

L'EXERCICE DE LA PRESENCE DE DIEU
CHEZ LES ECRIVAINS
AU DEBUT DE LA REFORME CARMELITAINNE
THERESIENNE *

Au début de la Réforme fleurissent des traités sur l'exercice de la Présence de Dieu, qui sont peu ou même pas connus.

Tous ces écrivains sont unis entre eux et nous ramènent aux toutes premières traditions de la Réforme Thérésienne; leurs oeuvres font vraiment partie de notre tradition primitive et ont laissé une influence profonde sur la Spiritualité Carmélitaine.

Cela vaut la peine d'étudier ces petits traités, parce qu'ils pré-

* S O U R C E S

- ALESSANDRO DI S. FRANCESCO, *De praesentia Dei*. In « Opera spiritualia », Romae 1679, t. 2, pp. 4-56.
- BERNARDINO DI S. ANGELO, *Albore della scienza*, Napoli 1756.
- GIOVANNI DI GESU' MARIA, *Scuola d'orazione*. In cui si ammaestra ciascuno nella Perfezione e Santità, con brevi trattati di sollevata, ma intelligibile dottrina, ed. VIII, Venezia, Domenico Occhi, 1731.
- Via vitae ex S. Scripturae verbis*. In « Opera omnia », t. 2, Florentiae 1772, t. 2, pp. 1-52.
- Ars amandi Deum*. Loc. cit., pp. 291-360.
- Theologia mystica*. Loc. cit., pp. 423-447.
- Tractatus de Oratione*. Loc. cit., pp. 568-579.
- Ars bene moriendi*. Loc. cit., pp. 587-650.
- Disciplina claustralis*. Loc. cit., t. 3, pp. 109-131.
- Instructio novitiorum*. Loc. cit., pp. 139-216.
- GIUSEPPE DI GESU' MARIA, *Salita dell'anima a Dio*, che aspira alla divina unione, trad. italiana del P. Baldassarre di S. Caterina di Siena, Venezia, 1681.
- LAURENT DE LA RESURRECTION, *La pratique de la présence de Dieu*, ed. Van den Bossche, Desclée, Bruges, 1934.
- SIMONE DI S. PAOLO, *Riforma dell'huomo*, Como 1662.
- Scrutinio spirituale et esame di spirito*, ibidem.
- Sententiario*, loc. cit., pp. 227-360.
- TOMMASO DI GESU', *Trattato della presenza di Dio*, trad. Italiana del P. Giancristostomo di S. Paolo, Roma 1743.
- Expositio regulae carmelitarum*, In « Opera », t. I, Coloniae 1684, pp. 450-577.
- Via brevis et plana orationis mentalis*, Loc. cit., t. 2, pp. 45-61.
- De contemplatione divina*, loc. cit., pp. 85-195.

sentent cet exercice d'une manière qui leur est propre, qui émane de et tend vers une vie réellement intense d'union avec Dieu.

Une des marques les plus distinctives de ces écrivains est, qu'ils sont très concrets et visent la pratique vécue, d'où d'ailleurs elles émanent. Plusieurs de ces écrivains étaient des Maîtres des Novices ou ils écrivaient pour ces jeunes personnes.

Il est nécessaire de faire la connaissance de ces Ecrivains et leur Oeuvre.

1. JUAN DE JESÚS MARÍA: naquit à Calahorra, en Espagne, en 1564, et il mourût, à Monte Compatri, en Italie, en 1615. Il entra au Carmel, à Pastrana, en 1582, l'année même où mourût Thérèse d'Avila. Son Traité sur la Présence de Dieu se trouve dans son Oeuvre *Scuola d'Orazione*, une Oeuvre qui a eu une très grande influence.

2. JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUITROGA): naquit en Espagne, en 1562, où il mourût, en 1626. Dans deux chapitres de son Oeuvre posthume *subida del alma a Dios y entrada en el paraíso espiritual*, il traite de notre sujet.

3. TOMÁS DE JESÚS: naquit en Espagne, en 1564, et mourût à Rome, en 1627. Parmi ses multiples Oeuvres, on trouve un traité de 13 chapitres sur la présence de Dieu.

4. SIMONE DI SAN PAOLO: Italie, 1572-1622. Dans son Oeuvre *rima dell'Uomo*, en plusieurs endroits, il traite de la Présence de Dieu.

5. ALESSANDRO DI SAN FRANCESCO: Italie, 1588-1620. Il traite de la Présence de Dieu dans une Oeuvre posthume, qui a été rassemblée par le Père Philippus-Maria di san Paolo, dans *Opera Spiritualia*.

6. LAURENT DE LA RÉSURRECTION: France, 1611-1691. Il a écrit un tout petit traité, bien connu, *L'Expérience de la présence de Dieu*.

7. BERNARDINO DI SANT'ANGELO: Italie, ?-1722. Il traite amplement de notre sujet dans son livre *Albero della scienza del bene e del male*.

Parmi ces Ecrivains de la Réforme Carmélitaine, il y a la Figure centrale et l'Oeuvre de JEAN DE JÉSUS-MARIE.

I. LES DIVERSES MANIÈRES DE PRATIQUER LA PRÉSENCE DE DIEU

ARTICLE 1. - *En général*

Nos auteurs ne sont pas toujours d'accord, quand ils donnent les manières de pratiquer la présence de Dieu. Jean de Jésus-Marie donne deux manières: par la présence imaginaire et la présence intellectuelle¹. Suivant son exemple, presque tous les autres qui ont fait une distinction, la présentent ainsi. P. ex. Simon de S. Paul:

« Usitata distinzione di presenza di Dio è il distinguerla in imaginaria ed intellettuale, secondo che diversamente si applica l'anima, dalla quale applicatione si cavano tutti i diversi modi di presenza di Dio »².

De même Alexandre de S. François:

« Ut communiter docent vitae spiritualis Magistri duplex datur praesentia Dei: imaginaria et sensibilis, spiritualis altera et intellectualis... »³

Ainsi, de même, Joseph de J.-M. ne suppose-t-il que deux manières, quand il dit, dans le titre de son chapitre XVII, que la présence est imparfaite aussi longtemps qu'elle n'a pas atteint la présence intellectuelle⁴, et Bernardin de S. Ange écrit:

« Tutti i santi Padri e i Maestri di spirito distinguono in due, cioè intellettuale ed imaginaria »⁵.

Au contraire, Thomas de Jésus se montre tout-à-fait indépendant et donne une quadruple distinction:

« Si possono ridurre a quattro generi, le quali racchiudono tutte l'altre maniere di presenza di Dio. La prima è corporale la quale immediatamente si acquista per i sensi esteriori... La seconda è imaginaria... La terza si chiama presenza intellettuale... Il quarto ed ultimo modo lo chiamiamo presenza di Dio affettuosa... »⁶.

Cette distinction ne diffère pas essentiellement de celle des autres. Cette distinction de la présence corporelle vient seulement de ce que le P. Thomas a une conception plus étroite de la présence imaginaire et intellectuelle, comme nous le verrons. Quant à la présence affective, elle est signalée séparément, parce qu'elle indique

¹ *Scuola d'orazione*, p. 92; cfr. Laurent de la Résurrection, ed. Van den Bossche, p. 159.

² *Riforma dell'uomo*, l. II, c. 2, p. 329.

³ *De praesentia Dei*, c. 3, p. 13.

⁴ *Salita dell'anima*, p. 221.

⁵ *Albero*, l. III, p. 151.

⁶ *Trattato*, c. 4, pp. 48-49.

la manière de pratiquer la présence de Dieu par les âmes déjà avancées sur le chemin de la perfection; c.-à-d. elle n'est pas un élément nouveau supposé dans la distinction, dans la définition de la présence, mais suppose seulement une application de cette présence à un stade particulier de développement dans la vie de perfection. C'est ce qui apparaît clairement dans la définition qu'a donnée Jean de J.-M., où il dit, qu'elle est une application de l'esprit et de l'affection. Ainsi Simon de S. P. dit aussi: « tratto della presenza di Dio in quanto noi stiamo presenti a lui con un'amorosa applicazione di memoria e di tutte l'altre potenze dell'anima »⁷.

Alors qu'Alexandre disait explicitement, dans la définition donnée plus haut, que la présence peut s'exercer ou avec l'imagination ou avec l'intelligence ou avec la volonté. Tout s'explique en tant que ceux qui ne distinguent que deux présences, bien que les éléments pour une troisième s'y trouvent, n'écrivent leurs traités que pour ceux qui ne sont pas encore très avancés dans la vie spirituelle. Simon de S. Paul et Alexandre de S. François en donnent la preuve dans leur traité même:

« Né pretendo parlare d'alcuni modi di presenza di Dio straordinari che suol per special gratia comunicare Dio ad anime, che con il modo ordinario per molto tempo se sono occupate in quel divino esercizio »⁸.

A cette manière de pratiquer la présence de Dieu personne ne peut arriver de soi-même, mais on peut s'y disposer par la manière ordinaire, dit le P. Simon. Voici comment s'exprime le P. Alexandre.

« Haec de primo modo habendi Dei praesentiam, scilicet per bonas cogitationes; esset nunc explicandus secundus et tertius modus... quia ordinarie superat captum novitiorum et tyronum, quibus instruendis praecipue huiusmodi nostri tractatus dirigitur, attigisse sufficiat »⁹.

Jean de J.-M. parle explicitement de cette manière affective, lorsque, traitant de la théologie mystique, il dit, que chaque fois qu'il y a une certaine présence imaginaire ou intellectuelle, l'âme doit avant tout élever son cœur vers Dieu par des actes anagogiques, des aspirations et des prières, des oraisons jaculatoires de façon que « ita ut modicam partem intellectui meditantanti maximam vero voluntati ad Deum se erigendi, et multiplici affectu incalescenti tribuant »¹⁰.

D'ailleurs, ils ne pouvaient faire autrement, et Joseph de J.-M.

⁷ *Riforma*, l. II, c. 2, p. 328.

⁸ *Riforma* l. II, c. 2, p. 328.

⁹ *De praes. Dei*, c. 14, p. 56.

¹⁰ *Theologia mystica*, c. 9, in *Opera omnia*, t. p. 44.

en donne la raison: «...la presenza di Dio fra il giorno ha da essere comunemente al modo, che esercitano l'orazione ne' tempi che vacano a quella di proposito »¹¹. Avec Thomas, frère Laurent aussi traite explicitement de la présence affective. Bien sûr, il n'a pas écrit un traité proprement dit de son expérience personnelle. Mais il explique, comment il a développé l'exercice de la présence de Dieu, dans sa vie intérieure, en parlant de cette manière qui se pratique, au stade ultime de la vie spirituelle. Il dit, que cette pratique, difficile au début, conduit: « à ce simple regard, à cette vue amoureuse de Dieu présent partout, qui est la plus sainte, la plus solide, la plus facile et la plus efficace manière d'oraison »¹².

En résumant, concluons, que parmi nos auteurs il existe une différence dans la manière d'en indiquer la distinction; la première, qui sépare Thomas de Jésus de tous les autres, introduit la présence de Dieu corporelle; l'autre, qui ne touche pas immédiatement la division en soi, mais qui est la conséquence du développement de l'exercice, de son application qui s'étend à la vie spirituelle.

Les plus explicites dans la division en présence imaginaire et intellectuelle, sont Jean de J.-M. et ses disciples italiens: ceux-ci écrivent surtout pour ceux qui ne sont pas encore très avancés dans la vie spirituelle; ils appliquent donc l'exercice selon le principe donné par Joseph de J.-M., sur la manière de procéder dans l'oraison, où c'est l'élément intellectuel ou l'imagination qui prédomine.

Thomas de Jésus et Laurent de la Résurrection, au contraire, incluent tout le développement de la vie spirituelle dans l'exercice; est donc requise une distinction qui réponde à l'état des avancés, pour qui la vie affective prend le dessus.

La valeur spéciale de leurs traités doit être recherchée ici. Ils ont complètement expliqué le développement de la présence de Dieu, donnant en même temps des normes précieuses et des conseils pratiques, si nécessaires pour vivre une vie d'intimité avec Dieu.

