d'investir avec tant de force, car alors l'âme a lieu de voir et même de jouir du travail qu'on va faisant... et alors l'âme peut découvrir en soi le bien qu'elle ne voyait pas pendant le travail ».⁴⁹ A ce moment elle se rend compte de l'existence en elle de l'inflammation d'amour. Mais avant cela, l'amour passif, qui dans la contemplation obscure ne peut jamais faire défaut, puisque celle-ci « verse conjointement en l'âme amour et sagesse »⁵⁰ présente un aspect différent : « au lieu de cela, Dieu donne dès aussitôt à l'âme un si grand amour estimatif de Dieu, que... ce qu'elle endure et sent le plus dans les travaux de la nuit, c'est une angoisse de penser si elle a perdu Dieu, et si elle est délaissée de Lui. En sorte que nous pouvons dire que dès le commencement de cette nuit, l'âme est touchée d'angoisses d'amour, soit d'estimation, soit aussi d'inflammation ».⁵¹

⁴⁸ *Noche* II, 13, 5.

⁴⁹ *Noche* II, 10, 6.

⁵⁰ *Noche* II, 12, 2.

⁵¹ *Noche* II, 13, 5.

Dans une seconde période en effet, la passion d'amour se joint à l'estime immense qui déjà concentre en Dieu seul toute l'inquiétude de l'âme et cette passion devient véhémence : « Quand la flamme a déjà enflammé l'âme, conjointement avec l'estime qu'elle a déjà de Dieu, elle devient si forte, si courageuse et si passionnée de Dieu... que, avec une grande hardiesse, sans égard ni considération d'aucune chose, dans la force et l'ivresse de l'amour et du divin, sans prendre garde à ce qu'elle fait, elle entreprendrait des choses étranges et inusitées, en quelque sorte et manière qu'elles se présentassent, pour pouvoir rencontrer celui que son âme aime ». ⁵²

Et la voilà devenue impatiente au plus haut point devant un retard qui lui est intolérable : « Avec les angoisses et la force dont la lionne et l'ourse courent après leurs petits qu'on leur a détournés, et qu'elles ne peuvent trouver, cette âme blessée court après son Dieu. Parce que, comme elle est en ténèbres, elle se sent être sans Lui, mourant néanmoins d'amour pour lui. Et c'est là l'amour impatient, dans lequel le sujet ne peut longtemps subsister sans recevoir ou mourir ». ⁵³

Toute cette croissance et intensification de l'amour passif se passe dans les ténèbres. Nous le savons, la lumière contemplative accompagne toujours la communication de l'amour infus, mais bien que son objet propre soit Dieu, « l'âme avec cette lumière ne peut voir premièrement que ce qui est plus près de soi, ou pour mieux dire, en soi, qui sont ses ténèbres ou misères... Et c'est la cause pour laquelle elle ne sent au commencement que des ténèbres et des maux ; mais, après qu'elle sera purgée par la connaissance et le sentiment de ceux-ci, elle aura des yeux pour voir *les biens* de cette lumière divine... ». ⁵⁴

De fait, quand l'âme aura « passé de nombreux travaux et une grande partie de la purgation » ⁵⁵ elle recevra transitoirement des grâces qui constituent déjà un avant-goût de l'union, oui, qui sont l'union commençante. De fait, « tandis que l'entendement continue à se purger davantage au moyen des ténèbres, il advient quelques fois que cette mystique et amoureuse théologie enflammant la volonté, conjointement frappe aussi et illustre l'autre puissance qui est l'entendement, avec quelque connaissance et lumière divine, si savoureusement et si délicatement que la volonté, aidée d'elle, s'échauffe merveilleusement, ce

⁵² *Noche* II, 13, 5.

⁵³ *Noche* II, 13, 8.

⁵⁴ *Noche* II, 13, 10.

⁵⁵ *Noche* II, 12, 6.

divin feu d'amour étant ardent en elle, sans qu'elle y soit pour rien, en vives flammes ; de manière qu'il paraît déjà à l'âme un feu vif par la vive intelligence qui lui est donnée... Or cet embrassement d'amour avec union de ces deux puissances, entendement et volonté, qui sont ici unies, est chose de grande richesse et délectation à l'âme ; parce que c'est une certaine touche en la divinité et déjà des commencements de la perfection de l'union d'amour qu'elle attend ». ⁵⁶

Nous voici amenés au seuil de l'union. Avant de le franchir constatons encore que dans le second livre de la *Nuit obscure* le Saint nous a renseignés pleinement sur son élaboration progressive dans l'âme. L'âme qui passe par la nuit de l'esprit est déjà une contemplative habituée au recueillement profond et qui dans l'oraison « trouve aussitôt dans son esprit, avec grande facilité, une très calme et très amoureuse contemplation et saveur spirituelle, sans travail de discours ». ⁵⁷ L'âme est entrée dans la « voie de l'esprit », ⁵⁸ mais elle n'est pas arrivée encore à la « possession de Dieu » que seule lui donnera la contemplation unitive ; et pour pouvoir y arriver ses facultés spirituelles ont besoin d'une purification et d'une préparation que Dieu seul peut opérer et réaliser pleinement. Il le fera en lui envoyant lumière et amour, ces mêmes lumière et amour qui dans l'état d'union triompheront en elle : « la même lumière et la sagesse amoureuse qui doit être unie à l'âme et la doit transformer, est la même qui au commencement la purge et la dispose ». ⁵⁹

La sagesse amoureuse ne transforme pas encore l'âme parce que celle-ci n'a pas les dispositions requises ; elle commencera donc par les lui donner : elle plongera l'intelligence dans les ténèbres qui lui donnent le dégoût de tout ce qui n'est pas à la mesure de Dieu, la détachant de tout « mode » humain et la préparant à l'envahissement du « mode » divin ; elle concentrera uniquement en Dieu tout l'amour de l'âme en allumant en elle pour lui un amour d'estime immense et souverain, puis une passion véhémence et audacieuse que seule l'union pourra assouvir ; à certains moments enfin chez l'âme avancée dans la purification, l'intelligence se dégageant des misères de l'âme et se reportant sur Dieu, trouve le Bien-Aimé dont elle s'était sentie si éloignée ; alors l'amour passionné devient fruitif et l'âme connaît les premières touches d'union.

⁵⁶ *Noche* II, 12, 5 et 6.

⁵⁷ *Noche* II, 1, 1.

⁵⁸ *Subida* II, 14, 1.

⁵⁹ *Noche* II, 10, 3.

Il n'y a pas de doute possible sur l'endroit où, dans le *Cantique spirituel* commence la contemplation unitive. La strophe 12^{me} évidemment, en marque le début. Après avoir dans les strophes précédentes décrit ses anxiétés d'amour et exprimé ses désirs de s'unir réellement avec Dieu l'âme se trouve inopinément satisfaite, bien que d'une façon différente de celle qu'elle recherchait. Elle avait dit tout son désir de s'unir à Dieu « en manifestation de gloire⁶⁰ » ; ici le Seigneur, tout en la satisfaisant en quelque sorte, lui fait entendre : « la communication que tu reçois à présent n'est pas encore de l'état de gloire que tu prétends ; mais retourne à moi qui suis celui que tu cherches, blessée d'amour ». ⁶¹ Il s'agit donc d'une certaine manifestation de Dieu. Dans la strophe précédente l'âme avait exprimé son désir ardent de contempler les « yeux divins », ⁶² c.-à-d. de voir les vérités substantielles divines que la foi, dans les formules de ses articles, nous présente « obscures et recouvertes » ⁶³ ; et « comme l'âme avait souhaité ces yeux divins avec de si grandes angoisses, l'ami découvrit quelques rayons de sa grandeur et de sa divinité conformément à ses désirs ; ces reflets furent d'une telle élévation et ils furent communiqués avec une telle force qu'ils la firent sortir de soi par ravissement et extase ». ⁶⁴ En effet, la contemplation unitive est « un lieu élevé, où Dieu, en cette vie, commence à se communiquer à l'âme et à se montrer à elle, mais il ne va pas jusqu'au bout ». ⁶⁵ Toutefois, puisqu'il y a réelle communication divine, on pourra parler d'union : « ce vol spirituel, que nous venons de dire, marque un état élevé d'union d'amour, où, après beaucoup d'exercice spirituel, Dieu a coutume de mettre l'âme ; cet état est appelé fiançailles spirituelles avec le Verbe Fils de Dieu ; et à son début, c.-à-d. la première fois, Dieu communique à l'âme de grandes choses touchant lui-même ». ⁶⁶

Les strophes 13 et 14 sont consacrées tout entières à nous exposer la nature de cette communication divine et l'âme y chante « les grandeurs de son Bien-aimé qu'elle connaît et dont elle jouit en lui dans la dite union des fiançailles » ⁶⁷ ; elles vont donc nécessairement nous renseigner sur le contenu, peut-être sur le procédé de la contemplation unitive.

Defait, le Saint nous en décrit les divers aspects, bien qu'il fasse remarquer que tous ne doivent pas nécessairement se retrouver dans :

⁶⁰ *Cántico*, II, I.

⁶¹ *Cántico*, I2, I.

⁶² *Cántico*, I2, 2.

⁶³ *Cántico*, II, 3.

⁶⁴ *Cántico*, I2, I.

⁶⁵ *Cántico*, I2, 9.

