

LE PROBLÈME DE LA CONTEMPLATION UNITIVE

II

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE DE LA CONTEMPLATION UNITIVE

SUMMARIUM. — Contemplatio unitiva « negativa » sufficienter explicatur per operationem donorum Spiritus Sancti, praesupposita tamen unione fruitiva voluntatis. In variis formis contemplationis unitivae « positivae » charismata suum influxum exercere possunt ; non excluditur tamen quin et ipsa « positiva » contemplatio ex solo influxu donorum nascatur, praesupposita tamen semper unione fruitiva voluntatis.

Cherchons d'abord à déterminer la structure de la contemplation unitive *obscure ou indistincte*, en d'autres mots celle qui a pour objet la divine essence ou substance considérée dans toute sa suréminence ; nous examinerons ensuite ce qui explique les diverses déterminations ou extensions que cet objet peut présenter au point de changer la contemplation de négative en positive. Nous recueillerons sur ces divers points les données contenues dans les divers écrits du Docteur mystique et nous chercherons à en déterminer exactement la valeur en les rapprochant des explications fournies sur les mêmes sujets par les maîtres les plus illustres qui fleurirent au Carmel Réformé durant les deux premiers siècles de son existence, c.-à-d. parmi les disciples de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix qui se rattachent par une tradition encore interrompue à ces deux princes de la science mystique.

Nous ne croyons pas inutile de rappeler qu'à la base des analyses théologiques des auteurs carmes déchaussés se trouve directement l'expérience de sainte Thérèse plutôt que celle de saint Jean de la Croix. Sauf pour la description des *nuits mystiques* qui est bien moins précise chez la grande contemplative que chez celui qui fut à la fois son pre-

mier fils et son père spirituel, et qu'ils empruntent donc au Docteur mystique, ils préfèrent prendre comme point de départ de leurs recherches les pages émouvantes mais si nettes où la Réformatrice du Carmel a consigné les résultats d'une introspection spontanée mais combien pénétrante. C'est le cas en particulier pour les premiers théologiens mystiques de la Congrégation d'Italie, Jean de Jésus Marie et Thomas de Jésus qui ne semblent guère avoir connu, ou tout au moins utilisé, les écrits du Docteur mystique, mais qui par contre sont des admirateurs enthousiastes de sainte Thérèse. Thomas de Jésus en particulier, dont les grandes œuvres sur la contemplation et l'union exercèrent une influence profonde sur tout le développement de la mystique scolastique de l'école thérésienne, a basé ses analyses théologiques sur une étude méthodique des descriptions faites par la Sainte de tous les divers degrés d'oraison et qu'il avait soigneusement catalogués pour en former un opuscule qui même pour les lecteurs modernes a conservé toute sa valeur.¹ Or, actuellement, tout le monde sait, que même dans ses ouvrages didactiques,² qui semblent à première vue retracer l'évolution de l'âme mystique en général, la grande contemplative nous décrit son expérience personnelle et de ce fait nous met en face d'une âme spécialement privilégiée, que le Seigneur semble avoir voulu enrichir des trésors les plus variés de la vie mystique. Il ne faut pas que cela nous donne le change et nous fasse croire qu'une contemplative parfaite doive connaître toutes les grâces décrites par sainte Thérèse. Mais évidemment, les mystiques scolastiques qui ont fait l'analyse théologique de ces états et se sont figuré la contemplation unitive dans la forme concrète particulièrement riche où l'expérimenta sainte Thérèse ont pu être portés, pour ce motif, à lui attribuer des principes que, prise dans ses éléments essentiels, celle-ci ne requiert nullement. On prévoit dès lors, que la substitution de l'expérience décrite par le Docteur mystique à celle de sainte Thérèse comme point de départ de l'analyse théologique de la contemplation unitive, pourra donner au problème de l'interprétation de cette grâce des solutions quelque peu différentes de celles où s'arrêtent certains de nos anciens théologiens. Elle pourra encore nous guider pour faire un choix judicieux entre les diverses hypothèses que ceux-ci nous présentent ; car, comme nous aurons lieu de la constater, il n'y a pas chez eux unité parfaite dans l'interprétation de ces états élevés de la vie mystique.

¹ *Suma y compendio de los grados de oración...* colegido por el P. F. THOMAS DE JESÚS religioso de la misma Orden, Roma, 1610.

² P. ex. le *Château intérieur*.

La contemplation unitive indistincte

Nous connaissons à présent le moment exact où commence chez saint Jean de la Croix la contemplation unitive : c'est celui de l'envolée extatique décrite dans le strophe 12^{me} du *Cantique* où a lieu une véritable « rencontre » avec le Bien-Aimé. Jusque là, l'âme soupirait après sa présence et, n'en connaissant pas d'autre, elle lui demandait celle de la vision béatifique. Le Seigneur veut satisfaire son appétit d'union mais sans lui concéder l'intuition finale : « La communication que tu reçois à présent de moi, n'est pas encore celle de l'état de gloire que tu prétends ; mais tourne-toi vers moi qui suis celui que tu cherches blessée d'amour ». ³ Quelque chose donc lui est refusé, mais autre chose lui est donné. Elle prétendait trop en voulant la vision ; et l'Époux lui dit : « Retire-toi de ce haut vol où tu prétends arriver à me posséder de vrai, parce que le temps d'une si haute connaissance n'est pas encore venu ». ⁴ Mais l'âme en recevra un succédané car, malgré tout, « la contemplation est un lieu éminent et élevé, où Dieu commence en cette vie à se communiquer à l'âme et à se montrer à elle ; mais il n'achève pas ! ». ⁵ Et toutefois ce sera là une espèce de « possession » de Dieu où l'âme sentira qu'il lui est « toutes choses ». ⁶

Jusqu'ici donc, c'était l'absence ; à présent c'est la possession : l'âme expérimente, connaît, son union avec Dieu ; voilà précisément pourquoi cette contemplation est « unitive ». Comment s'explique cette expérience ?

Communément, dans leurs définitions de la contemplation unitive et fruitive, les mystiques scolastiques ont rappelé qu'elle est composée d'un double élément : l'un affectif, l'autre cognitif ; et ils n'ont pas laissé d'insister sur l'importance de l'élément affectif, au point d'y voir parfois l'élément principal et formel de la contemplation unitive. ⁷ Ils ont aussi affirmé l'existence d'un rapport intime entre ces deux éléments,

³ *Cántico*, 12, 1.

⁴ *Cántico*, 12, 7.

⁵ *Cántico*, 12, 9.

⁶ *Cántico*, 13, 5.

⁷ JOANNES A JESU MARIA, O.C.D., *Theologia mystica*, c. I, *Opera omnia*, Florentiae 1772, tom. 2, p. 425 b. — *Schola de oratione*, tract. de theologia mystica, n. IV, ib. p. 559 a.

THOMAS A JESU, O.C.D., *De contemplatione divina*, l. V, c. II, *Opera omnia*, Coloniae 1684, tom. 2, p. 173 a. — *De oratione divina*, l. IV, c. I, ib. p. 284 a.

JOSEPH A SPIRITU SANCTO, O.C.D., *Cadena mystica*, Prop. 24, concl., Madrid 1678, p. 212 b.

reconnaissant que le connaissance dérive, au moins en quelque sorte, de l'expérience affective.⁸ Mais il nous semble que personne n'a mieux marqué le rôle de ce double élément de la contemplation fruitive que le Docteur mystique.

Il a distingué nettement les deux éléments : « En cette communication de l'Époux on sent deux... choses, à savoir : le sentiment de délectation et l'intelligence »⁹ ; et non moins clairement il affirme que la connaissance dérive du sentiment. Dans la strophe présente du *Cantique* il affirme que la connaissance dérive « de l'attouchement des vertus divines dans la substance de l'âme »¹⁰ ; mais il y lieu d'entendre ici l'attouchement au concret, c.-à-d. comprenant l'effet qu'il produit dans la substance de l'âme, en d'autres mots, le sentiment de délectation qui résulte de l'attouchement divin. C'est en effet explicitement en ce sens que parlent des textes parallèles, qui bien que traitant directement de la connaissance des attributs divins, analysent une connaissance qui possède une structure analogue à celle qui nous occupe présentement. Or le saint y dit clairement que « le plus souvent redonde d'eux (c.-à-d. de ces sentiments) en l'entendement une appréhension, connaissance et intelligence ».¹¹ Et encore : « de ces sentiments... il redonde en l'entendement une appréhension de connaissance ou intelligence, qui est d'ordinaire un très haut et très amoureux sens (sentir) de Dieu en l'entendement, auquel on ne peut donner de nom pas plus qu'au sentiment dont il redonde ».¹² Mais ce n'est pas tout. Bien mieux que les autres auteurs le Saint va déterminer le caractère particulier de cette connaissance.

Par deux fois il l'appelle une « intelligence substantielle »,¹³ et c'est là sans doute le nom le plus caractéristique qu'il lui ait donné ; mais il s'agit de bien l'entendre.

« Substantiel » évidemment s'oppose à « accidentel », et le Saint de nous faire remarquer que la connaissance dont il s'agit ici est « dénuée d'accidents et de fantasmes »¹⁴ et qu'elle nous donne de la « substance entendue ».¹⁵ Ceci provient, nous dit-il, de ce qu'elle n'est pas le fruit

⁸ JOANNES A J. M., *Theologia mystica*, c. 5, *Opera omnia*, tom. 2, p. 433 b. THOMAS A JESU, *De Cont. divina*, l. V, c. II, *Opera omnia*, tom. 2, p. 173 a.

⁹ *Cántico*, 13, 13.

¹⁰ *Cántico*, 13, 12 et 13, 14.

¹¹ *Subida* II, 32, 3.

¹² *Subida* II, 32, 3.

¹³ *Cántico*, 13, 14 et 38, 9.

¹⁴ *Cántico*, 13, 14.