Ceci ne veut pas du tout dire, que les autres n'ont pas reconnu l'importance des affections au cours de la vie quotidienne. Jean de J.-M. p. ex., dans son *Instructio novitiorum*, après avoir donné dans sa définition de la présence de Dieu la double distinction habituelle, dans sa description ultérieure, mentionne explicitement la manière de la présence affective:

« Bifariam vero mens applicari potest ad Deum, vel eo modo quo quis amicum intuetur, cum nihil praeter aspectum efficit, vel

¹¹ *Salita*, c. 15, p. 217.

¹² *La pratique de la présence*, ed. Van den Bossche, p. 166.

alio modo cum praeter intuitum illum multis affectibus et virtutibus se mens ad Deum excitat... »¹³.

Explicitement, il admet aussi la présence affective pour les novices, comme nous le verrons par après. Il me paraît donc, qu'il a, dans son traité, quelque chose d'illogique entre sa définition, qui est complète, et sa distinction, où il ne mentionne pas la présence affective; et ceci vaut pour tous ses disciples.

Vu le but auquel ils tendent, on en peut justifier le procédé, puisqu'ils écrivent pour les commençants, pour lesquels il convient moins d'insister sur l'affectivité.

Cependant, du point de vue théorique, la distinction de Thomas et du frère Laurent est plus complète et ils suffiront pour donner un aperçu sur tout le développement de l'exercice de la présence de DIEU.

ARTICLE 2. - *La présence corporelle*

Parlons d'abord de la présence corporelle comme l'a décrite Thomas de Jésus, puisqu'il la présente en premier lieu, dans sa distinction. Cela vaut bien la peine de s'intéresser à cette manière de pratiquer la présence de Dieu, dont seul Thomas parle et que l'on ne trouve pas chez d'autres. Voici comment il l'explique:

« ...è corporale la quale immediatamente si acquista per i sensi esteriori, come si è il vedere una imagine o devota pittura, il leggere un libro spirituale, l'udire un sermone o ragionamento di spirito »¹⁴.

La raison pour laquelle il l'appelle présence corporelle est que par les sens extérieurs l'esprit s'élève vers Dieu, c.-à-d. d'une manière purement naturelle, et c'est précisément là que réside sa manière caractéristique d'agir. La présence corporelle unit à Dieu au moyen de la lumière naturelle de l'intelligence qui connaît Dieu en remontant de la créature au Créateur, autrement que la présence imaginaire ou intellectuelle qui sont basées sur la foi. En les comparant l'une à l'autre, il dit que la dernière a son fondement dans la foi:

« ...essendo fondata nella fede, attesocché con occhio di fede miriamo Iddio che con la sua immensità riempie l'universo e si trova intimamente in tutte le creature dandogli quell'essere che hanno. Quella prima presenza si chiamò corporale, perocché si fonda ne' sensi corporali, ed in qual modo di presenza ascendiamo dalla creatura a cercar Dio, come universal Benefattore di tutto quello che

¹³ *Instr. novit.*, c. 3 in *Opera omnia*, t. 3, p. 14.

riceviamo dalle creature; ma nel modo di questa presenza di Dio, non ascendiamo per la vista, né per gli effetti veduti nelle creature a Dio, anzi fissando gl'occhi della fede immediatamente nell'immensità di Dio discendiamo alla creatura, riconoscendo che Dio a cagione della sua immensità riempie, penetra e conserva tutte le creature, e tutte loro sono come immerse e penetrate dal medesimo »¹⁵. Il fonde l'existence de la présence corporelle sur deux textes de la S. Ecriture, d'où il déduit les deux diverses manières de cette présence. Ce sont les deux textes habituels qui servent à prouver la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu, celui de S. Paul, dans son Epître aux Romains (1, 19-21) et celui du Livre de la Sagesse (13, 1-2).

« La prima è per mezzo delle creature riconoscendo in tutte loro, almeno in quelle dalle quali riceviamo utilità e servizio, Iddio come benefattore ed autore de' beni quali ci apportano le creature. Il secondo è il fare come una scala dalla bellezza, disposizione, varietà e grandezza delle creature di tutto il mondo per innalzarci a Dio, una come finestra per mirarlo ed averlo presente »¹⁶.

Il expose la première voie au chapitre IV et la seconde au chapitre V. La première voie peut être pratiquée de deux manières. La première consiste à faire tout pour l'amour et la gloire de Dieu: « ...non già al nostro diletto e propria stima, ma bensì a sua gloria »¹⁷. Notre intention doit être d'être agréables à Dieu, nos actions étant en soi purement naturelles. Et ici il donne un bel exemple:

« Quello che gioca alla pilotta se la ritiene nella mano e doppio la rigetta ancorché il tenerla sia per un brevissimo tempo, perde il gioco... Somigliamente quello che riceve i beni di Dio non deve chiudere la mano per ritenerli eziandio per un solo instante, ma li faccia ritornare a chi glieli dette »¹⁸.

Une autre manière est de penser à Dieu présent dans les créatures:

« Riflettere all'esser Dio presente in quelle creature, mediante la quale vi fa mille grazie e benefizi »¹⁹. La raison se trouve dans le concours que Dieu donne à toute opération créée:

« Così quando vedremo alcuna creatura che opera e fa qualche cosa, dobbiamo rimirare Dio come presente e da cui quella creatura riceve la virtù »²⁰. Ceci s'entend et du bien et du mal qui arrive par

¹⁴ Trattato, c. 4, p. 48.

¹⁵ *ib.*, c. 7, p. 107.

¹⁶ *ib.*, c. 5, pp. 68-69.

¹⁷ *ib.*, c. 4, pp. 53.

¹⁸ *ib.*, pp. 55-56.

¹⁹ *ib.*, p. 56.

²⁰ *ib.*, p. 59.

les créatures; le mal aussi est permis par Dieu et nous devons l'accepter ainsi:

« ...altrimenti noi saressimo più sciocchi che i cani delle strade, a' quali quando si tira un sasso si rivolgono contro di esso e lo mordono e non mirano alla mano che lo tirò »²¹.

Cet exemple ne veut pas du tout dire que Dieu est la cause du mal; mais il le permet, et il veut, que nous l'acceptions pour notre bien. La distinction est très belle:

« ...non concorre Iddio all'azione di chi perseguita, ma bensì ch'egli concorra alla passione di chi patisce e vuole che patisca e prenda que' travagli come dalla sua mano e dalla sua santissima volontà »²².

A remarquer comment cette manière naturelle de pratiquer la Présence de Dieu amène à d'autres actes externes, lesquels en raison de leur contact avec les sens, conduisent à des actes qui sont immédiatement objet de foi:

« A questa medesima presenza di Dio corporale si riduce il mirare ed aver presente qualche pittura o devota Imagine, le quali senza dubbio giovano molto ad aver presenti Christo Signor Nostro e l'altre cose divine e celestiali che rappresentano »²³.

Cette étendue de la présence corporelle est une conséquence de ce qui a été dit au début, à savoir, que la présence corporelle s'acquiert immédiatement par les sens, comme p. ex. la vue d'une image, la lecture d'un livre spirituel, l'audition d'un sermon²⁴.

De cette manière on pourrait réduire à cette présence la pensée de Jésus dans l'Eucharistie: « Questa sacramentata presenza di Cristo può in alcun senso chiamarsi corporale, avvegna che mirando cogl'occhi del corpo le spezie sacramentali sopra l'altare, subito ci facciamo a vedere Christo con quelli dell'anima... »²⁵.

La deuxième voie « è il fare come una scala della bellezza, disposizione, varietà e grandezza delle creature di tutto il mondo per innalzarsi a Dio »²⁶.

Cette voie n'est pas comme la première. Car, dans celle-ci on s'unissait à Dieu au moyen de la causalité, c.-à-d. en considérant comment on peut atteindre Dieu par les créatures, et en tant qu'il les conserve et coopère à l'activité des créatures pour leur bien-être;

²¹ *ib.*, p. 61.

²² *ib.*, p. 63.

²³ *ib.*, p. 64.

²⁴ *ib.*, p. 48.

²⁵ *ib.*, c. 9, p. 142.

²⁶ *ib.*, c. 5, p. 69.

dans cette dernière, au contraire, nous pouvons atteindre Dieu au moyen de l'analogie, c.-à-d. en faisant monter l'âme de la perfection participée à la perfection non-participée de son principe, les créatures étant une image de leur Créateur: « sono le creature corporali a modo di colorite imagini, che vivamente rappresentano all'anima le cose spirituali ed invisibili »²⁷.

Thomas de Jésus dit, qu'il a une grande différence entre la présence corporelle et la présence intellectuelle, parce que la première commence par les sens pour monter vers Dieu; elle est donc une manière ascendante; quant à l'autre, elle est basée sur la foi, tout en faisant emploi des sens; la présence corporelle:

« ...si fonda ne' sensi corporali, ed in quel modo di presenza ascendiamo dalla creatura a cercar Dio, come universal Benefattore di tutto quello che riceviamo dalle creature... »²⁸.

Mais dans la présence intellectuelle, au contraire:

« Non ascendiamo per la vista ne per gl'effetti veduti nelle creature a Dio, anzi fissando gl'occhi della fede immediatamente nella immensità di Dio, discendiamo alla creatura, riconoscendo che Dio, a cagione della sua immensità, riempie, penetra, e conserva tutte le creature... »²⁹.

Voilà en quoi consiste précisément l'originalité de Thomas et en quoi il diffère des autres, qui ne parlent que de présence intellectuelle, l'âme ne s'arrêtant pas aux choses qu'elle connaît sensiblement, mais élève la pensée vers le Dieu invisible et connu intellectuellement.

Nous ferons cependant noter, que la distinction qu'il fait, n'est pas fondée sur une raison exclusive. Dans le même chapitre VII il distingue la présence intellectuelle de la corporelle, parce que basée sur la foi par laquelle nous reconnaissons Dieu présent et conservateur en toutes choses, ajoutant néanmoins qu'avec la raison pure aussi on arrive à la connaissance de Dieu, qui remplit toute la création de son immensité, et la conserve sans interruption par sa force créatrice continuelle³⁰.

Il ne justifie pas non plus parfaitement pourquoi il réduit à cette présence corporelle: « il vedere una devota pittura, la lettura di un libro, o l'ascoltare una predica³¹. Oui, c'est vrai, que selon le principe donné, la présence de Dieu obtenue par ces objets, est obtenue directement au moyen des sens externes, et peut donc être

²⁷ *ib.*, p. 69.

²⁸ *ib.*, c. 7, p. 107.

²⁹ *ib.*

³⁰ *ib.*, p. 105.

³¹ *ib.*, c. 4, p. 48.

considérée comme une présence corporelle: c'est ce que lui-même explique: « ...avvegnaché per mezo de que' sensi corporali inalziamo lo spirito a Dio »³².

Pendant, il ne peut pas appliquer sans plus la présence corporelle à ces objets, parce qu'il a mis comme principe de distinction que la présence corporelle met en contact avec Dieu d'une manière naturelle, alors que la présence intellectuelle unit à Dieu par la foi³³.

Bien que la distinction de Thomas ne soit pas tout à fait logique et nettement formulée, elle a une grande valeur, étant la manière la plus facile et la plus spontanée de monter vers Dieu; elle a de ce chef toujours été employée avec beaucoup de succès.

Il existe donc une base pour distinguer une présence que nous préférons appeler présence externe, parce que l'une et l'autre dénomination peuvent faire allusion aux sens extérieurs comme point de départ immédiat, la seconde dénomination n'ayant pas l'inconvénient d'exclure les choses externes qui enveloppent immédiatement une vérité révélée.

L'une et l'autre dénomination indiquent une méthode de valeur indubitable et psychologique pour la vie spirituelle.

Il faut aussi ajouter, que la réalité de cette distinction est aussi connue de nos autres auteurs, considérant, qu'ils les mettent toutes sous le titre de présence intellectuelle. L'étendue de la présence intellectuelle chez Thomas de Jésus sera donc plus restreinte.