⁶⁶ *Cántico*, I3, I.

⁶⁷ *Cántico*, I3, I.

n'importe quelle communication unitive : « on ne doit entendre que toutes les âmes qui parviennent à cet état reçoivent tout ce qui est déclaré en ces deux strophes, ni en la même manière ni en pareille mesure de connaissance et de sentiment ». ⁶⁸ Remarquons en passant que les deux textes cités font mention expressément de *connaissance* et de *sentiment* ; ce n'est pas sans raison, comme nous verrons tout à l'heure. Commençons entretemps par dresser l'inventaire des grâces d'union que l'âme énumère dans les deux strophes.

Les trois premiers vers de la strophe 13^{me} indiquent *d'une façon plutôt générale* ce que le Bien-aimé est pour l'âme dans l'état d'union ; le Saint lui-même nous l'a résumé : « L'âme voit et goûte en cette union divine, une abondance et des richesses inestimables (1^{er} vers), et trouve tout le repos et la récréation qu'elle désire (2nd vers), et entend des secrets et de merveilleuses intelligences divines (3^{me} vers), autre nourriture parmi celles qui lui goûtent davantage ». Mais viennent ensuite des grâces plus concrètement désignées. Suivons toujours les indications données par le Saint : « et elle sent en Dieu une force et un pouvoir terrible qui surpasse toute autre force et pouvoir (4^{me} vers), et de plus elle goûte une admirable suavité et délectation d'esprit (5^{me} vers) ». Nous passons ainsi à la strophe 14^{me} où « elle trouve un vrai repos et une lumière divine (vers 1^{er} et 2nd), et goûte hautement de la sagesse de Dieu qui reluit dans l'harmonie des créatures et des agissements de Dieu (entendez : le gouvernement divin) (3^{me} et 4^{me} vers), et se sent pleine de biens et vide et éloignée des maux, jouissant d'une admirable réfection d'amour (5^{me}) ». ⁶⁹

Laissant à part les indications générales des trois premiers vers remarquons de suite que les grâces plus concrètes indiquées par les autres se divisent, selon leur objet, en deux catégories : il y a principalement ce que l'âme connaît et goûte *en Dieu* ; il y a subsidiairement ce qu'elle connaît et goûte *dans les créatures*. Ce sont les premières grâces bien-entendu qui nous intéressent davantage, puisque nous sommes en quête de renseignements sur la contemplation qui nous unit à Dieu ; mais il n'est pas dénué d'intérêt de devoir constater dès le premier moment que dans la contemplation unitive il y a une porte ouverte sur les créatures. Voyons pourtant tout d'abord ce qu'elle nous découvre de Dieu.

L'âme appelle la communication unitive de Dieu « les fleuves bruyants »

⁶⁸ *Cántico*, 13, 1.

⁶⁹ *Cántico*, 13, 4.

parce qu'elle y sent « en Lui, très savoureusement, les trois propriétés »⁷⁰ que possèdent les fleuves bruyants : « l'âme se voit tellement investie, du torrent de l'esprit de Dieu et se sent maîtrisée par lui avec tant de force, qu'il lui semble être inondée de toutes les rivières du monde, qui investissent et noient toutes ses actions et passions... et bien que cela se fasse avec tant de force, néanmoins c'est sans tourment, parce que ces fleuves sont des fleuves de paix ».⁷¹ « Cette eau divine, remplit le creux de son humilité et comble le vide de ses appétits ».⁷² La troisième propriété que l'âme sent en ces fleuves bruyants de son Bien-aimé, « c'est un son de voix spirituelle élevé au-dessus de tout son ou sorte de voix... c'est un rassasiement si abondant qui la remplit de biens et un pouvoir si puissant qui la possède que non seulement ils lui paraissent être des bruits de fleuves, mais des tonnerres extraordinaires... c'est comme une voix et un son immense qui remplit l'âme de pouvoir et de force ».⁷³ Et le Saint de conclure : « Cette voix est infinie car, comme nous le disions, c'est Dieu lui-même qui se communique en rendant un son dans l'âme ; mais néanmoins il l'acommode à chacune d'elles lui communiquant force de voix en la limitant selon ce qui lui convient, et il cause grande suavité et grandeur dans l'âme ».⁷⁴

Dans cette première description, la contemplation unitive est directement considérée *dans les effets* qu'elle produit dans l'âme ; mais ceux-ci font entrevoir une immense richesse du côté de l'objet de la communication ; le commentaire du vers suivant va nous renseigner expressément sur ce contenu objectif et encore sur ce que nous pourrions appeler son « mécanisme » ou son procédé.

Dès le premier moment de son exposé, le Saint nous met en face du double élément dont plus d'une fois déjà il a mentionné la présence dans la contemplation unitive : le sentiment (de jouissance) et la connaissance. Littéralement, le vers commenté se traduit : « le sifflement des vents amoureux », et par les vents amoureux on entend ici « les vertus et les grâces du Bien-Aimé, qui moyennant l'union de l'Époux investissent l'âme et se communiquent très amoureusement et la touchent en sa substance. Et elle appelle sifflement de ces vents une très haute et très savoureuse intelligence de Dieu et de ses vertus, qui rejaille en l'entendement de l'attouchement que font ces vertus de Dieu en la substance de l'âme ; et c'est là la plus haute délectation qu'il y ait dans

⁷⁰ *Cántico*, 13, 9.

⁷¹ *Cántico*, 13, 9.

⁷² *Cántico*, 13, 9.

⁷³ *Cántico*, 13, 10.

⁷⁴ *Cántico*, 13, 11.

tout l'ensemble que l'âme goûte ici ». ⁷⁵ Aussi le Saint s'est-il longuement attardé à nous en expliquer le procédé psychologique et aussi à nous en indiquer le multiple objet possible. Il faut que nous nous y arrêtions un instant avec lui.

Distinguons de nouveau les deux éléments de la communication divine : « Comme dans le vent on sent deux choses, à savoir l'attouchement et le sifflement ou son, ainsi dans cette communication de l'Époux on sent deux autres choses, à savoir le sentiment de délectation et l'intelligence ». ⁷⁶

Marquons avec le Saint leur lieu de résidence dans l'âme : « Comme le frôlement du vent est goûté par le sens du tact et le sifflement de ce même vent par l'ouïe, de même l'attouchement des vertus du Bien-Aimé se sent et se goûte dans le tact de l'âme, c.-à-d. dans sa substance et l'intelligence de ces vertus de Dieu se sent dans l'ouïe de l'âme, c.-à-d. dans son entendement ». ⁷⁷

Mais il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition de deux éléments, il y a un rapport intime de causalité de l'un à l'autre. Le Saint nous le marquera en faisant l'analyse psychologique de la connaissance mystique : « Ce toucher de Dieu satisfait grandement et récrée la substance de l'âme, contentant suavement son appétit, qui était de se voir en cette union. Elle appelle cette union ou attouchement les « vents amoureux », parce que, comme nous avons dit, les vertus du Bien-Aimé lui sont communiquées amoureusement et doucement, et il en dérive dans l'entendement le sifflement de l'intelligence. Elle l'appelle sifflement... parce que cette très-subtile et délicate intelligence entre avec une admirable saveur et délectation dans l'intime de la substance de l'âme ». ⁷⁸

Comme on le voit, il est question à deux reprises de la « substance » de l'âme ; mais je crois que cette expression ne présente plus de difficulté après ce que nous avons remarqué plus haut au sujet de la passion d'amour. Le contentement de l'appétit de l'âme de se voir unie à Dieu, contentement qui lui est procuré par l'attouchement des vertus divines, est évidemment une satisfaction qui se goûte dans la volonté, puisque la passion d'amour, impatient à se satisfaire, se sentait dans cette faculté ; mais le Saint lui assignait comme lieu de résidence la substance de l'âme, c.-à-d. la racine des puissances, pour marquer son caractère pleinement passif, ne dépendant nullement du libre choix de

⁷⁵ *Cántico*, 13, 12.

⁷⁶ *Cántico*, 13, 13.

⁷⁷ *Cántico*, 13, 13.

⁷⁸ *Cántico*, 13, 14.

l'âme. Celle-ci ne peut faire autre chose qui «adhérer» à ce qui se passe en elle, en «donnant son consentement». Nous entendrons donc de même par intelligence pénétrant «dans la substance de l'âme» une connaissance du même genre, c.-à-d. totalement passive, où l'intellect actif qui travaille sur les données des sens n'entre pour rien, mais qui trouve sa source dans l'expérience de la volonté.

C'est de fait en ce sens-là que le Saint poursuit son explication : «La raison en est, qu'on lui donne (c.-à-d. à l'intelligence) de la substance entendue et dénuée d'accidents et de fantasmes, car elle se communique à l'entendement que les philosophes appellent passif ou possible, il la reçoit en effet passivement sans rien opérer pour sa part».⁷⁹ Dans cette connaissance il n'y a donc aucune intervention de l'intellect actif, qui opère par abstraction sur les données des sens ; il y a seulement l'intervention de l'intellect passif ou possible qui reçoit cette fois d'une autre source, à savoir du sentiment, de l'expérience délectable produite par l'attouchement divin dans «la substance de l'âme» ou au fond de la volonté. Dans cette expérience «c'est Dieu lui-même qui est senti»⁸⁰ ; la connaissance qui résulte d'une telle expérience et qui «rejaillit dans l'entendement de l'amoureuse communication des vertus de son Bien-Aimé»⁸¹ sera donc une connaissance de Dieu même ; mais, bien entendu, elle ne procédera pas par idées distinctes ; celles-ci ont leur origine naturelle dans l'intervention de l'intellect actif qui opère sur les données des sens, intervention que le Saint exclut ; ce sera donc une connaissance générale, non distincte, obscure.