¹⁵ *Cántico*, 13, 14.

de l'intervention de l'intellect agent. On sait que, selon l'explication scolastique de l'opération intellectuelle, les substances corporelles, qui forment l'objet propre de notre intelligence, sont intelligibles seulement « en puissance » et ne deviennent « intelligibles en acte » que grâce à l'opération « abstraitive » de l'intellect agent qui produit l'espèce « impressée » reçue dans l'intellect passif. Celui-ci, fécondé par elle, produit le verbe mental ou concept « dans lequel » il connaît l'objet. Bien que directement référée à l'objet, notre connaissance naturelle s'opère dans un « medium in quo » qui fait qu'elle n'est point intuitive et ne constitue pas une expérience intellectuelle immédiate de l'objet. Nous connaissons les substances corporelles dans les concepts obtenus par abstraction, à partir des impressions sensibles et des fantasmes qui sont le fruit de leur contact immédiat avec nos sens extérieurs. Dans le cas qui nous occupe, rien de tel. Tout d'abord, aucune intervention de l'intellect agent : « Ceci n'est pas le fait de l'entendement que les philosophes appellent actif, lequel opère sur les formes, fantasmes et appréhensions des choses ». ¹⁶ Corrélativement, aucune « forme » ou « espèce » ne sera reçue par l'intellect possible, qui ici, « ne reçoit pas de telles formes etc., mais reçoit passivement une intelligence substantielle qui lui est donnée sans son industrie propre » ¹⁷ et qui est une connaissance, « rase et dépouillée de toutes les nuées de formes et fantasmes et connaissances particulières qui peuvent entrer par les sens ». ¹⁸ L'absence de l'intervention de l'intellect agent explique donc comment la connaissance dont il s'agit sera « dénuée d'accidents et de fantasmes » : mais pour comprendre comment elle nous donne de la « substance entendue » il faut que nous revenions sur son origine positive, c.-à-d. sur le fait qu'elle dérive ou redonde de l'attouchement divin dans la substance de l'âme, ou plus précisément, du sentiment produit par cet attouchement. Il faut donc examiner la nature de ce sentiment et celle aussi de l'attouchement.

C'est un sentiment éprouvé, dit le Saint, par la substance de l'âme. Mais nous savons que pour lui les opérations qui s'attribuent à la substance de l'âme n'excluent nullement l'intervention de la volonté ou de quelque autre puissance, mais indiquent plutôt leurs activités plus profondes, plus capables de nous mettre en contact intime avec Dieu et qui s'exercent sous la motion divine passivement reçue. Le Saint semble l'indiquer clairement quand, après avoir dans la *Flamme* indiqué

¹⁶ *Cántico*, 38, 9.

¹⁷ *Cántico* 38, 9.

¹⁸ *Cántico*, 38, 10.

sous le nom de « sens » ou « sens commun de l'âme », le sujet immédiat de la contemplation unitive, il définit celui-ci : « la vigueur et force que possède la substance de l'âme pour sentir et goûter les objets des puissances ». ¹⁹ C'est en somme notre capacité profonde de sentir et de goûter Dieu. Dire que « l'attouchement des vertus du Bien-Aimé se sent(ent) et se goûte(ent) dans le tact de l'âme qui est sa substance » ²⁰ ou encore « que cet attouchement de Dieu satisfait grandement et récrée la substance de l'âme contentant suaveinent son appétit, qui était de se voir en telle union » ²¹ c'est en somme indiquer ce qui se passe dans le fond de la volonté. C'est d'ailleurs la volonté qui possède l'appétit de l'union et c'est dans son acte, qui est l'amour, que celle-ci s'accomplira. « Il n'y a que l'amour qui unisse et joigne l'âme à Dieu » ²² a écrit le Saint dans la *Nuit obscure*, précisément là où il nous énumère et décrit les 10 degrés de l'amour passif suivant la trace d'un opuscule attribué à saint Thomas d'Aquin. Il serait superflu de les analyser tous; celui qui nous intéresse est celui où s'accomplit l'union. Mais il peut être utile de le distinguer de ceux qui le précèdent plus immédiatement et qui préparent la contemplation unitive. Suivons le Saint : « Le cinquième degré de cette échelle d'amour fait que l'âme désire et souhaite impatiemment Dieu... » ²³ Le septième degré de cette échelle d'amour fait que l'âme s'enhardit avec véhémence ». Nous reconnaissons ici l'amour impatient et audacieux qui prépare l'union. « De ce courage et liberté que Dieu donne à l'âme... s'ensuit le huitième qui est de tenir son Bien-aimé et de s'unir avec lui ». ²⁴ « Le huitième degré de l'amour fait que l'âme saisit et étreint sans lâcher. En ce degré d'union l'âme satisfait son désir mais non pas continuellement... » ²⁵ Cette fois c'est l'union réelle, mais transitoire; il faudra le degré suivant, le neuvième, celui où s'accomplit le mariage spirituel pour stabiliser l'âme dans sa « possession ». Remarquons que celle-ci nous est présentée comme une étreinte, un embrassement; nous aurons à y revenir tout à l'heure. Ce qui fait passer l'amour passif du stade de désir à celui de « possession » c'est évidemment cette communication divine que le Saint a appelé « l'attouchement des vertus divines dans la substance de l'âme ».

¹⁹ *Llama*, 3, 59.

²⁰ *Cántico*, 13, 13.

²¹ *Cántico*, 13, 14.

²² *Noche II*, 18, 5.

²³ *Noche II*, 19, 5.

²⁴ *Noche II*, 20, 2.

²⁵ *Noche II*, 20, 5.

Dieu se donne à goûter à l'âme, et plus précisément à la volonté, en se rendant immédiatement présent à elle, en la « touchant ». La volonté expérimentera la divine présence, la vraie « substance » divine qui l'étreint pour se laisser étreindre et le Saint nous en dira : « C'est Dieu lui-même qui est senti et goûté ». ²⁶

Comment se fait cette union expérimentale de Dieu avec la volonté ?

Sur ce point nous ne trouvons pas d'explication complète ou systématique chez le Saint. Les mystiques scolastiques de l'école thérésienne, au contraire, se sont longuement occupés de ce problème ; mais dans leurs théories ils ne sont pas unanimes. Ce n'est pas le moment d'examiner leurs diverses conceptions. Notons seulement que tous parlent d'un *illapsus* spécial de Dieu dans l'âme ou dans ses puissances, mais que certains d'entr'eux parlent d'un *illapsus objectif* par le quel Dieu se rendrait immédiatement présent à la volonté comme objet d'expérience, ²⁷ tandis que d'autres rattachent tout *illapsus* à l'*efficience* et rapportent l'*illapsus* spécial de Dieu dans la volonté à une nouvelle manière divine de mouvoir cette puissance. C'est à cette solution que se sont arrêtés les derniers théologiens de l'ancienne école thérésienne. ²⁸

Cette dernière opinion semble devoir recueillir le suffrage du Saint.

Pour lui, l'état d'union avec Dieu, dont la contemplation unitive marque les moments de plus haute plénitude, est caractérisé par une espèce de « possession » divine qui a pour effet une « motion » particulière de nos puissances dont les opérations deviennent « divines ». Dieu « possédant désormais les puissances comme Seigneur absolu, par leur transformation en lui, c'est lui-même qui les meut et les commande selon son divin Esprit et selon sa volonté ; et alors c'est de manière que les opérations ne sont pas distinctes, mais que celles que l'âme opère sont de Dieu et sont des opérations divines ». ²⁹ Dans le *Cantique* le Saint caractérise le mariage spirituel par une mutuelle donation « où les deux parties se livrent l'une à l'autre par totale possession » ³⁰ ; l'âme sera donc possédée par Dieu, mais à son tour elle le possèdera. Ceci se réalisera de fait dans la contemplation fruite. Cette pos-

²⁶ *Subida* II, 26, 5.

²⁷ THOMAS A JESU, *De Oratione divina*, l. IV, c. II, *Opera omnia*, tom. 2. p. 314 a.

²⁸ JOSEPH A SPIRITU SANCTO (lusitanus), *Enucleatio mysticæ theologiæ*, P. I, q. 17, d. 6, Romæ 1927, p. 89.

JOSEPH A SPIRITU SANCTO (boeticus) *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*, disp. 23, n. 26, Bruges 1931, tom. 4, p. 120.

²⁹ *Subida* III, 2, 8 ; cf. ib. n. 9.

³⁰ *Cántico*, 27, 2.

session divine relève bel et bien d'une sorte d'embrassement divin, car, un pas plus loin, le Saint nous donne comme distinctif du mariage spirituel que « l'âme est désormais *située* dans les bras d'un tel Epoux ». ³¹ Ici nous ne pouvons renoncer aux précieuses précisions du second *Cantique* qui ajoute : « auquel l'âme se sent ordinairement unie dans un étroit embrassement spirituel, qui est vraiment un embrassement ; et moyennant cet embrassement l'âme vit une vie de Dieu ». ³² Nous avons vu plus haut que la *Flamme* ³³ donnait elle aussi ce sentiment d'embrassement continuél comme la caractéristique de l'état d'union et comment à son état faible et permanent, il est le reliquat de ce que l'âme expérimente plus intensément dans les moments de totale absorption en Dieu qui sont ceux de la contemplation unitive. Or voici que le second *Cantique* nous dit expressément que « moyennant cet embrassement l'âme vit une vie divine ». Il semblerait donc légitime de conclure que, pour le Saint, Dieu tient l'âme dans sa possession moyennant une divine étreinte qui la meut divinement et que l'âme, en la sentant, se rend compte de la présence vivante de Dieu en elle et en jouit profondément ; plus intensément aux moments de ravissement divin, mais d'un façon plus atténuée en dehors d'eux, précisément parce que la motion divine, n'étant plus absorbante, se fait moins sentir. La perception dans le fond de la volonté de l'étreinte divine vivifiante, qui aux moments plus élevés de l'union plonge l'âme dans les profondeurs de l'amour passif en lui communiquant des suavités que l'âme spontanément reconnaît divines, donne à cet amour délicieux le caractère d'une fruition proprement dite, dans laquelle « Dieu lui-même est goûté et senti ». ³⁴ Dans la volonté il y a donc contact immédiat, expérimental avec la substance divine.

Que faut-il dire dès lors de la connaissance qui « redonde » dans l'intelligence de cette expérience de la volonté ?

Si la volonté ici « renseigne » l'intelligence et si son expérience est « substantielle » c.-à-d. directe, immédiate, ne faudra-t-il pas reconnaître ce même caractère à la connaissance qui « redonde » d'elle ? Sans doute cette connaissance ne sera-t-elle pas « distincte », précisément parce qu'elle ne vient pas à l'âme par la voie des sens et l'intervention du travail abstraitif de l'intellect agent ; mais ce qu'elle a perdu en distinction, elle l'a gagné en « immédiation » : elle nous fera connaître l'objet

³¹ *Cántico*, 27, 4.

³² *Cántico* B, 22, 6.

³³ *Llama*, 4, 15.

³⁴ *Subida* II, 26, 5.

formellement comme goûté, elle nous le fera voir à la lumière de l'expérience immédiate de la volonté : elle aussi nous mettra donc directement en face de lui, mais ce sera le face-à-face dans les ténèbres.