Quoique le contenu soit égal pour tous, la méthode de Thomas est plus complète et plus didactique, et on doit en tenir compte dans la suite.

En effet, les auteurs modernes persistent dans la divergence de la division, les uns faisant usage de la triple distinction, les autres de la quadruple.

De Guibert p. ex., qui donne une ample bibliographie où il fait mention de Thomas de Jésus et de Jean de J.-M., choisit la quadruple distinction, se référant pour la présence corporelle à S. Ignace³⁴. Il est difficile de dire où Thomas s'est inspiré pour sa distinction: ce qui est certain, c'est que dans son traité même, il se base uniquement sur la S. Ecriture et sur les SS. Pères.

Brenninger, au contraire, reprend la distinction tripartite, selon la tradition carmélitaine³⁵.

³² *ib.*, c. 4, p. 49.

³³ *ib.*, c. 7, p. 107.

³⁴ *Theol. spir.*, p. 280, n. 309.

³⁵ *Directorium carm.*, p. 464, n. 199.

Nous avons voulu conserver cette distinction, parce que, comme nous le verrons par la suite, elle est utile pour le développement de l'exercice de la présence de Dieu.

ARTICLE 3. - *La présence imaginaire*

Ici nous entamons une matière extrêmement riche et commune à tous nos auteurs; nous n'allons pas citer toutes les définitions, mais seulement les plus caractéristiques. C.-à.-d. celle de Jean de J.-M. et de ceux qui expliquent davantage, jettent plus de lumière ou présentent quelques particularités.

« ...Imaginaria è quella, nella quale si formano immagini di cose corporali »³⁶, dit Jean de J. M.

Ce que Thomas de Jésus clarifie :

« Imaginaria, quando per mezzo dei sensi interni dell'imaginazione formiamo figure o immagini di quella cosa, qual più ci muove a pensare in Dio per tenerlo presente; come quando senza vedere imagine esteriore ci rappresentiamo la figura di Cristo dentro di noi »³⁷. Deux autres définitions sont encore plus descriptives :

« Imaginaria è quella quando l'uomo pensa a Dio sotto qualche figurazione d'immagine o d'odore o di suono di parole..., ed in somma, quando si lavora con l'imaginatura rappresentando cose e figure corporali, fermandosi propriamente in quelle »³⁸.

« Cum potentias cognoscitivas vel appetitivas applicamus ad aliquid, quod immediate a sensibus exterioribus potest cognosci et per imagines seu species sensibiles interioribus potentiis repraesentatur, quae utique imagines et objecta non sumuntur ut via et instrumenta seu media ad aliud cognoscendum, sed in seipsis terminant cognitionem et amorem »³⁹. Tout ceci nous montre clairement, que dans la présence imaginaire la représentation est essentiellement un acte de l'imagination, mais l'objet de cet acte est le terme auquel s'arrête notre connaissance et notre amour. Nous voulons tout de suite dire qu'elle ne dépasse pas la limite sensitive de l'homme.

On peut saisir l'objet, ou bien par un contact des sens extérieurs avec la réalité externe pour ensuite la transmettre à la mémoire, ou bien par une image prise de la mémoire même. Il est utile

³⁶ *Scuola d'orazione*, p. 92.

³⁷ *Trattato*, c. 3, p. 49.

³⁸ *Riforma*, l. II, c. 2, P. 324. (Simone di S. Paolo).

³⁹ ALEXANDER A S. FRANC., *De praesentia Dei*, c. 12, p. 45.

d'approfondir un peu l'analyse de ce complexe psychologique de la connaissance que les anciens scholastiques expliquent et dont parlent souvent nos auteurs.

Alexandre de S. François p. ex., suppose la division habituelle de nos sens externes, qui sont au nombre de cinq, et de nos sens internes, qui sont au nombre de quatre. Or, tout acte spécifique de nos sens externes peut produire une présence imaginaire; Simon de S. Paul écrit, que cela se vérifie: « quando uno s'imagina di veder Christo alla colonna, o di sentir quel rumore delle martellate de' chiodi, o di sentir parlar Christo, o d'abbracciarli i piedi »⁴⁰.

Non sans raison psychologique, quand il parle des sens, mentionne-t-il en premier lieu ceux qui sont plus spirituels: la vue et l'ouïe; On rencontre surtout la représentation visuelle, comme dans Bernardin de Saint Ange:

« ...Quella che per recordarsi di Dio o di Giesù Cristo, se li figura presenti o davanti a gli occhi sotto qualche imagine e figura..., si figura l'Humanità di Giesù Cristo sotto qualche misterio... »⁴¹.

Cela, parce qu'il sait bien, que tous les sens n'atteignent pas de la même façon les choses spirituelles. Il suit l'ordre donné par le Docteur Angélique lorsqu'il dit que c'est la vue qui est la puissance la plus spirituelle, suivie de l'ouïe, puis l'odorat; le toucher et le goût sont les plus matérielles⁴². Nous ferons donc bien de nous occuper surtout des sens qui s'approchent le plus du spirituel: ils se feront moins dépendants de la matière et seront plus aptes à conduire aux choses purement spirituelles.

La différence avec la présence corporelle consiste en ce que la présence imaginaire requiert une représentation des sens internes, bien qu'elle puisse commencer dans un acte de présence corporelle.

Nos auteurs connaissent bien la division des sens internes: le sens commun, la fantaisie ou imagination, l'estimative ou cogitatif, et la mémoire, parce que c'est sur l'objet propre des sens internes que se fonde toute leur explication de la présence imaginaire. D'où l'on comprend, que ce sera surtout l'imagination qui aura la place principale, parce que, comme dit S. Thomas: « est quasi thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum »⁴³. En elle se renouvelle d'une manière sensible les contacts que l'on a eu par les sens externes avec la réalité externe.

Nous voulons aborder ces théories connues, pour mieux com-

⁴⁰ *Riforma*, l. II, c. I, p. 329.

⁴¹ *Albero della scienza*, l. III, p. 329.

⁴² *Ia*, q. 78, a. 3.

⁴³ *Ia.*, q. 57, a. I, ad 2.

prendre l'ordre, conforme à la psychologie des diverses manières de pratiquer la présence de Dieu, ainsi que pour les conséquences pratiques dans l'exercice lui-même de la présence de Dieu. Voici d'ailleurs un texte de S. Thomas qui est central dans tout le traité sur la présence de Dieu:

« In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilibus, secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode vel propter aliquam transformationem corporalem vel secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum »⁴⁴.

Ce qui fait proprement la base de son office central dans l'évolution de la connaissance humaine, c'est de savoir en quoi consiste le bon usage de l'imagination, et d'abord de savoir comment employer et mieux profiter de cette force humaine, qui est propre à l'homme, les bêtes ne pouvant pas jouir de cette disposition; ensuite, en quelle proportion en faire usage en relation avec le travail de l'intelligence. Le premier problème naît du fait que l'imagination se trouve être le centre de la présence imaginaire, le second problème naît du fait de savoir combien l'imagination est condition préalable de toute connaissance intellectuelle.

Si nos auteurs savent donner une application pratique de la chose, c'est parce qu'ils comprennent bien la nature et la psychologie de ces puissances. Voici un exemple de Joseph de J.-M.:

« Tutto questo ha da essere fabricato a forza d'immaginazione e così per formarlo come per ritenerlo ha da travagliare molto la virtù imaginativa e l'estimativa con tutti gli altri organi corporali interiori »⁴⁵.

Il n'est donc pas inutile d'attirer l'attention sur cette analyse, parce que, alors seulement on peut apprécier la valeur de nos auteurs quant à la présence imaginaire; voici comme exemple Joseph de J.-M.:

« Sino che in questa guisa mirano Dio, si pongono in sua presenza molto imperfettamente, perché, gli oggetti dell'immaginativa sono alcuni accidenti delle cose, de' quali si forma una figura...; e così è molto imperfetto e poco sostanziale la rappresentazione dell'immaginazione per la presenza di Dio »⁴⁶.

Pour conclure, si nous voulons déterminer le champ d'action pour le développement de la présence imaginaire, nous pouvons le faire parfaitement bien par la description qu'en donne Alexandre de S. François:

⁴⁴ *Ila. Ilae*, q. 175, a. é.

⁴⁵ *Salita dell'anima*, l. III, c. 17, p. 221.

⁴⁶ *ib.*

« Praesentia Dei imaginaria est illa, in quae nostris potentiis sive cognoscitivis sive appetitivis offeruntur objecta quae cadunt sub sensibus externis, v. g. visu, auditu, gustu, odoratu et tactu sive sub internis hoc est imaginativa et existimativa ac proinde sunt corpora et per imagines sensibiles rapraesentata »⁴⁷.

On pourrait opposer la difficulté, que jusqu'à présent il n'existe pas encore une distinction bien nette entre présence imaginaire et présence intellectuelle, puisque cette dernière aussi peut se servir de ces images, comme nous le verrons plus bas. Nos auteurs ont bien noté la différence entre les deux: la différence se trouve dans le fait que dans la présence imaginaire les choses qu'on se représente servent comme terme, alors que dans l'intellectuelle elles ne servent que comme moyen. Alexandre de S. François dit:

« Aliud est autem id quod se habet per modum finis, et aliud quod se habet per modum medii, atque ab illo non ab isto discretio praesentiae Dei imaginariae vel intellectualis desumenda est »⁴⁸.

Le père Simon ajoute, que dans la présence imaginaire « si lavora con l'imaginativa, rappresentando cose e figure corporali, fermandosi propriamente in quelle » et il l'explique par un exemple:

« Non segue, quando io m'imagino di vedere Christo e parlargli, o di sentirlo alla colonna, perché sebbene io cavo di qui l'amore, che ci porta Dio e ci dicono con l'intelletto nondimeno e presenza imaginaria, non intellettuale, perché quell'amore o compassione la cavo da quelle imagini proprie e vere fermandomi a discorrere sopra di esse come sopra a figure proprie e vere »⁴⁹.

Si maintenant nous nous demandons, quel est pour cette présence l'objet le plus adapté, tous sont d'accord pour dire que c'est la Sainte Humanité de Notre Seigneur qui en est le principal.

Jean de J.-M., après avoir donné la définition, donne de suite un exemple: « verbi grazia, la figura di Cristo Signor nostro in qualsivoglia atto o passo della sua vita e passione o resurrezione, ascensione »⁵⁰.

Son disciple Alexandre de S. François en explique le pourquoi:

« Cum igitur Dominus per humanitatem assumptam factus sit etiam corporeis sensibus perceptibilis ac actus per humanitatem exerciti sub eorum cognitionem cadant, hinc est ut Deus homo ejusque vitae ac mortis actiones constituent principale objectum... »⁵¹.

⁴⁷ *De praes. Dei*, c. 3, p. 14.

⁴⁸ *Riforma*, l. II, c. 2, p. 329.

⁴⁹ *Scuola d'orazione*, p. 93. Cfr. BERNARDINO Albero *della scienza*, l. III, p. 153, TOMMASO DI GESU', *Trattato*, c. 6, p. 85-103 passim.

⁵⁰ *De praesentia Dei*, c. 13, p. 45.

⁵¹ *Albero*, l. III, p. 152.

Bernardin de S. Ange dit, que l'objet peut aussi être Dieu vu par l'imagination⁵².

Après avoir étudié cette présence et dans son sujet et dans son objet, nous pouvons maintenant proposer le schéma des diverses réalisations. Nous le ferons d'ailleurs très brièvement, esquissant seulement cette division assez compliquée que nos auteurs ont donnée selon l'esprit et le goût de leur temps, parce qu'elle a une grande affinité, pour ne pas dire qu'elle est la même que pour l'oraison mentale.

Les maîtres de cette division sont Simon de S. Paul et Bernardin de S. Ange: Je ne crois pas que l'on puisse trouver en cette matière une influence de Jean de J.-M., qui ne traite de la chose que brièvement, ne donnant que les principes essentiels.