Son obscurité sera pourtant d'un genre bien différent de celle de la «nuit obscure». Dans un passage parallèle le Saint nous le dit expressément : «La contemplation est obscure, c'est pourquoi on l'appelle d'un autre nom théologie mystique, ce qui veut dire sagesse de Dieu cachée et secrète, en laquelle sans bruit de paroles et sans l'aide d'aucun sens corporel... sans rapport au sensible et au naturel, Dieu enseigne l'âme d'une manière très cachée et secrète, sans qu'elle sache comment ; ce que certains spirituels ont appelé entendre en n'entendant pas ; cela n'est pas l'œuvre en effet de l'entendement que les philosophes appellent actif, qui opère avec formes, fantasmes et appréhensions des choses ; mais cela se passe dans l'entendement en tant que possible et passif, lequel (ici !) ne reçoit pas de telles formes etc., mais reçoit passivement une intelligence substantielle qui lui est donnée sans aucun con-

⁷⁹ *Cántico*, 13, 14.

⁸⁰ *Subida* II, 26, 5.

⁸¹ *Cántico*, 13, 14.

cours ou œuvre active de se part ». ⁸² L'origine de la connaissance contemplative est ainsi nettement indiquée : elle trouve sa source non pas dans l'opération de l'intellect actif, mais dans une communication passive « d'intelligence substantielle » ou de « substance entendue et dénuée d'accidents et de fantasmes ». En langage scholastique nous dirions plutôt : « de substance intelligible en acte » mais rendue telle non pas par l'opération de l'intellect agent, qui est exclue, mais par l'expérience immédiate de la volonté qui nécessairement se reflète dans l'intelligence et lui fait connaître Dieu substantiellement, mais en dehors des idées distinctes. Voilà donc ce que signifie la fameuse expression rappelée par le Saint mais qui nous vient de S^{te} Thérèse : « entendre en n'entendant pas » ⁸³ : on n'y entend pas de la manière naturelle, par des concepts œuvrés par l'intellect agent ; mais on y entend « substantiellement » sur la base de l'expérience affective.

Cette connaissance sera donc obscure, mais dans un sens particulier : « (L'âme) appelle ici cette contemplation non seulement *nuit*, mais encore *sereine* ; parce que, comme la nuit est dite sereine quand elle est libre de nuages et de vapeurs de l'air qui empêchent la sérénité de la nuit, ainsi cette nuit de contemplation est pour la vue de l'entendement rase et éloignée de toute nuée de formes et de fantasmes et de connaissances particulières qui peuvent entrer par les sens et elle est libre aussi de toute vapeur d'affections et d'appétits. La contemplation est donc une nuit sereine pour le sens et l'entendement naturel conformément à l'enseignement du philosophe qui dit : que comme le rayon de soleil est obscur et ténébreux pour l'œil de la chauve-souris, ainsi les choses sublimes et plus claires de Dieu sont obscures pour notre entendement ». ⁸⁴ Notre entendement naturel demeure obscurci dans cette connaissance substantielle de Dieu ; précisément parce qu'elle n'est pas à sa mesure, à la mesure de ses idées distinctes et claires ; mais cette connaissance est bien plus élevée que celle qui nous vient par la voie des sens, précisément parce qu'elle est « substantielle » c.-à-d. a son origine dans un contact immédiat avec Dieu, contact qui s'accomplit toutefois dans la volonté, mais qui rejaillit dans l'intelligence.

Mais revenons à la strophe 13^{me} où le Saint, après cette sommaire analyse psychologique de la connaissance unitive mystique, nous en

⁸² *Cántico*, 38, 9.

⁸³ *Vida*, 18, 14. Sainte Thérèse dit toutefois : « es no entender entendiendo », et rapporte ces paroles comme prononcées par le Seigneur.

⁸⁴ *Cántico*, 38, 10.

indique les divers objets : « Ce sifflement, dit-il, qui entre par l'ouïe de l'âme n'est pas seulement comme j'ai dit de la substance entendue, mais il indique encore le *découvrement de vérités de la divinité et la révélation de ses secrets occultes* ; parce qu'ordinairement, toutes les fois qu'en la sainte Ecriture on trouve quelque communication de Dieu dont on nous dit qu'elle entre par l'ouïe, on voit qu'il s'agit d'une manifestation de ces vérités nues en l'entendement ou de la révélation des secrets de Dieu, qui sont des révélations ou visions purement spirituelles qui se donnent seules à l'âme sans le secours et l'aide des sens, et ainsi c'est chose très élevée et très certaine ce qu'on dit communiqué par Dieu moyennant l'ouïe ». ⁸⁵

Ce texte est infiniment précieux parce qu'il nous permet de rapporter à la contemplation unitive diverses grâces dont le Saint nous a fait l'analyse au livre second de la *Montée* quand il passait en revue les différentes grâces mystiques d'ordre intellectuel.

Ainsi nous trouvons tout d'abord comme objet de la contemplation unitive ces « intelligences des vérités nues » dont le Saint nous avait affirmé qu'elles « sont l'union même » ou plus précisément qu'elles « font partie de l'union où nous acheminons l'âme ». Nous verrons de fait le Saint s'y attarder longuement dans ses descriptions de la contemplation unitive, surtout dans la *Flamme*.

Rappelons pourtant que, pour le Saint, ces vérités nues qui sont manifestées à l'âme ne regardent pas uniquement Dieu, elles peuvent concerner encore « la vérité des choses (créées) en elles-mêmes, et celle des faits accidentels qui arrivent parmi les hommes ». ⁸⁶ Le Saint attribue ces manifestations « à l'esprit de prophétie et à la grâce que S. Paul appelle le don de discerner les esprits ». ⁸⁷ Les vérités ainsi manifestées à l'âme « s'établissent tellement en son intérieur, sans que personne ne lui dise rien, qu'encore qu'on lui dise autre chose, elle n'y peut donner le consentement intérieur, quoiqu'elle s'efforce d'y acquiescer ». ⁸⁸ Mais cela ne la dispense nullement d'obéir à son guide spirituel et « de croire et de donner le consentement de la raison à ce que son maître spirituel lui dira et commandera... pour acheminer en cette manière l'âme en foi à l'union divine ». ⁸⁹ Il n'est donc pas exclu que l'âme dans la contemplation unitive se voie gratifiée de grâces de ce genre.

Mais d'autres grâces encore, elles aussi d'un ordre plus particulier,

⁸⁵ *Cántico*, 13, 15.

⁸⁶ *Subida* II, 26, 11.

⁸⁷ *Subida* II, 26, 11.

⁸⁸ *Subida* II, 26, 11.

⁸⁹ *Subida* II, 26, 11.

peuvent dans la contemplation unitive s'ajouter à la connaissance expérimentale de la substance divine. Le Saint indique en effet encore comme contenu du « sifflement divin » que l'expérience fruitive fait résonner dans l'intelligence, « la révélation de ses secrets occultes », en précisant néanmoins qu'il s'agit de révélations ou visions purement spirituelles où les sens n'entrent pas et qui de ce fait sont particulièrement sûres. Il nous semble qu'il faille les identifier avec les grâces qu'au chap. 25 du livre II de la *Montée* le Saint distingue précisément d'avec la manifestation des « vérités nues » et qui, parce qu'elles sont « une manifestation de secrets... s'appellent proprement et plus que les autres, révélations. Car on ne peut à la rigueur donner ce nom aux premières, parce qu'elles consistent en ce que Dieu fait entendre à l'âme des vérités nues... les lui montrant clairement et manifestement ». ⁹⁰

Il faut passer au ch. 27 du livre II de la *Montée* pour en voir exposée la nature et nous y trouvons indiquées en tout premier lieu les manifestations qui ont pour objet les vérités de foi : « Nous avons dit que le second genre de révélations (celui auquel le Saint réservait le nom de révélations proprement dites) était une manifestation de secrets et de mystères cachés. Ce qui peut être en deux manières. La première touchant ce que Dieu est en soi, et celle-là comprend la révélation du mystère de la très sainte Trinité et unité de Dieu. La seconde est touchant ce que Dieu est en ses œuvres et comprend tous les autres articles de notre foi catholique et les propositions de vérités qu'à leur sujet elle peut explicitement formuler ». ⁹¹ A la seconde catégorie le Saint rattache aussi non seulement les « révélations » contenues dans les Livres Saints, mais encore les « révélations particulières » faites par Dieu même de nos jours, ⁹² mais il revient spécialement sur celles qui regardent l'objet de la foi catholique : « Dieu en ce temps fait encore ces révélations... à qui il lui plaît... Il a accoutumé... même touchant les mystères de notre foi, de découvrir et déclarer à l'esprit leur vérité ; encore que cela ne s'appelle pas proprement révélation, à cause qu'il est déjà révélé, mais c'est plutôt l'éclaircissement et la déclaration de ce qui a été révélé ». ⁹³

Et le Saint de nous rappeler à leur sujet « qu'il est bien convenable à l'âme de ne vouloir entendre clairement les choses touchant la foi, afin de conserver le mérite de cette foi pur et entier et aussi pour venir

⁹⁰ *Subida* II, 25, 2.