Dans cette connaissance il n'y aura pas de « forme » dans laquelle l'intelligence connaisse l'objet ; mais une telle forme rendrait somme toute la connaissance moins immédiate, et abstractive ; ce serait une connaissance qui ne serait plus « à la taille » de l'objet Divin : elle ne serait plus « propre ». Toutes nos « formes » intellectuelles en effet sont limitées et ne peuvent donc « exprimer » l'objet divin. Du point de vue du contact immédiat avec Dieu il vaut donc mieux pour l'intellect qu'il n'y ait pas de « forme » ; mais il faut alors que l'objet divin lui soit communiqué tel qu'il est en soi par une autre voie : celle de l'expérience immédiate de la volonté qui « redonde » dans l'intelligence et lui fait atteindre tel quel l'objet divin qu'elle a goûté « en soi ». Une telle connaissance de Dieu pourra donc s'appeler « substantielle » et en elle l'intelligence possèdera de la « substance entendue... dénuée d'accidents et de formes ». ³⁵ Dans cette connaissance, la substance divine sera atteinte en elle-même, bien que moyennant les effets produits en nous ³⁶ (c.-à-d. moyennant le sentiment fruitif de la volonté et son « redondissement » dans l'intelligence) ; mais ceux-ci ne sont point un terme « in quo » qui tiendrait lieu de « forme » et rendrait la connaissance distante ; ils jouent uniquement le rôle d'*objet quo*, ou de moyen de connaissance se tenant de la part du sujet, de moyen qui nous met en état de connaître immédiatement et « proprement » Dieu. ³⁷ Le Saint nous le disait clairement à propos des « ombres » divines produites en nous par les « vertus divines » qui se communiquent à la substance de l'âme : ces ombres, qui sont les effets de l'union avec les « vertus divines », sont « à la taille » des perfections de Dieu ³⁸ ; elles nous en donneront donc une connaissance « propre » ; mais bien entendu celle-ci demeurera obscure puisqu'aucune « forme » intellectuelle n'est donnée à l'entendement.

³⁵ *Cántico*, 13, 14.

³⁶ Sainte Thérèse disait équivalement, à propos de l'oraison d'union : « entienda que está alli Dios por los efectos, que como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir » (*Vida*, 27, 4).

³⁷ Cf. MARITAIN J., *Les degrés du savoir*, ch. 6, p. 512, note 1.

³⁸ *Llama*, 3, 13.



Il nous reste à déterminer quelle est la lumière intellectuelle qui dans l'intelligence se sert de ce reflet de l'expérience de la volonté pour donner à l'âme une nouvelle et originale connaissance de Dieu.

Naturellement, l'objet à atteindre étant tout à fait surnaturel, puisqu'il s'agit de l'essence divine, il faut que la lumière soit du même ordre ; et il en est plusieurs, qui toutes nous sont connues par la révélation et la théologie. A côté de celle de la foi il y a celle des dons du Saint-Esprit, celle des grâces « gratis datae », celle de « science infuse », finalement celle de la lumière de gloire. Sauf la dernière, dont le rôle est de nous donner la vision intuitive de Dieu, les autres ne suppriment pas la lumière de la foi, mais y ajoutent leur propre lumière pour nous révéler davantage l'objet surnaturel. Trouvons-nous chez le Saint des indications concernant la lumière qui entre en jeu dans la contemplation unitive ?

Tout d'abord le Saint nous parle de la foi. Dans le texte capital analysé au début de cette étude il nous disait de la contemplation fruitive que « cette connaissance obscure 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 ». ³⁹ Remarquons entre temps que la lumière de gloire est résolument écartée.

Mais évidemment, pour le Saint, ne s'agit-il point de la foi seule. La *Flamme* nous le dit expressément en assignant comme principe à la « possession » de l'essence divine dans la contemplation unitive « la foi très-illuminée » : « dans l'autre vie c'est au moyen de la lumière de gloire et en celle-ci au moyen de la foi très-illuminée (la fe ilustradissima) ». ⁴⁰ Il nous reste à déterminer quelle est la lumière qui s'ajoute à la foi pour augmenter son pouvoir de manifestation.

S'agit-il de la lumière des dons du Saint-Esprit, ou d'une autre lumière de force supérieure et, en ce sens tout au moins, plus élevée ?

Le Saint connaît bien le rôle des dons du Saint-Esprit et le rapport étroit de leur opération avec l'amour infus. Très finement il nous dit dans la *Montée* au sujet du recueillement de l'âme dans la contemplation de foi obscure : « Le Saint-Esprit illumine l'entendement recueilli et l'illumine selon le mode de son recueillement. Et l'entendement ne peut

³⁹ *Subida* II, 24, 4.

⁴⁰ *Llama*, 3, 70.

trouver de recueillement plus grand que dans la foi. Et ainsi le Saint-Esprit ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en foi. Parce que plus une âme se trouve purement et complètement en foi, tant plus elle a de charité infuse de Dieu, et plus elle a de charité, tant plus il l'illumine et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils lui sont communiqués». ⁴¹ Manifestement le Saint a décrit ici ce que l'on pourrait appeler en quelque sorte le « mécanisme » de la contemplation obscure mais savoureuse de Dieu. Dans l'intelligence, elle est produite par la lumière combinée de la foi et des dons du Saint-Esprit, mais qui utilise comme élément révélateur de l'objet ce quelque peu d'expérience que comporte tout amour infus. On pourrait objecter à bon droit que le Saint parle ici de la contemplation obscure considérée à ses débuts plutôt qu'à son stade supérieur de contemplation unitive et donc à un moment, où elle est bien loin encore de nous mettre « en possession » de Dieu comme le fera la contemplation fruitive. Celle-ci ne semble donc pas pouvoir s'expliquer par les mêmes principes, mais réclame l'intervention d'autres lumières plus élevées. Mais nous ferons remarquer que ce caractère de « possession » que présente la contemplation parfaite résulte directement de l'expérience amoureuse, c.-à-d. du fait que l'amour infus et passif, qui n'était d'abord qu'un amour de désir pour impatient et audacieux qu'il fût, est devenu finalement un amour fructif, grâce à « l'attouchement de la substance divine » qui a transformé totalement le caractère de l'amour passif et a commué son expérience quelconque de l'objet divin en une expérience fruitive. Mais si le rôle des dons du Saint-Esprit est de se servir de l'expérience d'amour pour illuminer la foi, on ne voit pas pourquoi leur rôle ne pourrait suffire même alors qu'il s'agit de se servir de l'expérience fruitive proprement dite. Nous croyons donc pouvoir conclure que pour saint Jean de la Croix les dons ajoutés à la foi sont le principe suffisant de la contemplation unitive, étant présumée toutefois l'expérience fruitive de la volonté produite par la « touche substantielle divine ».

Nous voyons une confirmation de cette thèse dans le fait que le Saint fait correspondre l'introduction de l'âme dans le cellier intérieur où elle « boit de son Bien-Aimé » dans la contemplation unitive à la pleine maturation en elle des dons du Saint-Esprit : « Nous pouvons dire que ces degrés ou celliers d'amour sont au nombre de sept, lesquels on possède tous quand on possède les sept dons du Saint-Esprit en perfec-

⁴¹ *Subida* II, 29, 6.

tion... ; peu arrivent en cette vie à ce dernier cellier, plus intérieur, parce que là est déjà réalisée l'union parfaite avec Dieu qu'on appelle mariage spirituel, dont l'âme parle déjà en ce lieu». ⁴² Pourquoi parler ici des dons du Saint-Esprit à propos du cellier où l'âme « boit de Dieu » si ce n'est pour indiquer le principe de cette contemplation divinément enivrante? Nous croyons donc que la lumière qui dans la contemplation fruitive rend la foi « très illuminée » est celle des dons du Saint-Esprit « parfaits ». Telle nous paraît être nettement la conception du Docteur mystique.

Nous voilà donc bien loin apparemment de la position des théologiens modernes qui ont tenté dans ces dernières années d'opérer un rapprochement entre la doctrine de saint Jean de la Croix sur le sommet de la contemplation mystique et celle de l'école brabançonne dont le représentant le plus illustre est le Bienheureux Jean de Ruusbroec. On a tâché de faire entrer le Docteur mystique dans le sillon du Bienheureux en voulant retrouver chez le premier l'interprétation théologique de la contemplation suprême que l'on croit devoir attribuer au second. ⁴³ Au sujet de Ruusbroec, le P. Maréchal s.j. a fait remarquer que « la presque totalité des érudits... sont d'accord pour lire, dans les écrits du mystique brabançon, l'affirmation répétée d'une vision de Dieu, inférieure à la vision béatifique mais, comme elle, immédiate, qui formerait le couronnement — rarement atteint — de la contemplation ici-bas ». ⁴⁴ Et le P. Reypens, qui partage pleinement les vues du P. Maréchal, de faire remarquer très finement : « Mais c'est par le terme possible de la vie spirituelle qu'il faut en saisir le mouvement ». ⁴⁵ L'ascension contemplative de l'âme nous conduit-elle vers des grâces extraordinaires ou non? Que devons-nous répondre à cette question si la contemplation parfaite, considérée dans sa substance, requiert l'intervention du « lumen gloriae »? Or dans une étude comparative de ces deux maîtres de la théologie mystique le P. Reypens parvient à la conclusion suivante, déclarée solide par le P. Maréchal, et qui marquerait un des points de concordance entre les deux auteurs : « la participation mystique (à la vie divine) a lieu dans un corps non glorifié et

⁴² *Cántico*, 17, 2 et 3.

⁴³ REYPENS L., s.j., *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, *Ons geestelyk erf* 5 (1931) 143-185. — MARÉCHAL J., s.j. *Études sur la psychologie des mystiques*, Appendice V, Saint Jean de la Croix et Ruusbroec. Paris 1937, tome 2, pp. 325-362.

⁴⁴ MARÉCHAL J. o.c. Appendice III, Ruusbroec et son école, tome 2, p. 304.