Il ne serait pas sans fondement de supposer en cette matière une certaine influence des traités des Jésuites; ceci est hors de doute pour le père Bernardin, qui a fait valoir tous les auteurs précédents; ceci pourrait aussi être évident pour le père Alexandre qui semble bien connaître la doctrine des Jésuites. Nous savons, en effet, que voulant se faire Jésuite avant d'entrer dans la Réforme, il a sûrement eu connaissance de la doctrine de la Compagnie. Quand il décrit ainsi minutieusement comment nous devons marcher dans la présence de Dieu en l'imaginant « quasi esset prope nos, vel a dextris, vel a sinistris, vel ante faciem nostram... »⁵³, cela semble très près de ce qu'écrivit Rodriguez: « Algunos hay que imaginan delante de sí o a su lado Jesu Cristo Señor nuestro que anda con ellos... »⁵⁴. Dans le passage suivant, nous voyons clairement l'influence de S. Ignace, quand il parle des diverses manières de pratiquer la présence de Dieu:

« Secundum modum est, cum nobis praesentamus locum illum in quo Christus operatus est mysterium illud, quod contemplare stauimus ut cum meditare cupimus nativitatem... imaginamur speluncam illam et antrum terrae... »⁵⁵.

Voici le schéma selon lequel on peut distinguer les différentes manières de présence imaginaire:

- 1) Presenza imaginaria propria,
 - a) reale,
 - b) non reale,

⁵² *De praesentia Dei*, c. 12, p. 48.

⁵³ *Ejercicio de perfección*, t. I, tr. *De la presencia de Dios*, c. 2, p. 309.

⁵⁴ *De praesentia Dei*, c. 12, p. 46.

⁵⁵ *Albero*, l. III, p. 151.

2) Presenza imaginaria impropria.

La première distinction est de Bernardin de S. Ange.

Nous avons la présence imaginaire proprement dite, quand nous nous représentons un fait réel: « Come quando si figura l'Umanità di Gesù Cristo sotto qualche misterio o propria figura di Bambino, di Ecce Homo...⁵⁶. La non-proprie dite « quando riguarda Iddio a sé presente sotto forma di un sole, o di una gran luce, o di un vasto mare, o di un soprano re assiso sul suo trono... »⁵⁷.

La subdivision indiquée dans le schéma, est de Simon de S. Paul, et il insiste sur une petite nuance qu'il estime utile pour les conséquences psychologiques. La présence proprement réelle place le fait dans son moment historique: « è pensare a Cristo quando fu flagellato alla colonna »⁵⁸. La présence proprement non-réelle est la considération d'un fait réel, mais en dehors de son moment historique, p. ex. s'imaginer le Christ: « come se all'ora fusse battuto, perché sebbene è vero che fu flagellato, non però è vero che sia quivi e che sia battuto all'ora... »⁵⁹.

La présence imaginaire improprie est décrite par Bernardin de S. Ange dans les termes que voici:

« Imagine impropria, come quando riguarda Iddio a se presente sotto forma di un sole, o di una gran luce, o di un vasto mare, o di un soprano re assiso sul suo trono, e simili, quali imaginations non sono al proposito della verità ma finzioni verisimili fabricate dalla fantasia che conducono alla cognizione di essa verità »⁶⁰.

Sa distinction de la présence non réelle consiste en ce que cette dernière est une image vraie et historique de la figure du Christ, alors que la réelle consiste seulement dans la manière de se le représenter; il y a ici une métaphore comme base de la représentation. Jean de J.-M. aussi a parlé de cette présence improprie dite et cela explicitement, quand il s'est demandé, si les objets intellectuels peuvent être objets de la présence imaginaire. Il répond, que cette manière n'est pas vraiment une présence imaginaire: « perché queste imagini non hanno cosa corporale esistente, alla quale propriamente rispondano... »⁶¹. Elle est donc une pure métaphore fondée sur la ressemblance entre le concept présenté et la figure employée; et Bernardin de S. Ange écrit très bien: « questa si dice metaforicamente imaginaria »⁶².

⁵⁶ *ib.*

⁵⁷ *Riforma*, l. II, c. 2, p. 3330.

⁵⁸ *ib.*

⁵⁹ *Albero della scienza*, l. III, p. 151.

⁶⁰ *Scuola d'orazione*, p. 99.

⁶¹ *Albero della scienza*, l. III, p. 152.

⁶² *Scuola*, p. 100.

Il est important de faire noter un certain élargissement de l'objet dans l'exercice de la présence de Dieu. Après avoir traité de la présence imaginaire et intellectuelle, Jean de J.-M. se demande, si d'autres représentations internes relatives aux créatures pourraient conduire à cette présence de Dieu, et il dit que oui:

« Con imagini, come quando si tiene presente la beatissima Vergine ed i Santi, o si pensa nella morte, nell'inferno, nel giudizio universale, ecc.; delle quali cose si formano imagini... »⁶³.

Thomas de Jésus aussi, après avoir parlé de Jésus comme objet principal de la présence de Dieu, dit de même: « accade il medesimo quando nella nostra imaginazione ci rappresentiamo un altro santo, ovvero le pene dell'inferno »⁶⁴.

Le père Bernardin l'explique ainsi:

« Si può connumerare tal modo con la presenza di Dio, non solo perché con essi pensieri si sveglia la memoria di Dio, ma ancora perché terminino essi pensamenti a Dio con un certo risguardo a suoi attributi »^{64b}.

On comprend donc comment tout doit être dirigé vers Dieu, comme fin, tout en gardant encore la possibilité de traiter avec lui. Il y a toujours une relation consciente avec Dieu, mais cela aussi suffit, pour que l'exercice comme il est considéré par nos auteurs, soit vraiment un exercice de la présence de Dieu. Evidemment, on a la présence dans le sens le plus étroit, lorsqu'on reste en contact avec Dieu par une attention explicite; attention distincte de la matière traitée avec lui; mais tout en faisant attention à elle, le contact avec lui demeure, ce qui revient à dire: qu'en faisant des actes de vertu et en appliquant la volonté à Dieu, même en ne le regardant pas d'un regard explicite.

L'un et l'autre sont vraiment exercice de la présence de Dieu, comme l'enseigne Simon de S. Paul:

« Ho trovato utile il distinguere la presenza di Dio, che è quel tratto con Dio ed applicatione di mente dalla materia di che con l'istesso Dio si tratta. Sebbene e comunemente questo nome di presenza di Dio, non solo comprende quell'applicatione di memoria, ma anco gli atti che si fanno con la volontà d'amore e d'altre virtù »^{64c}.

⁶³ *Scuola d'Orazione* p. 101.

⁶⁴ *Trattato* c. 6, p. 88.

^{64b} *Albero* L. III, p. 140.

^{64c} *Riforma* L. II, c. 2, p. 331.

ARTICLE 4. - *La présence intellectuelle*

Nous donnerons d'abord les diverses définitions pour arriver ainsi à l'élément essentiel qui constitue cette présence.

La définition de Jean de J.-M. est très brève:

« La presenza intellettuale è quella, nella quale non si formano tali immagini (come nella presenza immaginaria) ma l'intelletto attende all'esistenza di Dio in ogni luogo »^{64d}. Selon Thomas de Jésus elle est: « il mirar Dio come intimamente presente in tutte le cose dandogli l'essere che anno e conservandolo colla sua immensa virtù e potere »^{64e}. Ici vient d'être décrit déjà plus en détail comment Dieu peut être considéré existant en tout lieu.

Simon de S. Paul étend la définition aux autres attributs de Dieu;

« L'intellettuale (presenza) è quando uno si rappresenta Dio non sotto qualche immagine, ma intellettualmente considerando la sua bontà, l'assistenza in tutte le cose, la sua mirabile provvidenza, il suo infinito amore »⁶⁵.

Alexandre de S. François l'étend encore davantage, en incluant dans l'objet toutes les choses spirituelles:

« Praesentia Dei spiritualis (intellectualis) est illa, qua nostris potentiis repraesentantur objecta, quae superent cognitionem sensibilem et a solo intellectu percipi possunt, ut sunt omnia spiritualia, angeli et maxime Deus ejusque divina attributa et perfectiones »⁶⁶.

Dans cette détermination graduelle de la présence intellectuelle, nous voyons que l'élément stable doit être que l'on traite toujours de l'intelligence et non de l'imagination:

« Questa è puramente spirituale ed atto del solo intelletto »⁶⁷.

Cette exclusion n'est pas du tout absolue, car, Alexandre de S. François, se basant sur la philosophie, dit que dans toute présence intellectuelle, il y aura toujours une participation minimale de l'imagination, puisqu'il est question d'une connaissance naturelle: « ...Non est nobis viatoribus naturaliter possibilis cognitio depurata ab omni involucro corporeo, sed in quacumque licet sit rebus maxime spiritualibus, imo de Deo ipso, aliqua ex parte modi cognoscendi admiscetur impuritas sensibilibus phantasmatum »⁶⁸. Ce ne sera donc pas la plus ou moins grande imagination qui déterminera la

^{64d} Scuola d'Orazione p. 93.

^{64e} Trattato c. 7, p. 106.

⁶⁵ Riforma, II, c. 2, p. 329.

⁶⁶ De praesentia Dei, c. 3, pp. 13-14.

⁶⁷ BERNARDINO DI S. ANGELO, *Albero della scienza*, I, III, p. 151.

⁶⁸ De praes. Dei, c. 3, p. 14.

présence intellectuelle, mais bien l'objet dans lequel se termine ou se fixe l'acte de la connaissance. Si l'objet n'est pas un fantasme de l'imagination, mais au contraire un objet purement spirituel, nous aurons alors comme l'appelle Alexandre de S. François, une présence intellectuelle ou spirituelle, et la représentation imaginative ne sera qu'un moyen et non une fin.

Jean de J.-M. n'est donc pas illogique, quand il réduit à cette représentation ce mode de présence où l'âme garde quelque image impropre, et, comme nous l'avons expliqué plus haut, employant une métaphore, à condition que l'intelligence ne s'y arrête pas, mais en fasse usage pour atteindre les choses purement spirituelles⁶⁹.

Alexandre de S. François, sans doute sous l'influence de Jean de J.-M., s'explique de la manière suivante: «...haec tamen imago solum respicitur et admittitur per modum viae et medii, Deus autem ejusque perfectio est res cognita et finis in qua sistitur»⁷⁰. Ici nous devons noter une différence de position entre les auteurs. Nous voyons comment Thomas de Jésus, en opposition à la présence corporelle, indiquait la présence intellectuelle comme fondée sur la foi:

«...quello però di cui ora prendiamo a trattare è presenza di Dio intellettuale essendo fondato nella fede, attesocché con occhio di fede miriamo Iddio»⁷¹.

Bernardin de S. Ange aussi donne une définition semblable de la présence de Dieu intellectuelle:

«...(è) quella, che nel ricordarsi di Dio non forma di lui imagine alcuna ma semplicemente il riguarda secondo la fede, con operazione sola dell'intelletto...»⁷². Cependant, la présence de Dieu en tout lieu est aussi objet de la connaissance purement naturelle. Alexandre de S. François dit: «Dei autem intellectualis praesentia tota innititur non solum fidei, sed et naturalij lumine noto principio...»⁷³.

Notons que, quoique cette manière soit possible même sans la foi, pour le chrétien, elle l'accompagnera toujours. Si nos auteurs se sont permis une attention aussi particulière à cette présence, qu'on peut trouver et atteindre même avec la puissance naturelle de l'intelligence, c'est par pure raison psychologique, comme nous le verrons par la suite. Quant à l'objet, nous pouvons faire une extension comme celle faite plus haut pour la présence imaginaire. Nous avons remarqué comment Alexandre de S. François étend

⁶⁹ *Scuola dell'orazione*, p. 93.

⁷⁰ *De praesentia Dei*, c. 3, p. 14.

⁷¹ *Trattato*, c. 7, p. 107; cf. p. 110.

⁷² *Albero della scienza*, l. III, p. 151.

⁷³ *De praesentia Dei*, c. 4, p. 18.

l'objet à toutes les choses spirituelles, et cela conformément à ce que dit Jean de J.-M., qu'à cette présence se réduit la représentation de toutes les choses:

« Senza imagini, come quando si pensa la nobiltà della natura angelica o perfezioni della divina grazia e l'eccellenza della carità ed altre cose simili, con un modo intellettuale »⁷⁴.