⁹¹ *Subida* II, 27, 1.

⁹² *Subida* II, 27, 2.

⁹³ *Subida* II, 27, 3.

en cette nuit de l'entendement à la lumière de l'union avec Dieu». ⁹⁴ Pour l'âme arrivée à l'union ce second motif n'existera plus, et de ce fait elle pourrait jouir plus librement de pareilles manifestations qui lui seraient faites, s'il ne fallait toujours être en garde contre les tromperies possibles du démon, et donc, « même si on lui révèle de nouveau les vérités déjà révélées, il ne faut les croire pour cette raison qu'alors on les lui révèle de nouveau, mais pour cette raison qu'elles sont déjà suffisamment révélées à l'Eglise ». ⁹⁵ Nous avons cru utile de rappeler ces enseignements du Saint concernant la manifestation des dogmes révélés car nous allons retrouver ces manifestations plus avant dans la description du développement de la contemplation unitive.

Mais revenons encore à la strophe 13^{me} ou plutôt au premier vers de la 14^{me} où le Saint nous décrit à nouveau la connaissance mystique sous le symbole de « la nuit paisible pareille au lever de l'aurore ». Le commentaire nous instruit encore sur la nature de la connaissance contemplative qui est ici nommée « une abyssale et obscure intelligence divine ». ⁹⁶ Le Saint explique : « Ce repos et quiétude en Dieu n'est pas pour l'âme totalement obscur comme l'est une nuit obscure, mais un repos et quiétude dans la lumière divine en une nouvelle connaissance de Dieu ; l'esprit s'y trouve très suavement tranquille et élevé à la lumière divine ». ⁹⁷ Ce n'est pas encore le jour éternel où l'on contemple à découvert la lumière divine, mais c'est une aurore où elle commence à poindre : « Cet esprit paisible et calme en Dieu, est élevé des ténèbres de la connaissance naturelle à la lumière matinale de la connaissance surnaturelle de Dieu, non pas claire, mais, comme il a été dit, obscure... cette solitude et ce calme divin n'est ni informé avec toute clarté par la lumière divine, ni ne laisse d'en participer quelque chose ». ⁹⁸

Les ténèbres de la connaissance naturelle désignent ici la connaissance distincte, produite activement par l'intervention de l'intellect agent et qui est une connaissance de Dieu nécessairement distante qui se fait moyennant le concept *dans lequel* on connaît ; ici elle fait place à la connaissance surnaturelle, connaissance substantielle et, en quelque sorte au moins, immédiate. Elle nous donne une certaine possession, bien qu'obscur, de l'objet divin. L'entendement donc « se voit élevé,

⁹⁴ *Subida* II, 27, 5.

⁹⁵ *Subida* II, 27, 4.

⁹⁶ *Cántico*, 14, 22.

⁹⁷ *Cántico*, 14, 23.

⁹⁸ *Cántico*, 14, 22.

avec une nouveauté étrange, par-dessus toute intelligence naturelle, à la lumière divine... (mais) il ne pourra en dire le mode et la manière, car ce qui le possède est un abîme de connaissance divine». ⁹⁹

Mais voici que le regard de l'âme contemplative descend de Dieu sur les créatures : « En cette connaissance de la lumière divine l'âme contemple une admirable harmonie dans les dispositions de la Sagesse eu égard à la diversité de ses créatures et de ses œuvres ; toutes et chacune d'elles sont douées d'un certain reflet de Dieu, et dans ce reflet chacune en sa manière publie ce que Dieu est en elle, de sorte que cela paraisse à l'âme une harmonie de musique sublime... Et elle appelle cette musique sublime *silencieuse* parce que... c'est une intelligence calme et tranquille sans aucun bruit de voix... et ainsi elle dit que son Bien-aimé est cette musique silencieuse parce qu'en lui se connaît et se goûte cette harmonie de musique spirituelle ». ¹⁰⁰

Cette musique silencieuse est en même temps une « solitude résonnante », car « encore que cette musique soit silencieuse pour les sens et les puissances naturelles, c'est néanmoins une solitude résonnante pour les puissances spirituelles, car celles-ci se trouvant seules et vides de toutes les formes et appréhensions naturelles, elles peuvent bien recevoir en esprit d'une façon bien résonnante le son spirituel de l'excellence de Dieu en soi et dans ses créatures... L'âme voit en cette calme sagesse, que toutes les créatures, non seulement les supérieures mais aussi les inférieures, chacune selon ce qu'elle a reçu de Dieu en soi, donne témoignage par sa voix de ce que Dieu est ». ¹⁰¹ Ils'agit ici manifestement d'une connaissance des créatures dans la lumière contemplative, les puissances demeurant « vides de toutes les formes et appréhensions naturelles » ; nous aurons à nous demander plus loin comment une telle connaissance des créatures est possible. Pour le moment, nous nous contentons de mentionner son existence. Et nous terminerons notre inventaire du contenu de la contemplation unitive, décrite une première fois dans le *Cantique spirituel*, en rappelant avec le commentaire du dernier vers de la strophe 14^{me} que la contemplation fruitive « récréé, rassasié et cause de l'amour aux Amants », car « cette connaissance calme et tranquille fait sentir à l'âme une certaine fin de ses maux et une possessions de biens où elle s'enflamme d'amour pour Dieu plus qu'auparavant ». ¹⁰² Ceci sont des effets où s'annonce pour l'âme une

⁹⁹ *Cantico*, I, 4, 24.

¹⁰⁰ *Cantico*, I, 4, 25.

¹⁰¹ *Cantico*, I, 4, 27.

¹⁰² *Cantico*, I, 4, 28.

vie nouvelle qui met en quelque sorte terme aux angoisses passées, bien qu'il y ait encore des progrès à faire même en la contemplation mystique.

Le Saint n'eût-il traité que dans ces seules strophes de la contemplation unitive, déjà nous ne pourrions plus l'accuser de nous en avoir laissé ignorer la nature ; le bilan que nous pouvons dresser à la fin de cette première recherche est déjà bien riche : du point de vue expérimental, la contemplation unitive est comme un fleuve divin qui envahit l'âme avec une force impétueuse ; il la submerge, mais il la rend forte à son tour. Investie par cette communication divine qui la pénètre jusque dans son fond et la fait jouir immensément, l'âme sent naître dans son intelligence une connaissance indistincte et inexprimable mais toute substantielle qui la met directement en face de Dieu connu dans les ténèbres. Parfois celles-ci s'éclairent et l'âme acquiert un sens profond des attributs divins ; ou encore ce sont les créatures qui lui sont manifestées dans leur rapports avec Dieu ; mais tout cela se greffe sur la connaissance substantielle de la divinité qui est en elle le fruit immédiat de ce qu'elle « sent » de Dieu et qui est elle-même une connaissance expérimentale dont la lumière est l'expérience affective. Cette connaissance expérimentale est une « possession » de Dieu ; elle n'est pourtant pas identifiable avec la vision béatifique dont elle est toutefois une saisissante image : « L'on ne doit pas penser que ce que l'âme entend pour être de la substance nue... soit la parfaite et claire fruition, comme au ciel ; car quoi qu'elle soit dénuée d'accidents, elle (c.-à-d. cette connaissance) n'est pas claire pour autant, mais obscure, parce qu'elle est contemplation, laquelle en cette vie, comme dit saint Denys, est un rayon de ténèbres ; et ainsi nous pouvons dire qu'elle est un rayon et une image de la fruition, en tant qu'elle se trouve dans l'entendement, où se passe la fruition ».¹⁰³

* * *

Tant dans les strophes suivantes du *Cantique* que dans la *Flamme* le Saint reviendra fréquemment sur la description de la contemplation unitive et tour à tour il s'attardera à nous faire connaître l'expérience subjective de l'âme qui en jouit et l'amplitude de l'objet qu'elle nous manifeste.

¹⁰³ *Cántico*, 13, 16. Le Saint entend ici le mot « fruition » au sens concret de fruition résultant de la vision béatifique. Celle-ci, comme connaissance, se trouve dans l'intelligence, mais est indissolublement unie à la fruition de la volonté.

Pour ne pas prolonger démesurément cette étude, nous renverrons à un autre travail l'analyse minutieuse de ces deux aspects de la contemplation, nous contentant de recueillir tant sur l'un que sur l'autre les données que nous jugeons nécessaires pour nous former une image substantiellement exacte de l'expérience décrite par le Docteur mystique.