⁴⁵ REYPENS L. *Le sommet de la contemplation chez le Bx Jean de Ruusbroec*, *Revue d'ascétique et de mystique* 3 (1922) 251.

en vertu d'une aptitude passagèrement conférée à l'âme par le *lumen gloriae* ». ⁴⁶ Saint Jean de la Croix n'a pas exclu la possibilité miraculeuse ni même l'existence de fait d'une vision de l'essence divine réalisée en cette vie d'une manière transitoire ; naturellement la lumière qui la rend possible doit être, en ce cas aussi, le *lumen gloriae*. Mais il est de toute évidence que saint Jean de la Croix n'a pas fait de cette vision transitoire de l'essence divine le sommet de la vie contemplative ; pour lui c'est là tout simplement une exception. ⁴⁷ Nous croyons qu'il résulte clairement de toute cette étude que, pour le Docteur mystique, le sommet de la contemplation, celui vers lequel il dirige l'âme, c'est la contemplation unitive ou fruition qui résulte de « l'attouchement divin dans la substance de l'âme » et a pour principe la « foi très-illuminée » par une abondante illustration des dons du Saint-Esprit.

On ne doit pas oublier d'ailleurs que le terme « vision de Dieu » présente chez les mystiques une certaine ambiguïté qui ne doit pas nous donner le change. Tantôt il veut indiquer une réalisation passagère de la vision beatifique et marquer le cas d'exception reconnu par saint Jean de la Croix à la suite de saint Thomas d'Aquin ; tantôt au contraire il indique simplement une contemplation unitive, directe et immédiate dont l'objet est spécialement riche et révélateur à l'âme des grandeurs divines.

Une contemplation pareille se retrouve chez saint Jean de la Croix ; et nous avons vu plus haut, dans la première partie de cet article, de combien de diverses façons l'objet atteint dans la contemplation fruitive peut s'illuminer et devenir en quelque sorte « positif » et distinct ; oui, comment finalement les mystères révélés s'y peuvent éclairer et même comment les créatures peuvent être vues en Dieu. Peut-être pour donner l'explication théologique de toutes ces formes de contemplation faudra-t-il recourir à d'autres principes et lumières que ceux indiqués jusqu'ici et serons-nous amenés à devoir reconnaître le caractère « extraordinaire » au moins de certaines de ces formes.

La contemplation unitive distincte

Avant de nous engager dans cette nouvelle recherche, nous croyons utile de rappeler brièvement les enseignements des théologiens plus en vue de l'école thérésienne sur les principes de la contemplation unitive, comme autant d'hypothèses dont nous pourrions examiner le bien-

⁴⁶ MARÍCHAL J. *Études sur la psychologie des mystiques*, tome 2, p. 326.

⁴⁷ *Subida* II, 24, 3.

fondé. Certains d'entre-eux ont distingué une double forme de contemplation fruitive, l'une plus distincte et positive que l'autre ; d'autres ne font aucune allusion à pareille distinction. C'est le cas p. ex. du Vén. Jean de Jésus Marie qui attribue explicitement la contemplation divine au don de sagesse, étant présupposé toutefois l'attouchement divin.⁴⁸ La position coïncide donc parfaitement avec celle du Docteur mystique exposée jusqu'ici.

D'autres distinguent les deux formes de contemplation unitive, négative et positive et donnent même à la première le nom de « vision de Dieu » ; à leur sujet ils discutent la question si l'on peut parler d'un *illapsus* divin dans l'intelligence à titre d'objet sans que n'en résulte nécessairement la vision béatifique.

Parmi eux, nous trouvons en premier lieu le P. Thomas de Jésus qui, grand organisateur de la vie contemplative et missionnaire de son Ordre, ne déploya pas moins de talent dans l'organisation des questions mystiques ; mais un certain éclectisme théologique — qui ne l'empêche pas d'ailleurs de montrer beaucoup de vénération pour l'Aquinate — ne laisse pas d'être cause de quelque incohérence dans ses solutions. Dans ses explications de la contemplation unitive, le P. Thomas n'admet l'*illapsus* divin que dans la seule volonté.⁴⁹ Quant à l'intelligence, il lui attribue une lumière plus élevée que celle des dons pour un motif assez curieux : étant donné que la contemplation unitive est une grâce qui, même chez le mystique parfait, n'est nullement à sa portée, comme l'est au contraire en quelque sorte l'oraison de quiétude qui relève des dons du S. Esprit, cette contemplation ne peut procéder d'un principe que nous possédons comme un « habitus » mais doit être une lumière communiquée d'une manière purement actuelle.⁵⁰ Le P. Thomas semble oublier que, pour produire la contemplation unitive, le don de sagesse présuppose l'expérience fruitive de la volonté qui naît de la touche divine substantielle, laquelle évidemment dépend pleinement du bon plaisir divin.

Quoi qu'il en soit, l'autorité du P. Thomas a fait que sa solution eut assez de fortune dans l'école thérésienne et nous la retrouvons dans les conclusions de la *Cadena mistica* du P. Joseph du S. Esprit,

⁴⁸ JOANNES A JESU MARIA, *Theologia mystica*, c. I, *Opera omnia*, tom. II p. 426 a.

⁴⁹ THOMAS A JESU, *De oratione divina*, l. IV, c. II, *Opera omnia*, tom. II, p. 316 a.

⁵⁰ THOMAS A JESU, *De Contemplatione divina*, l. V, c. 12, *Opera omnia*, tom. 2, p. 174 a.

le premier du nom, le portugais, qui vers 1670 composa son important ouvrage où sont confrontées sur les divers problèmes mystiques les positions des principaux auteurs de l'école. A la fin du résumé synthétique qui termine son étude du degré suprême de la contemplation, il la définit : « une contemplation très pure et très parfaite de Dieu, goûtée dans l'union intime et produite par une lumière supérieure aux dons du Saint-Esprit ». ⁵¹

De cette contemplation mystique parfaite, tant le P. Thomas de Jésus que le P. Joseph du S. Esprit distinguent une contemplation « suréminente », de nature plus positive et distincte, et qui procède des grâces *gratis datae* ou encore de la « science *per se* infuse ». L'une et l'autre de ces lumières peuvent s'accompagner d'espèces infuses. ⁵²

Le P. Thomas s'est attaché à expliquer comment la contemplation mystique suprême peut avoir un certain caractère intuitif, et donc légitimement s'appeler « vision » de Dieu, tout en n'étant pas la vision béatifique et il s'est arrêté à la solution de l'intervention d'une espèce infuse qui représenterait Dieu « quidditativement » mais seulement quant aux prédicats divins généraux. ⁵³

Le P. Philippe de la Trinité, qui examine la question après lui, quitte à présenter une solution analogue, émet encore une autre opinion qui paraît avoir ses préférences : la lumière communiquée à l'intelligence « *per modum actus* » étant une participation de la lumière de gloire, permettrait à l'essence divine elle-même de tenir lieu d'espèce impressée ; la clarté déficiente de cette connaissance, inférieure à celle de la vision béatifique, s'expliquerait du fait que la lumière dont il s'agit n'est pas le *lumen gloriae*, mais n'en est qu'une participation. ⁵⁴ On se demande naturellement comment une simple « participation » du *lumen gloriae*, lequel est proprement requis pour l'union de l'essence divine avec notre intelligence, puisse encore exercer une fonction toute pareille à la sienne, et l'on conçoit que l'opinion n'ait pas recueilli l'universel suffrage.

Joseph du S. Esprit, le portugais, qui la rapporte dans la *Cadena*, déclare sans ambages : « mais pour l'heure je n'admets pas cette opi-

⁵¹ *Cadena mystica*, Prop. 24, p. 212 b.

⁵² THOMAS A JESU, *De Contempl. divina*, l. VI. — JOSEPH A SPIRITU SANCTO, *Cadena mistica*, Prop. 25, p. 213.

⁵³ THOMAS A JESU, *De Contempl. divina*, l. V, c. 14, *Opera omnia*, tom. 2, p. 176 b.

⁵⁴ PHILIPPUS A SS. TRINITATE, O.C.D., *Summa theologiae mysticae*, P. III, tr. I, d. 2, a. 1, Bruxelles 1874, tom. 3, p. 58.

nion ». ⁵⁵ Il semble pourtant qu'il ait dans la suite changé d'idée, car, de fait, il lui fait place dans son *Enucleatio mysticae theologiae* où il déclare : « cette opinion ne m'apparaît pas improbable et au moins « de possibili » je ne vois pas de contradiction (repugnantia) tellement claire qu'elle convainque de l'impossibilité d'une union pareille de l'essence divine avec l'intelligence par manière d'espèce intelligible ». ⁵⁶ L'expression est bien « prudentielle » ! mais nous avons voulu la rapporter pour indiquer que l'opinion, qui trouva tant de faveur dans l'école de Ruusbroec, ne fut pas inconnue de l'école thérésienne, mais y fut sérieusement examinée.

Plus catégorique à le rejeter fut Joseph du S. Esprit l'andalou, le second du nom, qui défend comme thèse que : « en aucune contemplation (de cette vie) Dieu n'est uni à l'intelligence du contemplatif à titre d'espèce intelligible ». ⁵⁷ Mais le P. Joseph va plus loin et s'attaque aussi à l'autre hypothèse qui parle de l'intervention d'une espèce représentative et déclare : « il n'existe pas d'espèce créée qui représente Dieu quidditativement et abstractivement ». ⁵⁸ Oui, plus encore : « dans toute contemplation demeure exclue (repugnat) une espèce impressée qui représente immédiatement Dieu *quoad an est* ». ⁵⁹ Et c'est en s'appuyant aux enseignements des *Salmanticenses* que le P. Joseph défend ses positions.

Terminons ce bref *excursus* sur les interprétations théologiques de la contemplation unitive chez les mystiques scolastiques de l'école thérésienne en rappelant que le P. Joseph du S. Esprit, l'andalou, à lui aussi distingué explicitement une double forme de contemplation suprême, la première négative et obscure, la seconde positive et distincte ; mais cette fois l'auteur classe la contemplation mystique dite « vision de Dieu » parmi les contemplations positives et distinctes. La première forme, négative, a pour principe le don de sagesse, présupposant néanmoins l'union fructive de la volonté ⁶⁰ ; la seconde, requiert une lumière plus élevée que celle des dons et qui n'est autre que la « science *per se*

⁵⁵ *Cadena mystica*, Prop. 24, resp. 7, p. 208 a.

⁵⁶ *Enucleatio*, P. I, 9, 9, Romae 1927, p. 50.

⁵⁷ *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, disp. 14, n. 20, Bruges 1925, tom. 2, p. 719.

⁵⁸ O. c., disp. 14, n. 30, p. 727.

⁵⁹ O. c., disp. 14, n. 46, p. 737. — Le P. Joseph du S. Esprit renvoie au *Cursus theologicus* des SALMANTICENSES, tr. 7, disp. 6, dub. 4, 31 (Palmé, tom. 4, p. 402 a-404 a) ; tr. 21, disp. 19, dub. 4, n. 50 (Palmé, tom. 5, p. 169 b-170a) ; ib. n. 51 sqq. (Palmé, p. 170 a sqq.).