Avant d'étudier les diverses relations de cette présence, nous voulons insister un peu sur l'importance d'un mode de présence laquelle se réduit à celle-ci; c.-à-d. celle où l'on considère le prochain et soi-même comme étant le Corps du Christ ou la considération du Corps Mystique du Christ. Nous trouvons très important d'en parler, pour mieux comprendre tant d'autres choses que nous dirons ci-après sur le concept de la pratique de la présence de Dieu chez nos auteurs.

La réalité de cette conception, qui repose sur le texte de S. Paul (I Cor. 12, 12-31) où l'Apôtre enseigne, dans sa doctrine sur le Corps Mystique, que nous sommes vraiment les membres de ce Corps Mystique de Jésus et que Lui est notre Tête, a été explicité par Alexandre de S. François dans toute sa réalité.

Sachons, que c'est le devoir de la tête de gouverner les membres, et Alexandre écrit: « ...proprium enim est capitis aliorum membrorum indigentiae consulere...; utique nulla nos detinere debet nostri sollicitudo, sed remaneat penes caput nostrum »⁷⁶. Nous connaissons aussi la priorité et la dignité de la Tête, et Alexandre conclut: « ...pro honore capitis nostri gloria libentissime manus laboret, pes deambulet, lingua loquatur vel taceat, oculi vigilent, membra incessanter operentur omnique periculo se exponant... »⁷⁷.

Nous ne sommes pas seulement membres du Christ par l'âme, mais aussi par le corps, comme l'affirme explicitement S. Thomas⁷⁸, et de même, dans notre corps, nous voyons le Christ et le servons. Alexandre de S. François dit:

« Igitur cum urget necessitas famulandi corpori nostro, ut v. g. cum accipiendus est cibus vel potus, capienda quies... tunc debemus nos respicere ut membrum Christi »⁷⁹.

Et non seulement l'âme et le corps, mais tous les hommes appartiennent au Christ⁸⁰; et Alexandre de conclure encore: « quibus

⁷⁴ *Scuola d'orazione*, p. 100.

⁷⁵ *Cfr. IIIa*, q. 8, a. 1.

⁷⁶ *De praesentia Dei*, c. 6, p. 27.

⁷⁷ *ib.*

⁷⁸ *IIIa*, q. 8, a. 2.

⁷⁹ *De praesentia Dei*, c. 6; p. 27.

⁸⁰ *Cfr. IIIa*, q. 8, a. 3.

ut membris Christi inserviendum est... »⁸¹. Et il termine en disant, que tout cela est très utile pour nous unir à Dieu et pour acquérir beaucoup de mérites; il suffit de faire attention à la pureté de l'intention. Ici, nous voulons encore faire remarquer, comment ceci lui a été suggéré par Jean de J.-M., dans son Instruction des Novices, où il dit que nous devons étendre notre présence de Dieu au service de nos frères, qui sont les frères de Jésus, et aux Supérieurs; ainsi, nous devons considérer toute chose en relation avec Dieu: « ...nulla prorsus creatura sine respectu Dei intueantur »⁸².

Retenons donc que tout ce que nous faisons peut être mis en présence de Dieu, il suffit d'avoir une intention droite et pure ou de la purifier: il s'agit de considérer toute chose en relation avec Dieu.

Nous diviserons la Présence intellectuelle en présence intellectuelle naturelle, pour autant qu'elle peut être connue par la seule raison, et en présence intellectuelle surnaturelle, laquelle ne peut être connue que par la foi. Nous n'entrerons pas dans toutes les modalités possibles, mais seulement dans celles que l'on décrit d'habitude et qui sont plus utiles, tout en montrant la manière de s'en servir.

A. LA PRESENCE INTELLECTUELLE NATURELLE

Quand nos auteurs en ont traité, ils ont évidemment suivi S. Thomas dans sa *Summa Theologica*, Ia, q. 8. Nous considérerons plus longuement la présence par essence, parce qu'elle est le fondement des deux autres et fournit réellement une très bonne pratique pour l'exercice de la présence de Dieu.

Cette présence s'affirme contre ceux qui nient que Dieu est la cause première et immédiate de toutes les créatures, et montre comment Dieu est intimement présent en toute chose par son essence, lui donnant et lui conservant son être propre⁸³.

Voici ce que dit Bernardin de S. Ange⁸⁴ contre Avicenna qui nie que Dieu soit le Créateur immédiat des choses, et c'est proprement ici, qu'Alexandre de S. François répète ce que dit Thomas de Jésus sur la présence corporelle:

« ...omnia mihi praestat in omnibus, pascit in cibo, recreat in

⁸¹ *De praesentia Dei*, c. 6, p. 27.

⁸² *Instructio novitiorum*, c. 3, in *Opera omnia*, t. 3, p. 215.

⁸³ Cfr. ALEXANDRE DE S. FRANÇOIS, *De praesentia Dei*, c. 4, p. 18.

⁸⁴ *Albero della scienza*, l. III, p. 144.

odoribus, delectat in corporis pulchritudine, calefacit in igne..., servitque quasi dixerim in omni loco quod animo vel corpori vel oblectamento fit vel utilitati »⁸⁵.

Quant à Alexandre de S. François, il voit ainsi Dieu présent en toute chose, sans faire de distinction entre connaissance par la foi ou la raison, et il donne plusieurs exemples pour expliquer cette présence. L'exemple de l'âme et du corps, s'inspirant en cela de S. Thomas; l'exemple de la lumière et du soleil qui inondent le monde entier et l'exemple de l'éponge⁸⁷, exemple qui plaît aussi à Thomas de Jésus et qui illustre bien cette vérité: « Iddio sta tutto dentro di lei, Iddio tutto puramente fuori di lei, tutto Iddio nel suo alto, tutto Iddio nel suo basso, tutto Dio nel suo ambito »⁸⁸. Mais comme, en effet, l'éponge se corrompt dans l'eau, Alexandre préfère l'exemple du poisson dans l'eau, et ici il donne un très bel exemple tout à fait original qui donne une idée claire de l'exercice continuuel de cette présence. Citons le texte dans son entier:

« ...sicut piscis ex eo quod careat pulmone proprie non respirat, sed loco ipsius donatus fuit a natura duabus alunculis quibus utitur ad conservationem propriae vitae easque perpetuo movet, ita debet et homo perpetuis motibus in Deo aspirare et continuis actibus virtutum et aspirationibus quasi quibusdam alis in Deum tendere, ad ipsum recurrere et in eius finem incessanter advolare, ac per numquam intermissum ejusdem praesentiam in eo et ad eum moveri »⁸⁹.

Il ajoute comme dernier exemple, de nous représenter Dieu comme étant la demeure dans laquelle nous vivons, puisqu'il est pour nous comme la demeure, où nous trouvons sûreté et abri.

Nous avons fait remarquer ici tous ces exemples, non pas parce qu'ils est difficile d'expliquer la chose et de la comprendre, mais pour montrer la psychologie de nos auteurs, qui ont recherché les méthodes les plus concrètes possibles. Quelle saine psychologie que celle qui dit préférer l'exemple du poisson à celui de l'éponge, l'exemple du poisson étant beaucoup plus prenant et correspondant mieux à la réalité de l'image, et aidant mieux à la représenter concrètement. Vu que, selon les psychologues, toute image vivante pousse à l'imiter: « tout état de conscience vif tend à l'actualiser »⁹⁰, et une idée capitale vaut mieux et touche et émeut plus profondément le coeur que beaucoup d'idées superflues.

⁸⁵ *De praesentia Dei*, c. 4, p. 19; THOMAS DE JÉSUS, *Trattato*, c. 4, p. 59.

⁸⁶ *Cfr. Trattato*, c. 7, p. 107.

⁸⁷ *De praesentia Dei*, c. 5, pp. 20-22. Cfr. Ia, q. 8, A; I, ad 2.

⁸⁸ *Trattato*, c. 7, p. 109.

⁸⁹ *De praesentia Dei*, c. 6, p. 24.

⁹⁰ RIBOT, *Psychologie de l'attention*, p. 122.

La connaissance de Dieu omniprésent n'épuise pas toute la richesse contenue dans l'immensité de Dieu; nous devons surtout considérer cette divine présence en nous-mêmes. Notons comment nos auteurs ont su utiliser cette connaissance métaphysique naturelle qui dévoile notre union intime avec Dieu: la conscience de la réalité, si convaincante pour l'esprit humain, de la relation d'effet et de cause, d'où apparaît naturellement la dépendance qu'il y a entre la créature et le Créateur:

« Elementum ut ita dicam cujuscumque creaturae et praecipue animae rationalis est Deus O. M. in eo unice vivitur, et bene est nobis; extra ipsum non invenitur nisi miseria, mors, nihil »⁹¹.
« ...anima della nostra anima, spirito del nostro spirito, essere e vita della nostra propria vita »⁹².

Après avoir parlé en détail, Alexandre donne cinq manières pour rester en contact avec Dieu omniprésent et il les donne avec une certaine graduation psychologique:

« Primus modus est per elevationem mentis in caelum... Secundus modus est considerare Deum in omnibus illis rebus quas videmus, gustamus... Dupliciter Deus in omnibus considerari potest primo ratione creationis..., secundo ratione participationis... Tertius modus est considerare Deum ante nos semper nobis praesentem, nobiscum manentem, et conversantem... Quartus modus est considerare nos totos et totaliter intra Deum immersos... Quintus tandem et ultimus modus est concipere Deum intra nos... »⁹³. Il se peut, et c'est important, que selon lui, toute relation avec Dieu et toute orientation de l'esprit vers l'Être Suprême constitue un vrai acte de présence de Dieu, présence qui doit tendre à une continuité qui envahit toute la vie.

Maintenant, pour être complet, nous voulons parler brièvement de deux autres manières de présence naturelle, c.-à.-d. par présence et par puissance; nous pourrions être brefs, ces manières ayant leur principe et leur cause dans ce que nous avons dit jusqu'ici. Cette présence, selon Alexandre, signifie, que tout est ouvert au regard pénétrant de Dieu: « nec quidquam dari quod ejus cognitionem et visionem subterfugiat »⁹⁴. ce qui, selon Bernardin, est affirmé contre ceux qui nient que Dieu intervient dans les choses de ce monde⁹⁵.

Il n'est pas question d'expliquer un concept bien connu, mais il

⁹¹ ALEXANDRE DE S. FRANÇOIS, *De praesentia Dei*, c. 6, p. 24.

⁹² THOMAS DE JÉSUS, *Trattato*, c. 8, p. 118.

⁹³ *De praes. Dei*, c. II, pp. 42-43.

⁹⁴ *ib.*, p. 37.

⁹⁵ *Albero della scienza*, l. III, p. 114.

convient de le citer, parce que cette présence a une valeur psychologique spéciale, comme le dit Thomas de J. M. « Per questo modo di presenza di Dio, oltre il mirarlo, come si è detto, in tutte le cose, si richiede acciocché sia perfetto e come cosa più principale... all'esser noi rimirati del medesimo Dio »⁹⁶.

La valeur de cette présence se trouve donc dans la conviction du regard scrutateur de Dieu qui pénètre tout; ainsi Bernardin de S. Ange, convaincu de cette efficacité, se plaît à fixer cette réalité en toute chose particulière: « non solo le creature tutte..., ma anche le opere loro..., i pensieri..., i moti, i desideri ed i più secreti occulti dell'uomo »⁹⁷.

Pour ce qui concerne la seconde manière, Alexandre de S. François la décrit théologiquement et dit, que le pouvoir absolu de Dieu sur tout ce qui est créé est tel, que ce Seigneur Suprême peut disposer contre le vouloir de ce créé^{97a}. Cette affirmation est contre les Manichéens, dit Bernardin, qui se plaît à décrire en détail cette puissance, pour bien en souligner la vérité⁹⁸. A cette vérité Alexandre relie spécialement l'obéissance aux Supérieurs: « Quandam hujus dominii et modi essendi per potentiam imaginem dignatus est et apud nos in principibus seu Superioribus omnipotens adumbrare⁹⁹. La conscience de cette suprématie de Dieu a donc son utilité pour la pratique de la présence de Dieu.