Disons de suite que dans tout le reste du *Cantique* et dans toute la *Flamme* le Saint a considéré la contemplation unitive plutôt dans le cadre de l'état d'union transformante ou de mariage spirituel que dans celui des fiançailles spirituelles dont elle marque en quelque sens le début. Or dans le mariage spirituel la contemplation fruitive a ses caractères propres : elle ne cause plus dans l'âme l'extase violente qui peut s'accompagner même d'une sorte de déboîtement des os, très pénible pour la nature physique ; à présent elle la ravit avec douceur et suavité. De plus, elle présente une certaine permanence. Non pas que l'âme continue toujours à en jouir pleinement ; les moments de plénitude passent ; mais même quand finit le ravissement en Dieu, l'âme ne perd pas totalement la « possession » de son Bien-Aimé. Elle continue à le sentir présent et vivant dans son fond, dans sa substance : « elle le sent toujours en soi... O que cette âme est heureuse qui sent toujours Dieu se reposant et dormant dans son sein. Il demeure là, d'ordinaire comme endormi en cet embrassement avec la substance de l'âme et celle-ci le sent fort bien et ordinairement en jouit fort bien ; s'il devait se trouver toujours réveillé en elle, c.-à-d. lui communiquant les connaissances et les amours, ce serait être en gloire ». ¹⁰⁴

L'âme parvenue au mariage spirituel possède donc une sorte de contemplation fruitive permanente, mais dont l'intensité varie immensément. A certains moments elle est si forte qu'elle ravit l'âme en Dieu ; mais le ravissement passé tout ne disparaît point et l'âme demeure en possession de son Bien-Aimé ; tandis qu'après les extases des Fiançailles elle le perdait et demeurait anxieuse de le retrouver. Saint Jean de la Croix a distingué nettement ce double moment de l'expérience fruitive de l'âme arrivée au mariage spirituel et il a appelé le moment moins élevé : *union selon la substance* et celui où l'âme s'absorbe en Dieu : *union selon les puissances*. « Bien que l'âme soit toujours en ce haut état de mariage depuis que Dieu l'y a mise, elle n'est pas toujours en actuelle union selon ses puissances, tout en y demeurant selon la substance de l'âme. Pourtant, en cette union substantielle, fréquemment les puissances aussi s'unissent ». ¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Llama*, 4, 15.

¹⁰⁵ *Cántico*, 17, 9.

Il y a donc des temps forts et des temps faibles dans l'expérience fruitive de l'âme, et il y a donc aussi nécessairement le passage des uns aux autres, où l'âme, au sortir des moments de pleine concentration en Dieu, prend pleinement conscience d'elle-même et peut se rendre compte par la réflexion de ce qui c'est passé en elle ; d'autant plus que l'expérience ne s'évanouit pas entièrement mais demeure, diminuée seulement en intensité. A ces moments, toute activité personnelle de l'âme, même d'ordre intellectuel et spirituel, n'est pas exclue et pourra donner lieu à une interprétation théologique de l'expérience mystique qui pourra à son tour faire part de la vie spirituelle de l'âme.

Dans la présente étude consacrée à la contemplation unitive, recherchant avant tout de donner une idée exacte de son élévation, nous devons nous attacher tout d'abord à ses temps forts ; et à vrai dire saint Jean de la Croix en a parlé bien plus abondamment que de ses temps faibles, auxquels nous ne arrêterons que casuellement, pour fournir quelque explication sur l'expérience de l'âme « transformée ».

* * *

Les cinq dernières strophes du *Cantique* forment un groupe à part dans le poème et leur commentaire aussi présente une certaine individualité ; nous allons donc les considérer séparément en les détachant des strophes précédentes, où ne manquent pas d'ailleurs les renseignements précieux sur l'expérience fruitive de l'âme arrivée au mariage spirituel et sur l'objet de sa contemplation.

Dans la contemplation unitive l'âme se rend compte de sa propre richesse spirituelle et du mouvement qui l'emporte vers Dieu.

Les visites de son Bien-Aimé laissent l'âme enrichie de ses dons et la communication des « vertus divines » qui a rempli de délices la « substance » de l'âme, donnant lieu ainsi à son expérience fruitive, a contribué puissamment à la doter de vertus parfaites ; or « les fleurs des vertus de ce jardin ont coutume de s'ouvrir dans l'âme et de lui donner d'elles une telle senteur, qu'il lui semble, comme il en est effectivement, être pleine de délices de Dieu... Ces vertus sont en l'âme en cette vie comme des fleurs en leur bouton, enfermées dans le jardin ; et c'est une chose merveilleuse de les voir toutes s'ouvrir par l'opération du Saint-Esprit et émettre une senteur et parfum admirables en grande variété ». ¹⁰⁶ Et le Saint de décrire sous le nom de fleurs symboliques les retlets qu'ont

¹⁰⁶ *Cántico*, 15, 5.

laissé dans l'âme les perfections divines expérimentées dans la contemplation fruitive. Nous verrons que le mouvement spontané de l'âme est de les recueillir toutes en bouquet pour les offrir au Bien-Aimé.

A deux reprises le Saint retourne sur l'objet de la contemplation unitive propre au mariage spirituel.

Une première fois il nous dit que dans le « cellier intérieur », qui désigne l'état du mariage spirituel, l'âme « a bu de son Bien-Aimé » c.-à-d. « de son Dieu » ; et cela « selon sa substance et ses puissances spirituelles ». ¹⁰⁷ L'effet produit par cette boisson divine, qui n'est autre que « l'oubli de toutes les choses du monde », fait comprendre de suite qu'il s'agit toujours de la connaissance obscure de Dieu produite par le fruition amoureuse de la volonté : « comme (l'âme) demeure actuellement absorbée et imbue de ce breuvage d'amour, elle ne peut être actuellement en autre chose ; ... cette transformation en Dieu la conforme à tel point avec sa simplicité et sa pureté qu'elle la laisse nette, pure et vide de toutes les formes et figures ». ¹⁰⁸ D'ailleurs, à la strophe suivante qui nous explique comment en ce mariage mystique Dieu s'est donné à l'âme, le Saint déclare que ce fut en lui enseignant la théologie mystique « qui est une science secrète de Dieu, que les spirituels nomment contemplation ; celle-ci est très savoureuse, car c'est une science par voie d'amour, lequel en est le maître ». ¹⁰⁹ A cette donation qui lui est faite de Dieu-même, goûté, expérimenté dans la contemplation, l'âme répond en se donnant et se livrant totalement à Lui ; et le Saint de décrire dans la strophe 19^{me} la splendide harmonie des puissances d'une âme arrivée au mariage spirituel où toutes s'emploient de concert à aimer uniquement.

Quand, quelques strophes plus loin — à la strophe 27^{me} — le Saint reviendra une seconde fois sur le contenu objectif de la contemplation unitive, il rappellera encore tout d'abord « les délices et grandeurs que (Dieu) communique de soi (à l'âme) en cet état », ¹¹⁰ mais il ajoutera à la strophe suivante qu'« en ce haut état de mariage spirituel, l'Époux découvre avec grande facilité et fréquence à l'âme ses merveilleux secrets et lui fait part de ses œuvres ; car l'amour vrai et plénier ne peut rien tenir caché ; et principalement il lui communique les doux mystères de son Incarnation et le mode et la manière de la rédemption humaine qui est une des plus hautes œuvres de Dieu, qui est aussi plus savou-

¹⁰⁷ *Cántico*, 17, 4.

¹⁰⁸ *Cántico*, 17, 12.

¹⁰⁹ *Cántico*, 18, 3.

¹¹⁰ *Cántico*, 27, 4.

reuse pour l'âme». ¹¹¹ L'âme arrivée à l'état d'union parfaite reçoit donc aussi des lumières sur le mystère de l'Incarnation. Nous aurons à nous demander quel est le rapport de telles manifestations avec la contemplation fruite ; mais nous savons déjà par l'exposé précédent de la latitude de l'objet de cette contemplation, qu'elles peuvent y trouver place, au moins en quelque sorte.

* * *

Les cinq dernières strophes du *Cantique* nous décrivent encore l'âme en pleine fruition contemplative, mais cette fois elles nous la montrent en rapport non seulement avec le mystère de l'Incarnation mais encore avec le Dieu Trinité. L'âme qui, ne l'oublions pas, jouit d'un façon permanente de l'expérience de l'embrassement divin vivifiant le fond de son être, et constituant une certaine transformation permanente, souhaite d'être actuellement transformée dans son intelligence par la Sagesse du Verbe, afin de pouvoir contempler dans sa beauté à Lui les splendeurs où s'exprime la Substance divine ; elle désire aussi que l'Esprit d'Amour transforme sa volonté afin qu'elle puisse aimer divinement et être associée mystiquement à la spiration d'amour divine. Au Verbe elle demande donc d'être abreuvée de l'eau pure qui signifie : « la connaissance et sagesse de Dieu (qui) est donnée à l'entendement pure et dénuée d'accidents et de fantasmes et claire sans ténèbres d'ignorance ». ¹¹² Nous reconnaissons ici encore la contemplation mystique non distincte et générale ; mais l'âme désire encore autre chose : elle veut « entrer plus à l'intérieur de l'épaisseur » c.-à-d. « en l'épaisseur de ses œuvres merveilleuses et de ses profonds jugements... et l'âme souhaite grandement de se plonger en ces jugements et de les pénétrer beaucoup ; en échange de quoi elle passerait avec une grande consolation et contentement par toutes les angoisses et travaux du monde ». ¹¹³ Ici bien-entendu il ne s'agit plus uniquement de la connaissance de l'essence divine ; oui, à la strophe suivante, le Saint précise : l'âme désire entrer dans ces profondeurs « pour pouvoir unir aussi son entendement et connaître les hauts mystères de l'Incarnation du Verbe, ce qui est pour elle une plus haute et plus savoureuse sagesse qu'on n'arrive pas à connaître clairement avant d'être entré d'abord dans l'épaisseur que

¹¹¹ *Cántico*, 28, 1.