⁶⁰ *Cursus*, disp. 19, n. 212, Bruges 1928, tom. 3, p. 774 b.

infuse», rarement communiquée, et toujours «*per modum actus*», lumière qui peut ou se servir des espèces naturelles préexistant dans l'intelligence, ou s'accompagner d'infusion d'espèces nouvelles soit imaginatives, soit intellectives.⁶¹

Il y a donc pour Joseph du S. Esprit une contemplation unitive qui relève uniquement des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit. Nous croyons pouvoir légitimement l'identifier avec celle qui chez saint Jean de la Croix apparaît comme le véritable terme de la voie contemplative : la contemplation unitive indistincte, qui, nous avons tâché de le démontrer, ne requiert pour lui d'autres principes que l'amour infus fruitif et les dons du Saint-Esprit.

A côté de celle-là il y en a une autre, qui peut éclairer davantage le contenu objectif de la première, en nous faisant voir en quelque sorte les mystères divins ou les créatures dans le sein du Créateur ; celle-ci requiert des principes différents, d'ordre exceptionnel.⁶² Certains mystiques en ont été gratifiés, mais il n'y a pas lieu d'y voir le sommet normal de la contemplation mystique.

* * *

Revenons à saint Jean de la Croix et aux diverses formes de la contemplation distincte dont il nous a parlé.

Le Saint s'est spécialement attardé à la contemplation des attributs divins ou à la manifestation des «*vérités nues touchant le Créateur*»⁶³ et il exprime par deux fois à leur sujet un jugement qu'il n'énonce au sujet d'aucune autre grâce contemplative distincte, à savoir : «*qu'elles sont l'union même*».⁶⁴ ou encore : «*qu'elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme*».⁶⁵ Ceci nous indique que ces grâces ne peuvent pas être fort distantes de la contemplation unitive considérée dans sa substance et qui comme telle est «*indistincte*». Le Saint a fortement affirmé que ces connaissances sont «*inexprimables*» ; il ne faut donc

⁶¹ *Cursus*, disp. 20, n. 75, Bruges 1931, tom. 4, p. 40 a ; disp. 20, n. 88, p. 50 b-51 b.

⁶² Pour Joseph du S. Esprit toutefois la «*science per se infuse*» appartient à la grâce «*gratum faciens*» et non aux grâces «*gratis datae*». Cf. *Cursus*, disp. 20 n. 76, 77, p. 41 b-42b. Il renvoie aux SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tr. 21, annot. in III P. q. 7, a. 7, n. 7 (Palmé, tom. 14, p. 526 a).

⁶³ *Subida* II, 26, 3.

⁶⁴ *Subida* II, 26, 5.

⁶⁵ *Subida* II, 26, 10.

pas entendre leur « distinction » comme s'il s'agissait de concepts et d'idées nettes et claires : « car pour autant qu'il s'agit de pure contemplation, l'âme voit clairement qu'on ne sait comment en exprimer aucune chose en paroles, si ce n'est en quelques termes généraux... Ces connaissances divines qui regardent Dieu ne sont jamais de choses particulières, vu qu'elles sont touchant le souverain Principe ; c'est pourquoi on ne les peut dire en particulier, sauf le cas où d'une certaine manière cette connaissance s'étend à quelque autre vérité, de choses qui sont moins que Dieu et qu'on y percevrait en même temps ; mais non pas ces connaissances générales ». ⁶⁶

Je dirai plus : ces contemplations des attributs divins ont absolument la même structure que celle de la contemplation unitive générale. Nous y retrouvons le même double élément constitutif : « elles sont connaissances de Dieu-même et délectation de Dieu-même ». ⁶⁷ Elles ont le même « mécanisme » : « Ces connaissances arrivent directement au sujet de Dieu en ayant de très hauts sentiments de quelque attribut divin... et toutes les fois qu'on le sent, ce qui se sent s'imprime dans l'âme ». ⁶⁸ A la base donc le sentiment, mais de celui-ci dérive la connaissance. C'est une « touche de connaissance et de saveur qui pénètre la substance de l'âme ». ⁶⁹ Le ch. 32 qui étudie ces mêmes grâces plutôt sous l'aspect du sentiment que sous celui de la connaissance dit plus clairement encore : « De ces sentiments.... souvent il redonde en l'entendement une appréhension de connaissance ou intelligence ; ce qui a coutume d'être un très haut sens de Dieu et très savoureux en l'entendement, auquel on ne peut donner un nom, non plus, au sentiment d'où il résulte ». ⁷⁰ Et néanmoins le Saint les a appelés des sentiments « distincts » qui donnent lieu à des « manifestations de vérités nues » classées elles-aussi parmi les grâces « distinctes ».

Il s'agit évidemment d'une « distinction » bien relative ; tandis que d'autre part les « vérités nues concernant le Créateur » nous font songer à cette « substance entendue dénuée de formes » qui est reçue dans l'intelligence dans la contemplation unitive indistincte.

Que faut-il donc pour que la connaissance mystique unitive de générale et indistincte devienne une connaissance mystique et savoureuse des attributs divins ?

⁶⁶ *Subida* II, 26, 3 et 5. Cf. *Moradas* VI, 4, 5.

⁶⁷ *Subida* II, 26, 3.

⁶⁸ *Subida* II, 27, 3.

⁶⁹ *Subida* II, 26, 5.

⁷⁰ *Subida* II, 32, 3.

Dans la *Flamme* le Saint a écrit que ceci se produit « quand il (le Seigneur) trouve bien de lui ouvrir (à l'âme) la connaissance ». ⁷¹ L'âme est supposée unie à Dieu dans la contemplation unitive, elle est déjà en contact intellectuel avec Lui ; il suffira pour qu'elle le voie plus distinctement que le Seigneur lui ouvre l'intelligence sur ses attributs en lui donnant le « moyen » de les atteindre.

Faut-il pour cela que le Seigneur lui donne des espèces infuses dans lesquelles elle les connaisse ? — Plus d'une fois les théologiens de l'école thérésienne se sont arrêtés à cette solution. ⁷² Nous ne voudrions pas exclure totalement la possibilité de leur intervention dans quelque cas particulier, mais nous ne voyons pas que le Docteur mystique y songe pour expliquer la contemplation des attributs divins qu'il fait rentrer directement dans les grâces d'union. N'oublions pas que cette contemplation a la même structure que la contemplation unitive générale : la connaissance « redonde » du sentiment ; elle est ici « distincte » parce que le sentiment l'est en quelque sorte. Dieu a bien des manières d'êtreindre amoureusement l'âme et il s'ensuit que son étreinte sera sentie de diverses façons. Le Saint nous le dit expressément : « Celui qui aime et fait du bien à un autre, aime et fait du bien selon sa condition et ses propriétés, et ainsi ton époux en toi, étant tout-puissant, te donne et t'aime avec toute-puissance et étant sage, *tu sens* qu'il t'aime avec sagesse ; et étant bon, *tu sens* qu'il t'aime avec bonté ; étant saint, *tu sens* qu'il t'aime avec sainteté ; lui, étant juste, *tu sens* qu'il t'aime avec justice ; lui, étant miséricordieux, *tu sens* qu'il t'aime avec miséricorde... et comme il est la vertu de l'humilité suprême il t'aime avec souveraine humilité et souveraine estime, s'égalant à toi, et t'égalant avec lui-même et se montrant joyeusement à toi en ces diverses manières avec son visage plein de grâces ». ⁷³ A travers les divers sentiments éprouvés Dieu manifeste à l'âme ses divers attributs. « Étant » tous ses attributs, qui ne sont pas réellement distincts de l'essence divine, quand il se donne à goûter, il peut le faire selon ces divers aspects de son être. Il peut « toucher » l'âme selon sa douceur, sa bonté, sa miséricorde, sa force, sa sagesse etc. et le sentiment de l'âme aura la même nuance ou aspect de l'attouchement qui le produit et la connaissance qui en « redonde » dans l'intellect reflètera l'aspect expérimenté ; elle sera donc en quelque façon « distincte » tout en n'étant pas une connais-

⁷¹ *Llama*, 3, 2.

⁷² Cfr. JOSEPH A. S. S., *Cadena mystica*, Prop. 21, resp. 4 e 5, p. 182 b-184 b.

⁷³ *Llama*, 3, 6.

sance « de choses particulières » ; elle sera seulement révélatrice des aspects divers du « souverain Principe ». ⁷⁴

Le Saint affirmait donc bien légitimement que ces « révélations de vérités nues » concernant Dieu « font partie de l'union », oui, « sont l'union même ». Il y a peu de distance de la contemplation unitive indistincte à celle des attributs divins. Aussi sainte Thérèse croyait-elle qu'on peut être difficilement gratifié de l'une sans recevoir parfois l'autre. ⁷⁵

Nous croyons donc pouvoir rattacher tout simplement cette contemplation au terme normal de la voie contemplative et nous ne croyons pas qu'elle requiert d'autres principes que ceux que nous avons indiqués pour la contemplation unitive indistincte : l'expérience fruitive et les dons du Saint-Esprit.

* * *

Les choses prennent un aspect quelque peu différent quand nous passons à la considération des autres objets qui peuvent s'ajouter au contenu objectif de la contemplation indistincte : les mystères divins, plus ou moins manifestés à l'âme et les créatures vues en Dieu.

On se rappelle que dans les 7^{mes} Demeures du *Château intérieur* sainte Thérèse nous parle d'une vision intellectuelle de la Sainte Trinité qui lui est donnée d'une manière permanente bien qu'elle n'ait pas toujours la même clarté. ⁷⁶ Un peu plus loin elle nous parle d'une manifestation distincte du Verbe Incarné avec qui elle contracte le mariage spirituel. ⁷⁷ Cette vision aussi prendra chez elle un caractère permanent. Dans la dernière *Relation* que nous possédons de la Sainte, écrite une année avant sa mort (1581), elle avoue : « Il me semble avoir toujours présente la vision intellectuelle des trois Personnes divines et de l'humanité de Notre-Seigneur ». ⁷⁸

La vision intellectuelle de la Trinité est particulièrement élevée, elle donne à la Sainte une espèce d'évidence du mystère : « ce que nous savons par la foi, là l'âme l'entend, pouvons-nous dire, par manière de vue ». ⁷⁹ Pourtant, la Sainte a bien conscience qu'il ne s'agit pas

⁷⁴ *Subida* II, 26, 5.