B. PRESENCE INTELLECTUELLE SURNATURELLE

Il ne s'agit pas ici de considérer tous les modes surnaturels par lesquels Dieu se présente aux créatures, mais seulement de considérer les différentes manières, dont Dieu étant présent, peut devenir l'objet de notre considération actuelle, dans l'exercice de la présence. Celle-ci se réduit principalement à la considération du Dieu Trine et Un, comme la traite Thomas de Jésus dans son Chap. X. C'est la manière la plus sublime de présence¹⁰⁰.

En suivant S. Bernard, il est dit que dans cette présence, il faut surtout s'occuper de quatre choses: admirer l'infinie majesté, penser aux jugements de Dieu, se rappeler ses bienfaits, et enfin penser à la récompense éternelle¹⁰¹. Ceci, est la considération de Dieu, vue

⁹⁶ *Trattato*, c. 7, p. 118.

⁹⁷ *Albero*, l. III, p. 143.

^{97a} *De praes. Dei*, c. 10, p. 39.

⁹⁸ *Albero*, l. III, p.

⁹⁹ *De praes. Dei*, c. 10, P. 39.

¹⁰⁰ *Trattato*, p. 158.

¹⁰¹ *ib.*, p. 167.

dans sa relation surnaturelle avec nous; on peut enfin encore considérer Dieu, dans la perfection de sa vie trinitaire. Mais la manière la plus utile de considérer Dieu Un et Trine, en ultime analyse, est de le considérer dans l'âme, où il demeure au moyen de la grâce:

« Sino che un'anima non giunge a discoprire questa presenza di Dio in se stessa, può dire di non esser giunta a gustare Iddio nella sua sorgente, o per meglio dire in sé medesima »¹⁰².

Puisque cette présence peut se développer à la manière d'une présence expérimentale où l'âme embrasse Dieu dans un lien étroit de charité:

« Quivi è ove Dio si manifesta all'anima non già chiaramente come nella gloria, ma bensì sperimentalmente, avvegncché cui l'unisce e strigne seco con un tanto stretto abbracciamento d'amore, che quantunque non vegga chiaramente Dio, nondimeno non può dobitare essere questo abbracci di Dio, quale a dentro di sé presente »¹⁰³.

Le fondement de cette présence est la grâce, mais de telle façon que:

« ...quando anche Dio non fosse a noi medesimi per la ragione della sua immensità, come si è detto trovarsi intutte l'altre creature, nondimeno per ragione della grazia verrebbe di nuovo tutta la Santissima Trinità non solo per l'effetto della medesima grazia ma secondo ch'è in sé stessa, e dimorare ed abitare nell'anima del giusto »¹⁰⁴. En raison de cette présence de Dieu en elle, l'âme est comme le temple de Dieu, dit Thomas de Jésus¹⁰⁵. Quand nous avons traité de la présence imaginaire, nous avons fait remarquer, que cette manière de présence est comprise dans l'intellectuelle, comme l'explique Joseph de J.-M.:

« Ed in quelli che stanno in grazia riluce in questo cielo il sole divino e risplendono le stelle fulgentissime delle virtù e doni infusi... Ed in questa guisa si deve considerare questo tempio e Dio in quello »¹⁰⁶.

Nous ne voulons pas nous arrêter davantage à cette présence surnaturelle en la vérifiant en toute vérité révélée et en toute manière précédemment décrite, à savoir avec l'imagination et avec l'intelligence; Il suffit que notre connaissance soit basée sur la foi.

Quoique l'âme puisse connaître Dieu présent en toute chose par la raison naturelle, de fait elle le contemple avec la raison et avec

¹⁰² *ib.*, c. 8, pp. 121-122.

¹⁰³ *ib.*, p. 125.

¹⁰⁴ *ib.*, p. 127.

¹⁰⁵ *ib.*, p. 129.

¹⁰⁶ *Salita dell'anima*, l. III, c. 14, p. 219.

la foi; faisons cependant cette distinction, tout en insistant surtout sur cette présence intellectuelle naturelle, parce qu'elle rend plus facile l'ascension de l'âme vers Dieu. Le fait que l'âme contemple par sa propre force intellectuelle, la rend peut-être plus accessible que la vérité connue seulement par la foi; et aussi parce que, au début de la vie spirituelle, la vie de la foi est encore faible, c'est proprement l'exercice de la présence de Dieu qui aidera à le contempler ensuite avec l'aide de la lumière de la foi révélée.

ARTICLE 5. - *La présence affective*

De la présence affective Thomas de Jésus parle très distinctement, du chap. XI jusqu'au chap. XIII. La raison de cette distinction spéciale, que nous ne trouvons pas chez nos autres auteurs, est la suivante: Thomas s'est fait de la présence de Dieu une définition, où l'élément affectif est moins clairement ébauché: « Una elevazione della mente a Dio »¹⁰⁷; il a donc raison d'insister tout particulièrement sur l'élément affectif, en opposant la présence affective à la présence corporelle, imaginaire et intellectuelle, qu'il réduit à l'intelligence¹⁰⁸. Entre elles il n'y a pas de vraie opposition, la différence se trouve plutôt dans la priorité de l'un ou l'autre élément, de telle façon que dans la présence affective la volonté vient le plus souvent la première: « Presenza di Dio congiunta agli atti e affetti della volontà »¹⁰⁹.

Une seconde raison pour laquelle il traite de cette présence affective est qu'elle sert au but de son oeuvre: il veut expliquer l'exercice dans tout son développement spirituel, en y incluant aussi la vie des parfaits, c.-à.-d. la vie contemplative, où l'amour prévaut sur la connaissance, comme nous le verrons plus tard.

Pouvons-nous donc dire, que Thomas s'oppose à tous nos autres auteurs?

Pas du tout. La raison pour laquelle Jean de J.-M. et ses disciples les plus immédiats ont divisé la présence de Dieu en imaginaire et intellectuelle seulement, est qu'ils n'avaient pas l'intention d'écrire tout le déroulement de la vie spirituelle, mais d'écrire spécifiquement pour les novices; ils ont donc seulement expliqué ce que doit faire les commençants. Simon de S. Paul et Alexandre de S. François p. ex., renoncent explicitement à traiter de la présence

¹⁰⁷ *Trattato*, c. 1.

¹⁰⁸ *ib.*, c. 4, p. 49.

¹⁰⁹ *ib.*, c. 4, p. 49.

chez les parfaits. Jean de J.-M., même si dans sa définition, ayant clairement distingué l'acte de l'intelligence de celui de la volonté, il insiste sur l'affection, donne, lui seul, une double distinction. Ceci s'explique par le but pratique qui est d'enseigner des novices, car, de fait, il connaît très bien cette troisième sorte de présence, puisqu'il en parle explicitement, dans sa *Théologie Mystique*. Nous y trouvons le motif pour lequel il l'exclut de son *Traité*, reconnaissant bien dans cette oeuvre que ce n'est pas une voie possible pour des débutants:

« *Meminisse opus est doctrinam hanc non omnibus congruere..., sed iis qui aliquamdiu in oratione mentali jam descripta passionibusque subjugandis et parandis virtutibus opera posuerunt... Ii ergo sive Ei praesentiam imaginariam sive intellectualem mente versent... simplicissimis sed fervidis cordis motibus anagogicis... quas et aspirationes et jaculatorias orationes appellamus..., ita ut modicam partem intellectui meditantis, maximam vero voluntati et Deum se erigendum et multiplici affectu incalescendi tribuant* »¹¹⁰. Frère Laurent aussi suit cette double division dans l'explication de la pratique; nous rencontrons plutôt la troisième manière chez lui comme une réalité vécue.

Comme cette présence chez les débutants et chez ceux qui progressent ne se distingue pas notablement des précédentes, sinon dans l'usage plus ou moins grand de l'une ou de l'autre puissance, nous n'en dirons pas davantage.

Chez les parfaits, ou plutôt dans la vie mystique, la présence affective pose une question spéciale que Thomas de Jésus touche dans son *Traité*, et à laquelle nous nous arrêterons brièvement. Il s'agit de la relation entre la connaissance et l'amour dans l'union mystique. Cet acte est décrit ainsi:

« *...senza veruna notizia particolare, ma solo con un conocimiento generale e confuso o della incomprendibilità di Dio in generale s'innalza l'anima con questi atti d'amore e spicca come un salto, quasi senza pensar nulla in particolare di Dio, si unisce ed abbraccia seco per amore. Questo terzo modo di notizia è molto perfetto e più vicino all'intima unione con Dio ed è da' dottori chiamata teologia mystica* »¹¹¹.

Dans cette description, Thomas ne parle pas de la passivité, mais laisse plutôt comprendre que l'âme peut y arriver d'elle même. Cette présence affective active n'est pas encore le terme auquel tend l'exercice de la présence de Dieu; nous devons éliminer toujours da-

¹¹⁰ *Theologia mystica*, c. 9, in *Opera omnia*, t. 2, p. 446.

¹¹¹ *Trattato*, c. 11, pp. 179-180.

vantage l'acte de l'intelligence pour arriver à cette connaissance négative où l'âme s'unit à Dieu passivement; « ...dee lasciare tutte queste notizie particolari, ed entrare in questo esercizio di orazioni jaculatorie ed atti d'amore »¹¹²; alors on arrivera à la parfaite union avec Dieu, « chiamata da' spirituali fruitiva »¹¹³.

Cette union fruite est pour lui synonyme d'union passive; voici comment il la décrit dans son *De oratione divina*:

« In hac autem motione se habet voluntas veluti passive, non tamen coacte sed potius ingenti cum sapore, spontanee et saepe etiam libere ad divina elevatam, nihilominus tamen a Deo efficacissime impellitur »¹¹⁴.

Mais dans cette union, quoiqu'elle soit passive, il y a toujours une action de la puissance:

« ...nam cum unio ista supernaturalis sit quidam vitalis sensus et gustus sive experimentalis perceptio Dei, necessario debet in actione sive operatione vitali sive intellectus sive voluntatis consistere aut in utriusque cum Deo perfecta conjunctione... »¹¹⁵. Au chap. XI de son *Traité*, Thomas de Jésus se demande: « In qual modo concorra d'intelletto ed in qual modo la volontà a questa maniera di presenza di Dio »¹¹⁶.

Il y en a un, dit-il, qui a cru, que dans cette présence, il n'y a pas d'acte précédent de l'intelligence, interprétant mal ainsi une explication de Denys l'Aréopagite¹¹⁷, mais en lisant Denys attentivement on constate que, d'après lui, « non omnem intellectum actionem videtur excludere sed forsan vel meditationem discursive alios »¹¹⁸.

Ceci irait à l'encontre de toute bonne philosophie, contre S. Thomas et la sentence commune des théologiens¹¹⁹. Ainsi pense aussi Jean de J.-M., et Thomas de Jésus se réfère à lui en utilisant les mêmes exemples: « ...intellectus ab opere quasi desistit, et conatus prope omnis in unam voluntatem incumbit... »¹²⁰.

L'explication donnée par Thomas a un fondement psychologique et se base sur l'habitude; l'acte intellectuel, qui au début requiert encore un effort et un discours dont l'âme se rend compte, et, par

¹¹² *ib.*, p. 184.

¹¹³ *ib.*, c. 12, p. 189.

¹¹⁴ *L. IV*, c. 5, in *Opera omnia*, t. 2, p. 288.

¹¹⁵ *ib.*, c. 2, p. 287.

¹¹⁶ *trattato*, c. 11, p. 176.

¹¹⁷ *ib.*, p. 177.

¹¹⁸ Cf. *De oratione divina*, I. IV, c. 20, in *Opera omnia*, t. 2, p. 357.

¹¹⁹ *Trattato*, c. 11, p. 177.

¹²⁰ *Theol. mystica*, c. 5, in *Opera omnia*, t. 2, p. 434.

après, s'en passe; non pas que l'acte n'y soit plus, mais l'âme n'y fait pas attention.