¹¹² *Cántico*, 35, 5.

¹¹³ *Cántico*, 35, 6 et 7.

nous avons dit de la saveur et de l'expérience des travaux». ¹¹⁴ Il s'agit donc d'une connaissance profonde de l'Incarnation, mystère central du christianisme.

Cette connaissance qui requiert la purification mystique est certainement mystique elle aussi; d'ailleurs elle se répercute en une connaissance plus profonde des attributs divins, car on y goûte non seulement les mystères de l'Incarnation mais encore «les vertus et attributs de Dieu qui par eux se découvrent en Dieu, comme sont la justice, la miséricorde, la sagesse, etc.». ¹¹⁵ Puis: «de toutes ces merveilles et grandeurs de Dieu connues naît et rejaillit en l'âme une seule fruition de délectation d'amour qu'elle offre aussitôt à Dieu avec une grande tendresse de volonté». ¹¹⁶ C'est le mouvement spontané d'une âme toute rendue à Dieu de lui offrir toujours tout ce qu'elle possède.

Mais si l'âme veut connaître davantage le mystère du Christ et entrer dans ses profondeurs, c'est pour aimer mieux encore; et à son désir d'être transformée dans la Sagesse du Verbe qui doit lui découvrir tant de sublimités, s'ajoute son souhait d'être transformée dans l'Esprit d'amour afin d'aimer divinement autant que faire se peut.

A côté de cet amour parfait elle désire aussi d'autres choses, à savoir: «ce qui est communiqué à l'âme *par ce moyen*» ¹¹⁷ de l'amour: la jubilation en la louange de Dieu — la connaissance des créatures et de l'ordre qu'elles présentent — la pure et sublime contemplation — une flamme de suave transformation en la possession de toutes ces choses. La troisième et quatrième grâce sont évidemment des connaissances et des connaissances *mystiques*, puisqu'elles doivent être des fruits de l'amour. D'ailleurs la «nuit sereine» qui ici symbolise la «pure et sublime contemplation» est précisément, comme le Saint l'explique dans son commentaire, cette théologie mystique où l'on connaît Dieu par «une intelligence substantielle sans aucun concours de l'intellect agent et de ses formes ou images». ¹¹⁸ Précisément dans cette nuit de contemplation obscure et «par le moyen de l'amour» ¹¹⁹ l'âme recevra la manifestation des créatures en Dieu: «Par *le bois* (qui est l'image poétique dont elle s'est servie dans son cantique, l'âme) désigne ici Dieu, avec toutes les créatures qui sont en Lui... L'âme dit donc qu'on lui mon-

¹¹⁴ *Cántico*, 36, 1.

¹¹⁵ *Cántica*, 36, 1.

¹¹⁶ *Cántico*, 36, 7.

¹¹⁷ *Cántico*, 38, 1.

¹¹⁸ *Cántico*, 38, 9.

¹¹⁹ *Cántico*, 38, 8.

trera Dieu en tant qu'il est la vie et l'être de toutes les créatures arct elle connaîtra en lui leur principe et leur durée et aussi elles-mêmes, car sans lui l'âme ne s'en soucie point, ni ne fait aucun cas de les connaître par voie spirituelle. Cela c'est connaître les créatures par voie contemplative, et c'est chose fort dilectable car c'est les connaître par rapport à Dieu ». ¹²⁰ Ici encore l'objet de la contemplation divine s'élargi, au point de comprendre aussi les créatures, toutefois, celles-ci sont contemplées en Dieu et dans leur rapport avec lui.

Bien large est donc l'objet de la contemplation unitive décrit dans ces dernières strophes du *Cantique* ; mais les objets particuliers s'ajoutent à son objet direct qui demeure l'essence divine. Les créatures sont atteintes « en rapport avec elle », la connaissance de l'Incarnation se résout en une pénétration plus profonde des attributs divins ; quant au mystère Trinitaire, il ne nous semble pas qu'il apparaisse en ces pages comme un objet direct de contemplation. Evidemment l'expérience fruitive de l'âme est pleinement référée au grand mystère et l'âme dans les strophes du *Cantique* aspire à la transformation en les trois Personnes divines ; mais rien n'indique que la transformation « en les trois Personnes » ¹²¹ (où à la transformation « habituelle » de l'embrassement divin senti dans le fond de l'âme se joignent la transformation actuelle de l'intelligence qui lui fait connaître les profondeurs de Dieu et celle de la volonté qui l'entraîne dans le courant de l'amour divin) s'accompagne d'une manifestation directe du mystère Trinitaire. Le Saint ne fait aucune mention de cette vision des Trois Personnes dans leur Unité de nature qui caractérise chez S^{te} Thérèse son introduction dans les dernières demeures du *Château intérieur*, où se célèbre le mariage spirituel. ¹²² Nous aurons à revenir là-dessus à propos de l'interprétation théologique des diverses formes de la contemplation unitive. Chez saint Jean de la Croix l'âme actuellement transformée « expérimente » la Trinité plutôt qu'elle ne la contemple. ¹²³

* * *

On peut dire d'une façon générale que toute la *Flamme* est consacrée à la description de la contemplation unitive et de ses diverses modalités. Aussi allons-nous encore la retrouver toute centrée sur l'objet

¹²⁰ *Cántico*, 38, 8.

¹²¹ *Cántico*, 38, 2.

¹²² *Moradas* VII, I, 6.

¹²³ MARITAIN J., *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, ch. 9, p. 757.

divin ; mais celui-ci sera passible d'approfondissements successifs, ou d'un sorte d'élargissement qui permette d'atteindre en lui les créatures. Nous retrouverons aussi l'expérience mystique référée au mystère trinitaire sans qu'il soit question d'une contemplation directe de la Trinité.

L'âme mise en scène dans la première strophe de la *Flamme* est évidemment « en acte » de contemplation unitive et celle-ci est de la plus haute sublimité. Tout se passe dans le « centre le plus profond » de l'âme, c.-à-d. là où l'âme atteint Dieu « selon toute la capacité de son être et selon la force de son opération »¹²⁴ ; en d'autres mots là où, pour autant que faire se peut en ce bas monde, « avec toutes ses forces elle aime, et entend Dieu et jouit de lui ». ¹²⁵ Le Saint ne pouvait mieux indiquer qu'il s'agit de la contemplation qui mérite pleinement le nom de « suprême ». Nous y retrouvons le triple aspect mentionné dans les dernières strophes du *Cantique* : la touche substantielle dans le fond de l'âme ; puis la motion de l'intelligence et celle de la volonté ; mais tout l'ensemble se présente comme une activité d'amour singulièrement sublime produite passivement dans l'âme par l'Esprit-Saint. L'âme en célèbre les grandeurs : « O amour embrasé, qui me glorifies tendrement avec tes mouvements amoureux en la plus grande capacité et force de mon âme ; à savoir, en me donnant l'intelligence divine selon toute l'habilité de mon entendement, en me communiquant l'amour selon la plus grande force de ma volonté, et en me faisant jouir en la substance de l'âme par l'affluence et l'abondance de suavité produite par ton divin contact et union substantielle selon la plus grande pureté de celle-ci... ».¹²⁶ Il y a donc manifestement : touche « substantielle » — intelligence passive singulièrement profonde — amour passif qui prend toute la volonté ; les trois ensemble mettent l'âme dans un état de fruition qui est un avant-goût du ciel : « Cette âme se trouvant si près de Dieu qu'elle est transformée en flamme d'amour, où lui est communiqué le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est-ce chose incroyable de dire qu'elle goûte un semblant (rastro) de vie éternelle, bien que ce ne soit pas d'une manière parfaite parce que la condition de cette vie ne le permet pas » !¹²⁷ Cet avant-goût du ciel fait connaître la joie céleste comme « à travers les barreaux » et la fait désirer irrésistiblement : « Ces brèves apparitions de gloire et l'amour qui se fait deviner à la porte, incapable d'entrer à cause de l'étroitesse de la demeure terrestre, sont tels, que ce serait vraiment (avoir) peu d'amour que de ne pas de-

¹²⁴ *Llama*, I, 12.

¹²⁵ *Llama*, I, 12.

¹²⁶ *Llama*, I, 13.

¹²⁷ *Llama*, I, 6.

mander d'entrer dans cette perfection et cet achèvement d'amour». ¹²⁸ L'âme a dit que dans la flamme d'amour, qui est un avant-goût de la béatitude, lui «sont communiquées» ¹²⁹ les Trois Personnes de la Trinité; faut-il entendre une communication «objective» où elles sont «contemplées», ou s'agit-il de leur intervention dans la production de l'expérience fruitive de l'âme?