⁷⁵ *Moradas* VI, 4, 9.

⁷⁶ *Moradas* VII, 1, 6 et 9.

⁷⁷ *Moradas* VII, 2, 1 et 3.

⁷⁸ *Relación* VI, 3.

⁷⁹ *Moradas* VII, 1, 6.

d'une intuition proprement dite ; elle le dit expressément, la manifestation se fait « par une certaine représentation de la vérité ». ⁸⁰ Le P. de Yepes, biographe de la Sainte, et qui eut avec elle des rapports de direction spirituelle, attribue cette manifestation à l'intervention d'une lumière spéciale, supérieure à la lumière de la foi et inférieure au *lumen gloriae*. Joseph du Saint-Esprit, qui souscrit pleinement à ce jugement, y reconnaît la contemplation spécialement éminente que les mystiques appellent « vision de Dieu ». ⁸¹ Plus loin il enseigne que cette lumière est celle de la « science *per se infuse* » ⁸² qui se sert parfois d'espèces infuses. Ici il y a évidemment lieu d'admettre l'intervention d'une pareille « espèce ».

Nous avons déjà fait remarquer que dans l'expérience mystique de l'âme transformée décrite par saint Jean de la Croix, nous ne retrouvons pas pareille vision de la Trinité ; l'âme se rend compte seulement de participer à la vie Trinitaire. Tout indique d'ailleurs que l'âme se dit « transformée » dans les trois Personnes divines en suite à une attribution « appropriative » des différents aspects de son expérience mystique à l'intervention de chacune des Personnes en particulier. Cette attribution se fait-elle dans l'exercice même de la contemplation unitive ou en dehors de ces moments d'absorption en Dieu ? Il est assez difficile de le dire, car dans les strophes du *Cantique* l'âme chante ce qu'elle « souhaite » et « désire » posséder ; ce qui indique un moment antécédent à la contemplation. Mais prenons que l'âme ait dans la contemplation même une sorte de conscience de sa transformation, ceci ne porterait nullement à notre avis une vision de la Trinité, mais uniquement une connaissance du mystère suffisante pour que l'âme puisse spontanément y référer son expérience. Nous ne croyons nullement qu'elle ait besoin à cet effet d'espèces infuses ; dans son intelligence, qui est celle d'une âme croyante, il y a les espèces formées naturellement et dont elle se servait pour sa connaissance dogmatique du mystère. La lumière infuse peut s'en servir pour référer son expérience à l'auguste Mystère si tant est que cette « référence » se fasse passivement. Les espèces, tout en restant naturelles *en soi*, deviendraient infuses « quant au mode » de leur agencement. Quand ils détaillent les divers modes d'illumination de la « science *per se infuse* », les théologiens signalent expressément qu'elle peut opérer sans infusion d'autres élé-

⁸⁰ *Moradas* VII, I, 6.

⁸¹ *Vida*, l. I, c. 18 ; Madrid 1797, tom. I, p. 134 — *Cursus*, disp. 20, n. 13, tom. 4, p. 10.

⁸² *Cursus*, disp. 21, n. 52 et 53, tom. 4, p. 84.

ments, et donc en se servant des espèces naturelles.⁸³ Mais dans le cas présent, nous ne verrions pas même la nécessité de recourir à la « science *per se* infuse » et nous croyons que la lumière des dons est absolument suffisante pour opérer cette espèce de conjonction de l'expérience mystique avec les données du dogme. N'est-ce pas le rôle des dons du Saint-Esprit d'éclairer la connaissance de la foi et de nous faire connaître par l'expérience mystique cette « substance entendue » qui est précisément « ce que nous dit la foi »,⁸⁴ cette foi qui « nous donne et communique Dieu même, mais couvert avec l'argent de foi »⁸⁵ des expressions dogmatiques ?

L'expérience Trinitaire décrite par le Saint ne nous semble donc pas sortir des limites des grâces qui relèvent des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit, étant néanmoins toujours présumée la « touche divine substantielle » dans le fond de la volonté. Cette grâce fait donc légitimement partie des aspirations mystiques de l'âme.

S'il s'agissait au contraire de la vision de la Trinité décrite par Sainte Thérèse, malgré toute l'élévation de la manifestation divine, nous croyons qu'elle rentrerait nécessairement dans l'ordre de ces « révélations des secrets et mystères cachés » auxquelles il faut croire non pas parce qu'elles nous sont révélées à nous, mais parce qu'elles ont été révélées à l'Eglise⁸⁶ et qui donc dans notre vie spirituelle ne peuvent jouer que le rôle d'un appoint de la foi. Cette connaissance n'est d'ailleurs pas une intuition ; mais les théologiens admettent que la science infuse peut aller jusqu'à donner à l'âme l'évidence de l'existence de la Trinité.⁸⁷ Une grâce pareille serait de tout point extraordinaire et très rarement concédée.⁸⁸

Faut-il en dire autant des manifestations des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption dont à deux reprises le Saint a mentionné la facile présence chez l'âme arrivée au mariage spirituel ? Sont-ce des grâces du même ordre que la vision du Verbe Incarné dont fut gratifiée sainte Thérèse dans le mariage spirituel et qui lui demeura, au moins de quelque façon, perpétuellement présente ?

On a beaucoup discuté sur la nature de cette vision chez sainte Thé-

⁸³ JOSEPH A S. S., *Cursus*, disp. 20, 9.4, tom. 4, p. 48 seq.

⁸⁴ *Cántico*, 13, 15.

⁸⁵ *Cántico*, 11, 3.

⁸⁶ *Subida* II, 27, 4.

⁸⁷ SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus*, disp. 19, n. 54 et 60 (Palmé, tom. 15, p. 173 et 177).

⁸⁸ JOSEPH A S. S., *Cursus*, disp. 21, q. 3, tom. 4, p. 72.

rèse, qui tantôt l'appelle imaginative, tantôt lui refuse ce caractère. Le motif de cette diversité, a-t-on dit, était de faire comprendre qu'au fond il devait y avoir la vision intellectuelle indistincte de la divinité c.-à-d. cette forme de contemplation suprême que les mystiques appellerent « vision de Dieu »⁸⁹ et il ne faut pas oublier en effet que, quand sainte Thérèse parle de « l'humanité du Christ », il faut entendre le Verbe incarné, c.-à-d. la Personne divine revêtue de notre chair. En d'autres mots, il y aurait eu là tout d'abord la plus élevée des connaissances mystique de la divinité ; mais celle-ci serait contemplée dans le Verbe fait chair. Puisqu'il s'agit proprement d'une « vision », on admettra sans peine que la représentation de l'humanité unie au Verbe ait été le fait d'une espèce infuse ; et que l'ensemble de la grâce doive être attribuée à l'intervention de la « science infuse ».

Est-il nécessaire de recourir aux mêmes principes pour expliquer l'expérience décrite par saint Jean de la Croix ?

Nous hésiterions beaucoup à l'affirmer.

Nous ne voudrions toutefois diminuer en rien l'élévation que le Saint attribue à cette connaissance du mystère de l'Incarnation qu'il a appelée « la plus haute sagesse où l'on puisse atteindre en cette vie »,⁹⁰ mais nous ferons remarquer que cette particulière valeur lui vient de l'ensemble de son objet et que celui-ci comprend, comme terme final où le mouvement contemplatif en question semble devoir aboutir, une nouvelle et plus profonde manifestation des attributs divins et donc de Dieu lui-même. Il s'agit en effet de connaître non seulement les mystères de l'Incarnation du Verbe, mais encore « les vertus et attributs de Dieu qui par eux se découvrent en Dieu, comme sont la justice, la miséricorde, la sagesse etc. »⁹¹ Il y a donc ici un double objet de connaissance, le premier prochain, le second terminal ; il y a d'abord : « les divins mystères de Jésus-Christ, les profonds jugements de Dieu » ; il y a ensuite : « les vertus et attributs que la connaissance de ces mystères nous fait atteindre en Dieu »⁹² ; c'est là qu'aboutit le mouvement de connaissance. L'âme qui est gratifiée de ces faveurs est une âme déjà transformée et qui jouit de Dieu d'une manière habituelle, mais « cela n'empêche pas néanmoins qu'elle ne puisse en cet état avoir de nouvelles illustrations... elles sont au contraire très fréquentes les illuminations de nouveaux mystères que Dieu communique à l'âme au

⁸⁹ JOSEPH A. S. S., *Cadena mystica*, Prop. 30, resp. 4, p. 252 a.

⁹⁰ *Cántico*, 36, 3.

⁹¹ *Cántico*, 36, 1.

⁹² *Cántico*, 36, 6.

sein même de la communication qui subsiste toujours entre lui et l'âme, *et il les lui communique en lui-même*, et elle semble entrer nouvellement en lui selon la connaissance de ces mystères qu'elle connaît en lui». ⁹³ La connaissance mystique à un certain moment s'élargit, mais pour ensuite s'approfondir en s'enfonçant davantage dans les attributs divins. Il y a comme un flux et reflux : la connaissance mystique de Dieu illumine les mystères, mais ceux-ci, mystiquement goûtés, manifestent nouvellement les grandeurs divines. Est-il nécessaire pour que l'âme puisse retourner sur ces mystères de l'Incarnation que ceux-ci lui soient présentés dans des espèces infuses ? Nous n'en voyons nullement la nécessité. Rien n'indique d'ailleurs que le moment où l'âme prend explicitement connaissance du mystère de l'Incarnation soit le moment le plus élevé de sa contemplation ; il semble au contraire que celle-ci atteint son sommet au moment où, sous la poussée des illuminations qui lui sont venues dans la considération des mystères, elle se replonge nouvellement dans la contemplation des attributs divins.

Bien entendu, rien n'empêche que cette pénétration des mystères du Christ se fasse à l'aide d'espèces infuses, comme il semble bien que ce fut le cas chez sainte Thérèse ; mais pas plus que pour l'expérience de la participation à la vie Trinitaire, nous ne croyons *nécessaire* de faire appel à l'influence de principes appartenant à la catégorie de l'*extraordinaire* pour expliquer la contemplation du mystère de l'Incarnation décrite par saint Jean de la Croix.

* * *

Que dire de la contemplation des créatures en Dieu ?