« ...ritrovandosi già l'anima molto assuefatta a sollevarsi a Dio per mezzo dell'amore senza che vi rifletta ne avverta ad alcuna notizia di Dio, si ritrova posta in questo amore. Laonde non deve riputarsi che non vi sia alcun riconoscimento, ma come atto momentaneo non si avverte »¹²¹.

Quoiqu'elle soit nécessaire, cette connaissance peut être très simple :

« Semper aliquem, saltem simplicem, intellectus conceptum praeire, antequam voluntas illis motibus amoris incalescat et sapientiae unitivae nexu Deo advinciatur, tametsi necessarium non sit cogitationem meditationemve praeire »¹²².

Il peut aussi arriver que l'âme soit tellement amoureuse que sa volonté « amore divino affecta, aliquando in hac unione altius caput efferat quam intellectus »¹²³. Ce qui ne veut pas du tout dire que l'intelligence n'y soit pour rien, il faut distinguer: « inter hoc quod est voluntatem amare cessante omni intellectus operatione et hoc quod est voluntatem suo acumine intrare quo intellectus non intrat; quia primum pertinet absolute ad actum voluntatis, quem constat sive intentionem actus refertur, qui in eo consistit quod voluntas plus amat, ardentius amet et intimius uniatur cum suo objecto, quam intellectus hoc ipsum cognoscat aut penetrat »¹²⁴.

II. LA PRESENCE DE DIEU DANS LE DEVELOPPEMENT DE LA VIE SPIRITUELLE

Après avoir donné les diverses manières de pratiquer la présence de Dieu, nous pouvons maintenant étudier le développement de cet exercice dans toute la vie spirituelle. Quoique nous trouvons tous les éléments dans Jean de J.-M. et les autres, il semble que Thomas de Jésus et Joseph de J.-M. les aient mis davantage en lumière et en évidence. Un mérite tout spécial doit être attribué à Thomas de Jésus, parce qu'il a très bien mis en valeur la part de l'intelligence et la part de la volonté, faisant ressortir leurs exigences, déterminant le moment de la vie spirituelle auquel ces éléments appartiennent,

¹²¹ *Trattato*, c. 11, p. 178.

¹²² JEAN DE J.-M., *Theol. mystica*, c. 5, in *Opera omnia*, t. 2, p. 434.

¹²³ THOMAS DE JÉSUS, *De oratione divina*, l. IV, c. 10, p. 212.

¹²⁴ *Ib.*

et dans quelle mesure ils doivent être appliqués.

Tout ceci paraît assez important, et permettra d'éviter beaucoup d'erreurs, que l'on commet ordinairement dans la vie spirituelle, à cause d'une connaissance fausse et erronée, en ne sachant pas distinguer les différentes manières de s'exprimer des auteurs.

ARTICLE 1. - Normes générales

Il semble nécessaire de traiter dans un article préliminaire de deux considérations qui fournissent une norme dogmatique qui sera le fondement et la justification de la doctrine de nos auteurs, faisant ainsi ressortir davantage la profondeur de leur enseignement. Oui, toute la vie spirituelle tend à une limite à atteindre, limite qui sera le point d'arrivée; mais cette vie en évolution a aussi à tout moment ses caractéristiques concrètes, réelles, dans lesquelles elle doit se dérouler, et qui seront autant de points de départ. Tout cet exercice sera donc un intermède entre le terme « a quo » et le terme « ad quem », et il faudra continuellement tenir compte des deux, si l'on ne veut pas risquer de se tromper.

En d'autres termes, il s'agit en premier lieu de déterminer exactement la place et la valeur de la présence de Dieu dans l'économie surnaturelle actuelle.

Il est certain, que l'exercice de la présence de Dieu n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen pour arriver à la perfection, qui consiste dans la charité :

« Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimis finis humanae mentis... Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae »¹.

Ainsi la charité parfaite consiste dans l'union parfaite de notre volonté avec la volonté de Dieu, qui destine l'homme à sa fin dernière: la gloire éternelle, gloire que l'homme procure non seulement en manifestant les perfections divines dans l'ordre naturel, mais surtout en le glorifiant dans la vision béatifique où il connaîtra et aimera Dieu comme il est en lui-même.

La perfection de cette gloire que nous rendrons à Dieu, dépendra d'abord de la perfection de la connaissance que nous en aurons, qui est le fondement de la glorification, par conséquent des

¹ *Ila Hae*, 2. 184, a. 1.

sentiments d'admiration et d'amour que cette connaissance provoquera.

Ce terme, fin dernière de l'homme, constitue aussi sa béatitude, laquelle, il convient de le noter, consiste dans un acte de son intelligence et de sa volonté, c.-à-d. dans la connaissance et l'amour de Dieu dans sa Déité. Il y a donc correspondance parfaite entre la gloire que l'homme donne à Dieu et sa propre béatitude, ce qui revient à dire que la fin de Dieu est aussi parfaitement celle de l'homme.

Voilà donc le terme ultime et absolu, qui est fin en soi et ne se substitue à aucun autre; tout le reste au contraire se trouve en relation et en dépendance de celui-ci, et donc, toute la vie terrestre, glorification initiale de Dieu dans la connaissance de la foi et dans l'exercice de la charité théologale, prend un aspect relatif, elle n'est pas du tout une fin, mais seulement un moyen, bien qu'elle soit une fin intermédiaire pour rejoindre la fin essentielle et ultime de la vie éternelle.

D'où, pour ajouter tout de suite une application concrète à notre argument, dans tout acte de la présence de Dieu, est à considérer un double aspect, qui aura une influence décisive pour son développement. Il y a l'aspect immédiat et l'aspect médiat et ultime. L'aspect immédiat est la gloire de Dieu, c.-à-d. en tant que par l'acte de foi et de charité on rend à Dieu l'honneur extérieur qui lui est dû. L'aspect médiat est la valeur de l'acte pour autant qu'il contribue efficacement et de la manière la plus adaptée à cette gloire ultime que l'on doit rendre à Dieu dans la gloire béatifique. La valeur de l'acte, pour autant qu'il signifie une « finis intermedium », est à estimer pour autant qu'il nous unit mieux à la fin ultime dans la vision de Dieu. Par conséquent, cet acte intermédiaire est d'autant plus conforme et utile à la fin essentielle, que plus profondes, sont la foi et la charité surnaturelles, vu que dans la même proportion l'âme reçoit une augmentation de la grâce sanctifiante, et par conséquent un plus haut degré de vision béatifique ainsi qu'une gloire plus grande de Dieu, comme fin ultime.

D'où une conclusion très importante: dans la vie spirituelle, ce n'est jamais la valeur objective d'une vertu qui peut être la norme unique pour déterminer l'âme à l'exercer, mais bien la valeur d'un acte de vertu en tant qu'il l'aide à développer et augmenter sa foi et son amour. En d'autres termes: premièrement, la hiérarchie des vertus a une valeur objective, mais elle ne répond pas toujours à la valeur subjective des actes de ces vertus dans la pratique de la vie; deuxièmement, l'augmentation de la fréquence des actes d'une vertu n'a pas nécessairement une correspondance parfaite dans l'âme,

comme si l'augmentation mathématique d'un acte dans sa valeur objective pouvait être le critère de l'augmentation de la valeur subjective correspondante dans l'âme.

Ayant donc considéré, non ce qui est abstraitement mieux pour l'âme, mais ce qui est meilleur pour elle en toute circonstance concrète, il reste maintenant à étudier de près comment l'âme devra en réalité pratiquer cet acte de la présence de Dieu.

Les conditions concrètes de cet exercice dépendent de la nature humaine déchue, mais en même temps élevée par la vie de la grâce. Car, le développement de cette dernière est conditionnée et modifiée par la nature déchue, puisque, comme dit la théologie, la grâce suppose la nature et ne la détruit pas. On doit donc tenir compte de la faiblesse de l'intelligence et de la malice de la volonté, les deux puissances spirituelles qui collaborent avec l'action sanctificatrice de Dieu.

Par conséquent, dans la collaboration de l'âme avec Dieu de cette âme humaine déchue et affaiblie, il faut que l'âme fasse attention à deux grandes réalités dans son ascension vers Dieu; et la première réalité est que ce développement ne doit pas s'effectuer avec une logique abstraite, mais en tenant compte de la réelle faiblesse de l'âme déchue; la seconde réalité est que l'âme ne doit pas tendre vers Dieu comme si elle était déjà un esprit, mais bien comme conditionnée par une psychologie inhérente à son union intime avec le corps.

Expliquons ces deux points.

Précisément parce que l'âme est déchue dans ses puissances spirituelles, elle ne tend plus avec tout son être vers sa fin dernière, c.-à-d. la connaissance et l'amour de Dieu; mais par suite du péché originel elle porte en elle des forces désordonnées et une conversion vers les choses créées matérielles, et de toutes ces choses elle ne sait plus faire usage comme elle le devrait, c.-à-d. en parfaite dépendance de la fin ultime, et c'est justement à cause de cela que sa tendance vers Dieu n'est plus assez forte et parfaite pour pouvoir efficacement dominer et diriger ses tendances vers les fins intermédiaires.

A cause de ces tendances désordonnées, l'âme se sent attirée dans des directions diverses qui finissent par faire d'elle une rebelle, non plus subordonnée à sa fin dernière; d'où l'impossibilité de penser et d'aimer facilement et continuellement Dieu; c.-à-d. de tendre sans interruption à sa fin dernière.

De façon que, en conséquence, l'âme, se trouvant placée entre deux termes opposés, en tendant vers l'un, elle ne pourra pas tendre actuellement vers l'autre. L'attachement de l'âme aux choses créées est donc le vrai empêchement à sa conversion à Dieu.

Vu que ce sont proprement les vertus théologiques qui dirigent l'âme vers Dieu, et que les vertus morales sont les moyens pour atteindre le but, l'âme doit s'exercer dans les deux, si elle désire s'orienter parfaitement vers Dieu. Il est vrai que l'âme peut porter ses efforts sur la pratique des vertus théologiques se dirigeant ainsi directement vers Dieu, mais elle sera bientôt troublée par les affections désordonnées, au point de rendre impossible cette conversion continuelle à Dieu.

En bon psychologue, Simon de S. Paul dit bien à propos:

« Chi tratta di presenza di Dio giorno e notte, come secondo la Regola siamo obbligati a fare, deve star'occupato in fare continue aspirationi, deve avvertire quando spuntano li primo moti delle passioni per tagliarli subito, poiché malamente possono stare insieme sottisfare agl'appetiti propri senza mortificarli a tratto interno con Dio »². En ceci la théologie et la psychologie suivent la même ligne.

A ce sujet, Thomas de Jésus dit donc très bien, que l'aversion des choses créées

« Nasce eziandio dall'amore ed è uno dei mezzi vieppiù per internarsi colla conversione amorosa in Dio; l'avversione si assomiglia a chi si ritira in dietro per spiccar un maggior salto, e la conversione è il medesimo salto che spicchiamo per internarsi in Dio »³.

D'où la conclusion très importante, que l'exercice de la présence de Dieu doit se composer d'un double élément, une conversion et une aversion, c.-à-d. de la pratique des vertus théologiques et de la pratique des vertus morales. Les premières s'occupent directement de Dieu et augmentent ainsi directement et la connaissance et l'amour, les autres font marcher sur la voie qui conduit à Dieu notre fin, écartent les déviations et augmentent ainsi indirectement et la connaissance et l'amour. Par la pratique des actes internes de la vertu morale, l'âme se prépare efficacement à mieux résister aux futures occasions de tentation. Par la pratique des vertus l'âme se prépare effectivement, pour autant qu'elle évite l'accès des affections désordonnées, à se donner aux affections ordonnées, ce qui signifie la subordination à sa fin dernière qui est Dieu. La conversion à Dieu, c.-à-d. l'amour, se pratique donc utilement et nécessairement d'une manière directe et d'une manière indirecte. Que cette manière indirecte soit vraiment une véritable présence de Dieu cela apparaîtra clairement au cours du développement ultérieur de cette dissertation.