Le commentaire de la seconde strophe de la *Flamme* nous fait nettement pencher vers la seconde alternative. Le Saint nous avertit en effet qu'il va nous expliquer «comment les trois Personnes de la très-sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont celles qui font en elle cette œuvre divine d'union». ¹³⁰ Nous allons retrouver encore les trois aspects de la contemplation fruitive mais «appropriés» cette fois, quant à leur production, aux trois Personnes divines que l'âme désignera par des noms symboliques en rapport avec les effets caractéristiques qui leur sont attribués: «L'âme exalte ici le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, louant hautement trois grandes faveurs et biens qu'ils opèrent en elle... La première est une plaie délicieuse qu'elle attribue à l'Esprit-Saint, et pour cette raison elle l'appelle cautère. La seconde est le goût de la vie éternelle, qu'elle l'attribue au Fils, et pour cette raison elle l'appelle touche délicate. La troisième est un don avec lequel l'âme demeure très bien payée; et celle-ci elle l'attribue au Père, et pour cette raison elle le nomme *douce main*». ¹³¹ Ces attributions d'ailleurs ne sont pas «exclusives», elles appartiennent à ce que la théologie nomme communément les «appropriations». Le Saint dit expressément: «et bien qu'ici elle désigne les trois (Personnes distinctement) eu égard aux propriétés des effets... vu que toutes opèrent unîment, elle attribue tout à chacune et tout à toutes». ¹³²

Le commentaire du vers qui chante la «plaie délicieuse» nous décrit dans toute leur ampleur, et à leurs divers degrés de plus ou moins grande intériorisation ou extériorisation, les blessures d'amour dont l'âme se voit gratifiée dans la contemplation unitive. Celles-ci sont délicieuses, mais ce sont toujours des plaies où l'âme souffre de n'être pas pleinement satisfaite, car «vivant encore d'espérance, et ne pouvant donc manquer de sentir le vide, elle pâtit autant de gémissement, quoique suave et délicieux, que grande est la distance de la possession

¹²⁸ *Llama*, I, 22.

¹²⁹ *Llama*, I, 6.

¹³⁰ *Llama*, 2, I.

¹³¹ *Llama*, 2, I.

¹³² *Llama*, 2, I.

plénière». ¹³³ Ce sont toutefois des blessures d'amour et légitimement leur production est appropriée à l'Esprit-Saint.

La grâce attribuée au Fils est une connaissance savoureuse de Dieu dont on peut dire qu'elle a « le goût de la vie éternelle » car « bien qu'en cette vie on ne puisse en jouir parfaitement comme en la gloire, néanmoins cet attouchement, pour être un attouchement de Dieu, a le goût de la vie éternelle. Et ainsi l'âme goûte ici de toutes les choses de Dieu, car il lui est communiqué force, sagesse, amour, beauté, grâce et bonté, etc. ». ¹³⁴ Et le Saint d'insister : « C'est en effet une certaine saveur de vie éternelle... qui se goûte en cette touche divine. Et il n'est pas incroyable qu'il en soit ainsi, si nous croyons, comme il faut le croire, que cet attouchement est un attouchement de substance, à savoir de la substance de Dieu dans la substance de l'âme ». ¹³⁵

Le Père est la « main » qui touche l'âme, mais il la touche, comme celle-ci le lui rappelle, « en cet attouchement de la splendeur de sa gloire et de la figure de sa substance qui est son Fils unique ». ¹³⁶

Le Verbe est « révélateur » de Dieu ; on lui attribue donc à bon droit la « manifestation » divine qui appartient à la contemplation unitive et qui la fait être un avant-goût de la vision béatifique. L'âme y goûte non seulement la substance divine, mais elle y savoure aussi les attributs divins.

Le don par lequel l'âme « se trouve très bien payée » est la transformation d'amour et le Père est la « main » qui concède ce don à l'âme. Or cette transformation, qui fait vivre l'âme d'une vie divine en la mouvant divinement dans toutes ses puissances, trouve sa racine dans l'envahissement divin qui rend Dieu maître des facultés de l'âme en les mettant dans la pleine passivité. Aussi le Saint explique-t-il cette passivité et cette divinisation de l'âme comme une conséquence de son « union » avec Dieu. ¹³⁷ Cette « union » se réalise tout d'abord au moment où « la substance divine touche la substance de l'âme » ; en d'autres mots, elle est le fait de la « touche substantielle » envisagée non plus, (comme le Saint le faisait à propos de « goût de la vie éternelle ») dans son rayonnement intellectuel, mais plus précisément dans l'effet qu'elle produit dans la volonté et conséquemment dans les puissances qui dépendent de celle-ci dans leur activité. Tout en plongeant l'âme dans un

¹³³ *Llama*, I, 22.

¹³⁴ *Llama*, 2, 19.

¹³⁵ *Llama*, 2, 19.

¹³⁶ *Llama*, 2, 15.

¹³⁷ *Llama*, 2, 34.

abîme de délices où elle goûte Dieu, elle la met dans une passivité totale à l'égard de ce Dieu qui se donne à goûter. L'âme le possède et en jouit; mais Lui aussi la possède et il la meut dans son activité.¹³⁸ Dans l'âme qui est arrivée au mariage spirituel, cette union se prolonge, même en dehors des moments plus intenses de l'absorption totale en Dieu, dans une sorte d'embrassement divin que l'âme continue à sentir au fond de son être « et grâce auquel elle vit une vie divine ». ¹³⁹ Ce sentiment d'embrassement est comme le reliquat et le prolongement de la touche substantielle et il en perpétue, au moins dans une certaine mesure qui paraît pouvoir être très grande,¹⁴⁰ les effets caractéristiques. C'est dans cet embrassement que l'âme continue à être possédée par Dieu et c'est dans la conscience qu'elle en conserve qu'elle continue à le posséder. Dieu s'est installé pour ainsi dire au fond de cette âme comme son Maître et Seigneur et il la tient sous son emprise; mais l'âme y consent de son plein gré et jouit profondément de sa présence qui lui est toujours vive. Voilà le don par lequel le Père céleste a « repayé » abondamment à l'âme les souffrances des nuits passives où elle a dû passer pour arriver à l'union. Si elle s'y fût refusée, le Saint l'a dit avec force, jamais la transformation mystique ne se serait réalisée en elle.¹⁴¹

En un passage parallèle de la seconde rédaction de la *Flamme*, où il commente les paroles de Jésus qui révèle l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste, le Saint, explique comment cette inhabitation se réalise dans toute sa profondeur : « illuminant divinement son entendement dans la sagesse du Fils, délectant sa volonté dans l'Esprit-Saint, le Père l'absorbant avec puissance et force dans l'embrassement abyssal de sa douceur ». ¹⁴² Ce sont encore les trois aspects de la contemplation fruite appropriés à l'action des trois Personnes divines en nous.

Dans les deux dernières strophes de la *Flamme* le Saint va nous parler diffusément de l'objet de la contemplation unitive, en particulier de la connaissance mystique des attributs divins et encore de la contemplation des créatures en Dieu.

Dans les strophes précédentes, en fait d'objet mystiquement expérimenté, le Saint n'a guère parlé que de Dieu, que l'âme atteint « selon toute la capacité de son être et de son opération autant que faire se

¹³⁸ *Subida* III, 2, 8.

¹³⁹ *Cántico* B, 22, 6.

¹⁴⁰ *Subida* III, 2, 16.

¹⁴¹ *Llama*, 2, 23.

¹⁴² *Llama* B, 1, 15.

peut en cette vie »¹⁴³ ; il a seulement indiqué au sujet du « goût de la vie éternelle » que l'âme « goûte ici de toutes les choses de Dieu » ; en effet : « il lui est communiqué force, sagesse, amour, beauté, grâce et bonté etc. ».¹⁴⁴ C'est une allusion manifeste aux attributs divins qui sont fréquemment révélés à l'âme dans l'état d'union. Le Saint en donne ici la raison : « il faut savoir que Dieu en son être unique et simple est toutes les vertus et grandeurs de ses attributs ; car il est tout-puissant, il est sage, il est bon... ; or étant toutes ces choses, quand il se trouve uni à l'âme et qu'il trouve bon de lui ouvrir la connaissance, elle arrive à voir en lui distinctement et clairement toutes ces vertus et grandeurs, à savoir, la toute-puissance, la bonté, la sagesse, la justice, la miséricorde, etc. toutes en un être unique et simple ».¹⁴⁵

Il ne semble donc pas qu'il y ait grande distance entre la contemplation unitive de la divinité et la connaissance fruitive des attributs divins : pour que l'âme unie à Dieu dans la contemplation parfaite s'en voie gratifiée, il suffit que Dieu « lui ouvre la connaissance ».

L'âme, dit le Saint, peut contempler ces attributs divins en chacune des Personnes divines, car chacune d'elles les possède. Elle peut donc considérer en chacune d'elles leur distinction et leur unité. Il semble bien que dans le cas présent elle les contemple dans la Personne du Verbe. Ces attributs en effet sont pour le Saint autant de « lampes de feu » qui éclairent et réchauffent l'âme et Dieu par conséquent « est plusieurs lampes pour l'âme, puisqu'elle a connaissance de chacune et que chacune à sa façon l'échauffe d'amour ».¹⁴⁶ Etant donné pourtant que « chacun de ces attributs est Dieu lui-même,¹⁴⁷ il faut dire que « toutes ces lampes sont une seule lampe, laquelle est le Verbe qui, comme le dit saint Paul, est la splendeur de la gloire du Père ».¹⁴⁸

S'agit-il ici d'une manifestation du Verbe comme distinct des deux autres Personnes divines ? Nous ne le croyons pas ; mais il est naturel que, jouissant de la révélation mystique des attributs divins dans la contemplation fruitive, l'âme songe spontanément au Verbe qui dans le sein de Dieu est la « splendeur de la gloire du Père » et la manifestation des grandeurs divines, et lui « approprie » la manifestation dont elle jouit.