Sainte Thérèse par deux fois parle d'une grâce pareille à laquelle elle donne le nom de « vision », ⁹⁴ tout en hésitant à dire qu'on y « voie » quelque chose et en déclarant « moi je ne parviens pas à m'entendre en ces visions qui ne paraissent pas imaginatives ». ⁹⁵ « Il me fut représenté d'une façon très rapide, sans voir aucune chose formée, mais ce fut une représentation de toute clarté, comment toutes les choses se voient en Dieu et comme il les tient toutes en soi ». ⁹⁶ « Ce n'est pas une vision imaginative, mais très intellectuelle, où il lui est découvert comment en Dieu se voient toutes les choses et comment il les tient toutes en

⁹³ *Cántico*, 36, 5.

⁹⁴ *Vida*, 40, 9 ; *Moradas* VI, 10, 2.

⁹⁵ *Vida*, 40, 9.

⁹⁶ *Vida*, 40, 9.

soi». ⁹⁷ L'âme reçoit cette vision dans l'extase, où l'activité naturelle des puissances est absorbée. ⁹⁸

Dans son fameux commentaire du *Château intérieur* le P. Balthasar de sainte Catherine de Sienne, se fondant sur la doctrine de saint Thomas, estime, et semble-t-il à bon droit, qu'ici entrent en jeu des espèces infuses et une lumière infuse spéciale qu'on croirait devoir être la lumière prophétique. ⁹⁹

La contemplation dont parle saint Jean de la Croix ne semble guère appartenir à l'ordre des visions et paraît n'être autre chose qu'un nouveau regard sur le monde, propre à l'âme qui jouit de la contemplation fruitive. Au moment où celle-ci l'attire en Dieu, l'âme expérimente sa totale dépendance de lui comme de son souverain Principe qui la meut jusque dans son fond et lui révèle ses grandeurs dans les reflets de sa beauté qu'il lui communique. On peut dire que l'âme y apprend à se connaître « à partir de lui » qu'elle connaît expérimentalement et donc directement et non plus seulement à travers les créatures, comme nous le permet uniquement notre connaissance naturelle. Ce nouveau regard sur la créature ne reste pas forcément limité à l'âme elle-même ; elle est une créature parmi tant d'autres qui partagent sa condition. Dieu aidant, elle étendra son nouveau regard sur elle-même à tout l'ensemble du créé et, sur la base de son expérience mystique, elle regardera le monde tout entier dans sa totale dépendance de Dieu. Sans exclure que dans quelque cas particulier une telle vue sur le monde puisse être le fruit d'une « inspiration » divine spéciale, d'où ne seraient pas absentes les espèces infuses, ¹⁰⁰ nous ne croyons pas que celles-ci soient proprement requises, car la manifestation a pour objet non pas tant la variété et la beauté des créatures que plutôt l'excellence de Dieu, ¹⁰¹ premier Principe dont tout dépend, connue expérimentalement par l'amour. Cette dépendance est spontanément étendue de l'âme

⁹⁷ *Moradas* VI, 10, 2.

⁹⁸ *Vida*, 40, 9.

⁹⁹ BALDASSARO DI S. CATARINA DI SIENA, O.C.D., *Splendori riflessi di sapienza celeste...* Mans. 6, cap. 10, splend. unico, riflesso 1. Bologna, 1671. — Le P. Maréchal écrit à propos de la contemplation des créatures en Dieu chez saint Jean de la Croix : « D'après saint Thomas, connaître les choses dans et par la Cause première, c'est contempler l'essence divine » (*Études sur la psychologie des mystiques*, tome 2, p. 336). La pensée de saint Thomas sur ce sujet est semble-t-il plus complexe que ne semble le croire l'illustre philosophe.

¹⁰⁰ Cfr. S. THOMAS, *Summa theologiae*, I, 94, 2. — *De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 1 et 10, a. 7.

¹⁰¹ *Llama*, 4, 10.

elle-même à tout l'ensemble du créé. En ce sens l'âme connaîtrait vraiment les créatures « quant à Dieu », ¹⁰² ou « les créatures par Dieu et non pas Dieu par les créatures... ce qui est connaissance... essentielle ». ¹⁰³

Dans la *Nuit obscure* le Saint avait annoncé cette transformation du regard sur le créé au terme de la purification contemplative : « Et parce que l'âme doit arriver à posséder un sentiment et connaissance divine très généreuse et très savoureuse touchant toutes les choses divines et humaines qui n'appartiennent pas à la façon commune de sentir et de savoir naturelle de l'âme (parce qu'elle les regarde avec des yeux autant différents de ceux d'avant que l'esprit diffère du sens, et le divin de l'humain) il faut que l'esprit se subtilise... par le moyen de la contemplation purgative ». ¹⁰⁴ Ce nouveau regard sur les créatures n'est donc pas une grâce adventice, mais il apparaît normal dans l'état de transformation. Aussi le Saint marque-t-il comment, à l'époque même de la purification de l'esprit, il s'élabore progressivement : « 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... D'autres fois, elle pense si c'est 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 alors qu'elles sont les mêmes qu'elle avait coutume de traiter communément. La cause en est que l'âme s'en va désormais s'écartant et s'éloignant du commun sens et connaissance des choses, afin qu'étant anéantie en celle-ci elle demeure informée en la divine ». ¹⁰⁵ Si la connaissance divine « s'élabore » au milieu des choses qui « sont les mêmes qu'elle avait coutume de traiter communément » on comprend qu'au terme de l'élaboration le regard de l'âme contemplative s'abaissera encore sur ces mêmes choses qu'elle rencontrera dans la vie mais que dorénavant elle regardera toujours « à part Dieu » Le réveil divin dont le Saint parle dans la *Flamme* et qui marque seulement un moment particulièrement élevé de cette connaissance des choses en Dieu, ne nous semble donc requérir nullement l'intervention d'espèces infuses et relever uniquement de l'expérience fruite de Dieu et de l'illumination des dons du Saint-Esprit qui se reflètent sur les choses créées.

Nous en dirons naturellement tout autant de la connaissance que l'âme a d'elle-même et de sa propre beauté et richesse spirituelle dans

¹⁰² *Cántico*, 38, 8.

¹⁰³ *Llama*, 4, 5.

¹⁰⁴ *Noche* II, 9, 5.

¹⁰⁵ *Noche* II, 9, 5.

l'acte même de la contemplation unitive. Une conscience directe de ses propres actes et états (qui ne doit pas être refusée à l'âme contemplative surtout quand elle a dépassé la crise de l'extase violente), doit suffire à lui faire percevoir sa propre élévation spirituelle, sans que pour autant il lui soit évident que celle-ci est un fruit de la grâce sanctifiante et non pas un carisme, gratuitement conféré, qui « de droit » ne serait pas incompatible avec l'absence de la grâce.¹⁰⁶ Mais si sur ce point spécial de la présence de la grâce en elle l'âme ne peut arriver à la certitude absolue sans une révélation spéciale, il va sans dire que ses conjectures basées sur les indices pourront ici, mieux qu'auparavant, devenir une certitude morale.¹⁰⁷

CONCLUSION

De cette longue étude plusieurs conclusions se dégagent avec aisance et netteté.

La première, et la plus importante, nous dit que pour saint Jean de la Croix, la contemplation parfaite, caractéristique de l'âme arrivée à l'union transformante, et vers laquelle s'oriente la vie contemplative de l'âme comme vers son terme propre, est la contemplation fruitive mais obscure et indistincte de Dieu. Grâce à une réelle expérience de la divine substance qui se communique à l'âme dans le fond de sa volonté, expérience qui de la volonté « redonde » dans l'intelligence et y est utilisée par la lumière des dons du Saint-Esprit comme un principe de manifestation intellectuelle (objectum « quo »), notre entendement est mis en face de Dieu, non plus connu dans les « formes » abstraites résultant du travail de l'intellect agent, mais sans l'intermédiaire d'aucune forme pareille et donc immédiatement en soi. Cette connaissance n'est pourtant pas intuitive, et l'absence même de toute forme la rend nécessairement obscure et indistincte. Elle est d'un genre tout différent de notre connaissance naturelle qui est ici mise à part et cède la place à cette connaissance expérimentale dans la mesure même où celle-ci envahit l'intelligence. A l'encontre de notre connaissance naturelle qui vient du dehors, des sens, elle vient du dedans : de l'expérience fruitive, intime de Dieu.

¹⁰⁶ JOANNES A. J. M., *Theologia mystica*, c. 3, *Opera omnia*, tom. 3, p. 431 a.

¹⁰⁷ *Summa theologica*, I^a II^{ae}, 112, 5. — Cfr. SALMANTICENES, *Cursus theologicus*, tr. 14, disp. 9, n. 10 (Palmé, tom. 10, p. 290).

Pour saint Jean de la Croix toutes les autres connaissances mystiques se greffent sur celle-là.

A peine faut-il en distinguer la contemplation mystique des attributs divins qui a la même structure qu'elle et partage grandement son « indistinction », au point que pour expliquer ce qu'elle a de positif, point n'est besoin de recourir à l'intervention d'espèces infuses ; il suffit de faire appel aux nuances diverses que peut présenter l'expérience de la volonté qui joue le rôle d'élément manifestatif dans toute la connaissance mystique.

D'autres connaissances mystiques comportent un élargissement de l'objet contemplé ; elles y englobent divers mystères divins et même les créatures.

Ces manifestations plus particulières peuvent relever de l'intervention de principes de connaissance d'un ordre particulier, carismatique, et le Saint a fait place à ceux-ci dans sa synthèse en marquant que la connaissance mystique peut porter secondairement sur « les secrets occultes de Dieu » dont la connaissance relève du don de prophétie ou d'une lumière analogue. Il l'explique lui-même dans les chapitres où il passe en revue les diverses grâces de connaissance dont peut être gratifiée notre intelligence. Il semble bien pourtant que, pour le Saint, il y ait une connaissance contemplative des mystères divins et du monde créé qui gravite de plus près autour de la connaissance mystique fondamentale de la substance divine et paraît n'en être qu'un rayonnement qui finalement concentre l'âme avec plus de force encore sur l'objet divin. Et nous ne croyons pas que pour l'expliquer il faille recourir à d'autres principes surnaturels qu'à ceux qui entrent en jeu dans la contemplation fruitive elle-même.