¹⁴³ *Llama*, 1, 12.

¹⁴⁴ *Llama*, 2, 19.

¹⁴⁵ *Llama*, 3, 2.

¹⁴⁶ *Llama*, 3, 3.

¹⁴⁷ *Llama*, 3, 2.

¹⁴⁸ *Llama*, 3, 2. Ce texte précieux nous est restitué par l'édition critique de la *Llama* A ; il ne se retrouve pas dans la forme B.

Dans la contemplation fruite des attributs divins, ces propriétés divines qui sont en elles-mêmes lumière et ardeur d'amour (puisque Dieu, avec qui elles s'identifient est lumière et amour) causent à leur tour dans l'âme lumière et amour¹⁴⁹ ; en d'autres mots, quand elles « se communiquent à l'âme », elles produisent en elle des connaissances amoureuses, et alors « l'âme unie resplendit en ses puissances, la mémoire, l'intelligence et la volonté qui se trouvent illuminées et unies en ces connaissances amoureuses ».¹⁵⁰ Ces connaissances amoureuses sont évidemment du même type que la connaissance mystique de la divine Essence ; aussi y voyons nous constamment unis le goût et l'intelligence. L'âme s'y trouve unie à Dieu parce que ces connaissances sont des grâces passives amoureuses auxquelles elle ne peut faire autre chose que consentir ; elles sont, explique le Saint, comme une flamme amoureuse d'origine divine qui entraîne dans son courant l'amour et la vie de l'âme, à peu près comme la flamme entraîne avec elle l'air enflammé qu'elle contient.¹⁵¹ L'âme y opère donc « divinement ».¹⁵²

Mais comme à l'origine de ces connaissances amoureuses il y a la « communication des vertus divines » dans la substance de l'âme, étant donné que « chaque chose produit une ombre selon sa taille et propriété »,¹⁵³ ces attributs divins en s'unissant à l'âme produisent en elle une ombre « à leur taille et propriété ». Dans cette ombre l'âme les connaît et goûtera « avec propriété », et la connaissance fruite qu'elle en acquerra, sans être intuitive, sera néanmoins une connaissance « propre ». L'âme donc se trouvera « entendant et savourant la propriété de la puissance divine en l'ombre de la toute-puissance, et entendant et goûtant la sagesse divine en l'ombre de la sagesse divine ; entendant et goûtant la bonté infinie en l'ombre qui la couvre de la bonté infinie... et finalement goûtant la gloire de Dieu en l'ombre de la gloire, qui fait connaître et goûter la propriété et la taille de la gloire de Dieu ».¹⁵⁴

Aussi l'âme dans cette connaissance « propre » bien que non intuitive « possède-t-elle » la divine essence et voit-elle « que vraiment Dieu est sien et qu'elle le possède avec possession héréditaire, avec droit de propriété, comme enfant adoptif de Dieu, par la grâce que Dieu lui fit de se donner à elle, et que, étant chose sienne, elle peut le donner

¹⁴⁹ *Llama*, 3, 2 et 3.

¹⁵⁰ *Llama*, 3, 9.

¹⁵¹ *Llama*, 3, 9.

¹⁵² *Subida* III, 2, 8 et 9.

¹⁵³ *Llama*, 3, 12.

¹⁵⁴ *Llama*, 3, 14.

et communiquer selon le choix de sa volonté ; et ainsi elle le donne à son Bien-Aimé qui est le Dieu-même qui se donne à elle, et ainsi elle paie à Dieu tout ce qu'elle lui doit puisque de volonté elle lui donne tout autant qu'elle reçoit de Lui ». ¹⁵⁵

La dernière strophe de la *Flamme* nous parle d'un « réveil » divin, c.-à-d. d'un moment de haute contemplation de l'âme transformée où l'union « selon les puissances » s'ajoute à celle « selon la substance » et où toute la création est vue en Dieu. Mais parce que l'âme y voit « comment toutes les créatures supérieures et inférieures ont leur vie et durée en lui », étant donné que Dieu, comme le dit saint Paul « les soutient toutes dans la force de son Verbe » ¹⁵⁶ elle appelle la « face divine pleine de grâces » ¹⁵⁷ où elle les contemple « la face du Verbe ». ¹⁵⁸ Elles les connaît d'ailleurs non seulement en Dieu, mais par Dieu : « quoi qu'il soit vrai que l'âme voie là que ces choses sont distinctes de Dieu et qu'elle les voie en Lui avec leur force, racine et vigueur, sa façon de connaître que Dieu en son être est toutes ces choses d'une manière infiniment éminente est tellement élevée qu'elle les connaît mieux dans son être qu'en elles-mêmes. Et c'est là la grande délectation de ce réveil : connaître les créatures par Dieu et non pas Dieu par les créatures ; ce qui est connaître les effets par la cause et non pas la cause par les effets ; ce qui est une connaissance a posteriori, tandis que celle-ci est essentielle ». ¹⁵⁹ Remarquons pour finir que l'âme voit « ce que Dieu est en soi et ce qu'il est dans les créatures en une seule vue », ¹⁶⁰ ce qui souligne l'union intime de cette manifestation des créatures en Dieu avec la grâce fondamentale de la contemplation unitive qui est la connaissance fruitive de la divinité. Ici encore il y a uniquement élargissement de l'objet de la contemplation : à Dieu, s'ajoutent les créatures.

Les connaissances mystiques ont pour propriété d'éveiller puissamment l'amour ; on comprend donc que le « réveil divin » qui a manifesté Dieu comme principe des créatures doive lui aussi provoquer dans l'âme une particulière « spiration d'amour ». Mais au moment d'en parler, le Saint hésite ; il voit trop clairement « qu'il est incapable de le dire et que, s'il le disait, cela paraîtra moins (qu'en réalité) » ¹⁶¹ ; il y

¹⁵⁵ *Llama*, 3, 79.

¹⁵⁶ *Llama*, 4, 4.

¹⁵⁷ *Llama*, 4, 7 et II.

¹⁵⁸ *Llama*, 4, 13.

¹⁵⁹ *Llama*, 4, 5.

¹⁶⁰ *Llama*, 4, 7.

¹⁶¹ *Llama*, 4, 17.

renonce donc, tout en affirmant succinctement que « c'est une spiration que Dieu produit, dans laquelle, en ce réveil de la haute connaissance de la Déité, il lui spire l'Esprit-Saint dans la même proportion où est la connaissance, dans laquelle il l'absorbe très profondément dans l'Esprit-Saint, l'enflammant très délicatement d'amour selon ce qu'elle a vu ». ¹⁶² Si le Saint se fut mieux expliqué, il nous aurait reparlé probablement de l'association de l'âme à la spiration divine dont il a traité, dans le *Cantique* ; ¹⁶³ mais sa plume s'arrête brusquement.

Une conclusion tout au moins se dégage nettement de notre longue excursion à travers les œuvres du Saint : il ne nous a pas privés de ses enseignements sur la contemplation unitive. Dans son traité systématique de la *Montée* il n'est pas arrivé à l'endroit qu'il lui avait réservé et où nous aurions pu nous attendre à un exposé assez méthodique qui en aurait distingué avec ordre les éléments, les divers objets, les degrés progressifs et où, à défaut d'une étude théologique précise de sa structure, — qui ne semble guère appartenir au genre littéraire cultivé par le Docteur Mystique — n'auraient pas manqué les allusions abondantes aux principes qui y entrent en jeu. Mais s'il n'a pas laissé d'exposé systématique de la contemplation suprême, le Saint nous en a parlé sous la forme plus libre propre au *Cantique* et à la *Flamme* avec une telle abondance d'analyses et de détails que l'on ne voit pas bien ce qu'il aurait pu nous en dire davantage du point de vue descriptif et psychologique. Elle occupe donc réellement dans son œuvre cette place centrale que le texte fondamental de la *Montée* analysé au début de cet article lui avait assigné. Il faut dire que le Saint y revient tout le temps dans ses œuvres qui décrivent l'état d'union, et que dans les autres il s'attache à en montrer la genèse progressive. Il a marqué souvent comment du côté de l'objet elle peut évoluer, et d'obscur et indistincte devenir plus ou moins distincte par la manifestation des attributs divins, ou encore présenter une forme plus déterminée grâce à la révélation des mystères surnaturels ou même par la vue des créatures en Dieu ; mais il n'a jamais oublié de mettre ces manifestations diverses d'objets plus particuliers en rapport avec l'expérience fruitive de la divinité qui constitue la substance de la contemplation unitive. Elles apparaissent de ce fait comme autant de modalités qui peuvent enrichir accidentellement une connaissance mystique foncièrement unique et de soi indistincte,

¹⁶² *Llama*, 4, 17.

¹⁶³ *Cántico*, 38, 2.

mais qui dans son obscurité fondamentale a l'avantage de nous donner de Dieu une connaissance « propre » encore qu'elle ne soit pas intuitive.

Moins abondants, mais bien précieux tout de même sont les renseignements que le Saint nous apporte sur les principes qui expliquent cette connaissance mystique ; mais pour en saisir toute la portée il sera utile de les considérer de front avec les interprétations théologiques plus systématiques de la contemplation unitive fournies par les théologiens spéculatifs, en particulier par ceux de l'école carmélitaine. C'est ce que nous ferons dans l'article suivant.

(à suivre)

FR. GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, O.C.D.