Dans l'analyse théologique de la contemplation mystique fruitive il faut éviter un double écueil : le premier, de ne pas tenir suffisamment compte de ses possibilités d'extraordinaire élévation pour vouloir la faire entrer, quasi de force, dans un schème d'interprétation théologique qui nous attire ; le second, de considérer comme terme normal de l'évolution contemplative des grâces qui sont purement adventices. On les évitera l'un et l'autre en prenant comme base de recherche d'une interprétation théologique adéquate, non pas un concept quelconque de la connaissance mystique, trop abstrait ou forgé a priori, mais les descriptions que les mystiques nous ont laissées de leur expérience ; mais on confrontera utilement les descriptions que sainte Thérèse nous a données de ses états personnels avec l'expérience « triée et généralisée » que nous trouvons à la base de la synthèse théologique du

Docteur mystique. Cette confrontation nous fait voir en effet que plusieurs états décrits par la Sainte et expérimentés dans les dernières Demeures du *Château intérieur* sont des grâces extraordinaires qu'il ne faut pas s'attendre à voir réapparaître normalement sur le parcours de la voie contemplative.

* * *

C'est pour n'avoir pas toujours suffisamment opéré ce triage — et c'est là une seconde conclusion de notre étude — que certains auteurs, et il faut citer parmi eux plusieurs théologiens de l'école thérésienne, ont été plus que de raison enclins à attribuer à la contemplation mystique parfaite des principes appartenant à l'*extraordinaire*, aux grâces carismatiques. Il faut au contraire distinguer nettement entre ce qui, dans l'évolution de la grâce contemplative, est *de nécessité* et ce qui est purement *adventice* et ne pas unir indissolublement à la base de nos interprétations théologiques des éléments d'expérience qui peuvent aisément se trouver dissociés. Celui de nos théologiens qui clôt la série de nos mystiques scolastiques, le P. Joseph du Saint-Esprit auteur du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* en six volumes in-folio, et qui dans sa synthèse théologique s'inspire plus directement des écrits de saint Jean de la Croix, distingua nettement les deux formes que peut présenter la contemplation unitive : l'une indistincte et négative, l'autre plus positive, au point de pouvoir, dans quelque cas spécialement privilégié, mériter le nom de « vision de Dieu ». Tandis qu'il explique la première par le seul concours de la lumière des dons du Saint-Esprit s'ajoutant à l'expérience fruitive de la volonté, il requiert pour la seconde l'intervention d'éléments manifestatifs et de lumières d'un ordre supérieur et extraordinaire. L'analyse de la contemplation que nous avons instituée sur la base des descriptions du Docteur mystique nous a conduits à des conclusions analogues. Il nous semble donc qu'il y aurait lieu d'opérer une révision critique de certaines positions de quelques théologiens de l'école thérésienne, sur la base des données expérimentales et des éléments d'interprétation fournis par le Docteur mystique, révision qui permettrait de mettre en lumière la racine de certaines divergences que nous constatons entr'eux et qui se réduit au fond à un défaut de critique suffisante du point de départ expérimental.

Mais nous croyons qu'une critique analogue pourrait être utilement instituée par rapport aux interprétations théologiques de la contemplation suprême fournies par les autres écoles de mystique, et particu-

lièrement par celle qui se rattache à Ruusbroec ou gravite autour de lui. Il y aurait lieu de se demander s'il faut voir dans la contemplation suprême décrite par le *Doctor divinus* le terme normal de la voie contemplative ou uniquement un sommet rarement et accidentellement atteint ; ou bien encore en quel sens on peut parler d'une « vision de Dieu » dans la contemplation suprême. Si chez Ruusbroec aussi il s'agissait au fond de la contemplation immédiate et subobscur des attributs divins, nous ne serions pas loin de la contemplation parfaite fruitive que saint Jean de la Croix attribue à la « foi très-illuminée ». Le *Doctor divinus* se trouverait de ce fait bien rapproché du Docteur mystique saint Jean de la Croix, mais ce ne serait pas en faisant rentrer celui-ci dans le sillon des théologiens de son école, mais plutôt en amenant ceux-ci à opérer certaines distinctions suggérées par les positions du Saint et des théologiens qui plus directement s'inspirent de lui. Pour le moment, nous nous contentons d'indiquer ces possibilités, nous réservant d'y revenir plus positivement dans des études subséquentes.

Une troisième et dernière conclusion regarde le problème général de la normalité de la contemplation infuse dans le développement de la vie de la grâce, qui dans ces derniers temps polarisa particulièrement l'attention des théologiens de la mystique.

Nous croyons que pour répondre adéquatement à la question « si la contemplation infuse entre dans le développement normal de la vie de la grâce », il y a lieu de distinguer son concept général et la grâce de contemplation considérée dans son développement concret.

On ne devrait jamais perdre de vue que, dans l'évolution concrète de l'âme contemplative il y a deux étapes nettement distinctes, deux formes de contemplation dont la première a pour type représentatif l'oraison de quiétude et la seconde l'oraison d'union. Cette dernière n'est autre que la contemplation fruitive qui constitue pour saint Jean de la Croix le sommet normal de l'ascension contemplative. Mais, nous l'avons vu avec clarté au long de cette étude, cette contemplation se distingue nettement de la contemplation précédente où Dieu demeurait « distant » ou tout au plus se faisait sentir « proche », ¹⁰⁸ mais où l'âme ne se sentait pas encore « unie » à lui ; tandis qu'après l'oraison d'union elle ne peut douter « qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle ». ¹⁰⁹ Aussi est-elle, antérieurement à l'oraison d'union, dans un état de désir qui

¹⁰⁸ S. TERESA, *Camino de Perfección*, 31, 2, 3 et 9.

¹⁰⁹ S. TERESA, *Moradas* V, 1, 9.

devient finalement une impatience audacieuse qui la porte à soupirer avec véhémence vers l'union avec le Bien-Aimé. Tandis que la contemplation unitive lui apporte la satisfaction de ses désirs. Sans être la possession finale de la vision béatifique, la contemplation fruitive donne à l'âme une réelle possession obscure de son Bien-Aimé, qui lui permet d'attendre en paix la rencontre face-à-face éternelle. Pour expliquer cette possession, saint Jean de la Croix recourt à la « touche substantielle » de la substance divine dans le fond de l'âme, c.-à-d. dans le fond de sa volonté. Cette « touche substantielle » produit dans l'âme un sentiment d'amour passif fructif, où l'âme, que Dieu étreint par sa « touche », l'étreint à son tour dans un embrassement d'amour délicieux. Il y a donc là un élément nouveau, qui précédemment faisait défaut et qui change l'amour passif de désir en amour fructif, expérimental. Il s'agit d'une intervention directe de Dieu qui actualise l'amour passif d'une manière spéciale. C'est toujours de l'amour passif et il s'agit donc toujours de l'amour de charité, mais sur quel principe de théologie pouvons-nous nous appuyer pour affirmer que Dieu, à une époque déterminée de la vie spirituelle, doit actualiser notre amour d'une façon pareille ? Et toutefois, s'il le fait, il semble bien que nous ne puissions parler d'une grâce proprement extraordinaire, puisqu'il s'agit toujours d'une actualisation de la charité. Ce serait une grâce « connaturelle », mais nous n'aurions pas de quoi la dire plus ou moins nécessaire et donc proprement « normale » au sens où ce terme évoque une certaine nécessité. Il ne suffit pas de dire que les motions des dons ne peuvent être absentes chez les âmes parfaites, car ces motions ne présupposent nullement la « touche substantielle » et ne requièrent qu'une actualisation quelconque passive de notre amour de charité. Aussi saint Jean de la Croix a-t-il distingué nettement les touches divines en touches substantielles et touches dans la volonté.¹¹⁰ Les secondes donnent lieu aux oraisons du type « oraison de quiétude », les premières à celles qu'on nomme « oraison d'union ».

Il y a pourtant une suffisante unité entre les deux formes d'oraison contemplative pour pouvoir les définir en une seule définition. De fait trouvons-nous des définitions pareilles chez le Docteur mystique : « La théologie mystique (est) celle que les théologiens appellent la sagesse secrète, laquelle, dit saint Thomas, se communique et s'infuse dans l'âme moyennant l'amour »¹¹¹ et encore : « La contemplation est science

¹¹⁰ *Subida* II, 32, 2.

¹¹¹ *Noche* II, 17, 2.

d'amour »¹¹² ou finalement : « La théologie mystique, est une science secrète de Dieu, que les spirituels nomment contemplation, laquelle est très savoureuse, parce que c'est une science par voie d'amour, lequel en est le maître et celui qui rend tout savoureux »¹¹³ Et de fait, même avant de devenir unitive et fruitive, la contemplation naît de l'amour passif, lequel est toujours en quelque sorte expérimental. Mais il y a expérience et expérience ; celle-ci a deux plans de profondeur, et l'élévation de l'âme sur chacun de ces plans requiert une préparation proportionnée et bien autrement radicale pour le second que pour le premier. Au premier, introduit la *nuit du sens* ; au second, *la nuit de l'esprit* et l'on sait la distance qu'il y a de l'une à l'autre.

Mais puisque tout de même toute contemplation infuse naît de l'amour passif, on peut légitimement s'en former, même en la considérant dans toutes les étapes de son évolution, un concept unitaire. Mais, bien entendu, nous demeurons alors dans l'ordre abstrait et spéculatif, qui est néanmoins l'ordre des essences. Dans cet ordre-là nous croyons donc la thèse qui affirme la normalité de la contemplation infuse dans le développement de la vie de la grâce pleinement légitime. Il n'y aura guère d'âme parfaite qui ne connaisse la contemplation infuse en l'une ou l'autre de ses formes, à l'un ou l'autre de ses degrés. Si, au contraire, nous descendons de l'ordre élevé des essences à celui de l'expérience psychologique concrète, de l'évolution pratique de la vie spirituelle, nous croyons que l'affirmation de la normalité de la contemplation infuse requiert des tempéraments en raison du fait que les diverses formes d'amour passif, et plus particulièrement l'amour passif frUITIF causé par la touche sustantielle, ne se démontrent pas également nécessaires dans l'évolution spirituelle de l'âme. On conçoit dès lors que la théologie spirituelle, qui par sa nature propre est amenée à considérer l'évolution de la vie de la grâce dans ses conditions psychologiques et concrètes, tout en reconnaissant l'importance de la thèse de la normalité de la contemplation infuse du point de vue spéculatif qui demeurera toujours le point de vue scientifique par excellence, sera amenée à moins y insister dans ses considérations immédiatement pratiques des états mystiques ; elle insistera plutôt sur le caractère de non-nécessité que présentent les états mystiques supérieurs. Peut-être y a-t-il ici encore un principe de solution

¹¹² *Noche* II, 18, 5.

¹¹³ *Cántico*, 18, 3.

aux divergences qui semblent diviser les diverses écoles de spiritualité et qui au fond pourraient être en grande partie plus apparentes que réelles.

Collège sainte Thérèse
Rome, 6 juin 1946

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