² *Sentenziario*, p. 341.

³ *Trattato della presenza*, c. 13, p. 237.

Reste maintenant une dernière question: de ces deux modes, manières, directe et indirecte, laquelle sera la plus convenable et la plus utile pour mettre en pratique l'exercice de l'amour?

La réponse à cette question nous amène justement au second point, qui, comme nous l'avons dit, doit être pris en considération dans le développement de la présence de Dieu, et qui consiste à étudier toute la psychologie qui conditionne et tant de fois entrave l'âme dans son progrès dans la vie de la grâce.

Ici, il ne s'agit pas de déterminer la pratique concrète de la présence de Dieu comme chaque âme l'exerce, car alors il faudrait bien spécifier l'influence de la grâce et la manière de coopérer de l'âme à un moment donné. Il s'agit au contraire de donner un principe général dont dépend ce développement de la présence, qui en fin de compte n'est rien d'autre que le développement de la vie de la grâce.

Vu que le déroulement de cette vie dépend des puissances de l'âme, il ne s'agira jamais de déterminer cette action des puissances et de leurs mobiles en proportion seulement de leur valeur sur le plan purement intellectuel et abstrait; mais il faut aussi tenir compte des éléments affectifs, qui accompagnent toute pensée, et de la manière de voir de chaque âme à un moment donné; éléments qui influent profondément et souvent d'une manière décisive sur sa façon de faire. Alors seulement elle pourra s'orienter continuellement et exactement vers Dieu, quand aucun amour désordonné ne viendra obscurcir son intelligence; chose absolument nécessaire pour pouvoir aimer Dieu parfaitement, la volonté étant une puissance aveugle qui suit l'intelligence.

Jean de J.-M. dit:

« Est apta quaedam actuum orationis simul et mortificationis compositio ac continuatio qua motus homo et vitiis evellendis et virtutibus comparandis et bonis operibus insistit ut per haec tandem Deo sese uniat »⁴.

C'est avec une connaissance très profonde de la psychologie humaine que Simon de S. Paul dit: arrache les affections désordonnées et l'amour de Dieu croîtra de soi:

« Il nostro continuo esercizio ha da essere di purificare il cuore, primo con il zappare delle considerazioni e meditationi, poi con il letamare dell'humiltà, purificando il nostro cuore di ogni amore di superbia, humiliandosi a tutti, poi potarla dell'amore di tutte l'altre cose, lasciando solo il palmito fruttifero del desiderio di Dio. Tutto

⁴ *Ars vivendi spiritualiter*, P. II, c. 5, in *Opera omnia*, t. 2, p. 152.

questo non è altro che fare, se non mantenerla così potata, perché Dio caverà lui fuori questo frutto... »⁵.

Ailleurs, laconiquement, il cite ce proverbe: « Attendi ad odiare, che l'amor di Dio s'accenderà nel cuore, senza che te ne avvedi »⁶.

Ceci est vrai non seulement pour la volonté, mais aussi pour l'intelligence, pour autant que celle-ci n'est pas capable de contempler vraiment Dieu d'une manière qui aide à aimer et à réformer la vie sans un travail qui prépare la pureté du regard intellectuel.

A ce propos Antoine du Saint Esprit écrit merveilleusement:

« Qui alios in via instruunt ad perfectum spiritualem, notent et diligenter efficiant ut prius in via activa exerceri faciant quos edocent seu instruunt quam contemplationis fastigium suadeant. Oportet siquidem prius passiones domare et habitibus mansuetudinis patientiae, liberalitatis et humilitatis etc., antequam ad contemplativam ascendant; et ob defectum hujus multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitae suae contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur..., et propterea tales nec activam nec contemplativam neque ex utroque compositam habuerunt, sed super arenam fabricarunt. Et utinam non sit frequens iste! »⁷.

A cette relation de la présence de Dieu avec la réforme de soi, Joseph de J.-M. consacre le dernier chapitre de son traité sur cet exercice⁸; et il considère la présence de Dieu, comme étant proprement l'acte qui unit la vie contemplative et la vie active, « di sorte che l'occupazione di Marta non impediscano la vista ed attenzione di Maria⁹, entendant la vie active non seulement comme un acte externe, mais encore comme réforme de la vie personnelle.

Nous voulons encore citer ici, ce qu'il dit très à propos au sujet de la présence de Dieu, parce que cela nous aidera à bien comprendre le déroulement des autres articles et fera aussi la synthèse de ce qui a été dit jusqu'ici.

« La intentione è atto della volontà e mira al fine, che nell'opere poniamo; e quando l'anima non è per anco riformata dal disordine dell'amor proprio, non pone l'intentione puramente nell'ultimo fine che è Dio, ma in altri a quali ella sta vivissivamente inclinata, e di quello stesso veste l'intelletto; perché come l'intelletto è atto della volontà, tira dietro a sé tutte le altre facoltà dell'anima, e così

⁵ *Riforma*, l. II, c. 8, p. 384.

⁶ *ib.*, c. 9, p. 389.

⁷ *Directorium mysticum*, tract. III, disp. II, sect. 17, n. 201.

⁸ *Salita dell'anima*, l. III, c. 18, p. 222-225.

⁹ *ib.*, p. 222.

imbarazzata e intricata l'anima con gli oggetti creati, quali mira, non può occuparsi in Dio! »¹⁰.

La tâche de la réforme morale appartient proprement aux vertus morales; en proportion de l'acquisition des habitudes solides dans les vertus morales, l'âme peut plus facilement vaquer à l'exercice immédiat des vertus théologiques; ces habitudes doivent être sans cesse exercées, parce que comme tout acte vertueux en engendre un autre ainsi aussi la cessation des actes vertueux corrompt ou diminue les habitudes mêmes. C'est ce que dit Thomas: « ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent »¹¹. Ceci, évidemment, ne vaut pas pour les habitudes infuses qui accompagnent la charité infuse, car alors ils ne dépendent pas directement de nos actes quant à leur augmentation ou diminution, mais de l'influence de Dieu; et puis, en même temps que nos actes moraux diminuent, diminuent aussi dans leur racine ces habitudes, c.-à-d. dans le lien de charité entre l'âme et Dieu.

L'attitude d'unir des actes de vertu à la présence de Dieu est donc parfaitement justifiée, comme aussi de faire de cet exercice un mouvement d'aversion et un mouvement de conversion; c'est ce qui fait le mérite du chapitre XIII de Thomas de Jésus.

Joseph de Jésus-Marie donne une première distinction des divers états de la vie spirituelle auxquels on applique les différentes manières de pratiquer la présence de Dieu. Il distingue trois catégories: celle des commençants, celle de ceux qui progressent et celle des âmes déjà engagées sur la voie de la contemplation:

« Che quelli che si hanno da servire più delle rappresentazioni immaginarie e quelli del conoscimento intellettuale separato dalle condizioni materiali... perché la presenza di Dio fra il giorno ha da essere comunemente al modo che esercitano l'oratione, ne' tempi che vacano a quella di proposito »¹².

Voici déjà les normes pour le développement de l'élément intellectuel dans l'exercice de la présence de Dieu.

Au contraire, Thomas de Jésus donne les normes pour l'élément affectif, distinguant lui aussi le développement des trois stades traditionnels:

« Il primo si chiama via purgativa ed è propria di quella che incominciano; il secondo illuminativa, la quale appartiene a quelli che si vanno approfittando nella carità; il terzo a nome di via unitiva, quel è di quelli che sono molto perfezionati nell'amore ed unio-

¹⁰ *ib.*, p. 223.

¹¹ *Ia IIae*, q. 53, a. 3.

¹² *Salita*, c. 15, p. 217.

ne con Dio. In ciascheduno de questi cammini si danno tre maniere d'esercizi e presenza di Dio »¹³.

Ailleurs encore dans ses oeuvres il a traité de cette division, p. ex. dans la « *Via brevis et plena orationis mentalis* », et il y dit, que ces degrés indiquent vraiment le développement de la vie spirituelle vers la perfection, laquelle consiste dans l'union avec Dieu par la charité; et en fonction de cette charité les commençants passent par la voie purgative, se purifiant de leurs péchés, ceux qui progressent se trouvent dans la voie illuminative où ils acquièrent la vertu, et les parfaits avancent dans la voie unitive où ils s'unissent par de fervents actes d'amour¹⁴. Ce développement selon la charité est parfaitement justifié, parce que par elle « attenditur simpliciter perfectio vitae christianae »¹⁵.

Si donc le développement de la présence de Dieu, comme pour l'oraison, accompagne celui de la charité, il est logique que la division de l'oraison soit appliquée à celle de la présence, et aussi selon l'ordre qui se vérifie dans tout mouvement:

« sicut videmus in moto corporali quod primum est recessus a moto secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino »¹⁶.

Notons que S. Thomas dit, que cette division en trois degrés n'est pas exclusive, mais elle indique plutôt la priorité d'un élément dans chaque degré à part sans pourtant exclure totalement les autres; en sorte que les commençants devront s'appliquer avant tout à fuir le péché, les progressants à pratiquer la vertu et les parfaits devront surtout s'occuper de la charité¹⁷.

Thomas de Jésus, dans le développement de son exercice de la présence de Dieu, applique parfaitement ce principe:

« In ciascheduno di questi cammini si danno tre maniere d'esercizi e presenza di Dio. La prima di queste è la purgazione che si acquista cogl'atti di contrizione, la seconda è quella luce che si a per mezo della meditazione e contemplazione di Dio, la terza è l'amore qual'è proprio esercizio della volontà... Or sebbene in tutti i gradi sono i medesimi exercisi di perfezione, sono tuttavia differenti, atesocché ne' principianti sono multo diversi nell'esecuzione della purgazione, luce ed amore, di quello che sia già ne' molto perfetti »¹⁸.

¹³ *Trattato*, c. 13, p. 206.

¹⁴ *Via brevis*, c. 8, in *Opera omnia*, t. 2, p. 52.

¹⁵ *Ia IIae*, q. 184, a. 1, ad 2.

¹⁶ *Ia IIae*, q. 24, a. 9.

¹⁷ *ib.*, ad 3.

¹⁸ *Trattato*, c. 13, p. 207.

Logiquement, il devrait maintenant étudier le développement de chacun de ces trois éléments, mais il laisse de côté le deuxième élément « luce », qui signifie la partie intellectuelle, et il se préoccupe exclusivement du premier et du dernier élément c.-à-d. de la purgation et de l'amour; la raison de l'union de ces deux éléments est très importante :

« ...ancorché di presente solamente siamo per trattare dell'amore, nel quale si fonda la presenza di Dio affettiva, tratterassi tuttocio insieme della purgazione imperocché, come doppo diremo, sono questi duo exercizi come inseparabilmente congiunti ed amenable risiedono nella medesima volontà »¹⁹.

Il considère l'élément positif et l'élément négatif très connexes, derivant de la même volonté d'union à Dieu, vu que cette purgation ne consiste pas dans un pur exercice de gymnastique fait abstraitement comme s'il s'agissait uniquement de la perfection personnelle sans aller plus loin; au contraire, elle tend plus ou moins explicitement mais réellement, au but final, la pleine union avec Dieu dont ces vertus sont la condition nécessaire. Cela signifie donc une véritable réalisation, mais conduite psychologiquement et pratiquement, de la fin dernière.

Garrigou-Lagrange dit très à propos :

« Beaucoup d'erreurs pratiques dans la vie spirituelle proviennent de ce que l'on oublie de considérer que, si en toutes choses il faut d'abord vouloir la fin, elle n'est réalisée et obtenue qu'en dernier lieu »²⁰.

Les deux exercices procèdent de la même volonté, c.-à-d. de l'intention qui précède, pure, droite, efficace, quoique l'exécution commence par des moyens minimes, guidée par l'intention, qui s'occupe continuellement du choix des fins intermédiaires les plus adaptées.

Etudions maintenant, dans les deux articles suivants et plus concrètement, le développement de l'élément intellectuel et affectif. Voyons d'abord la volonté, parce que le développement de l'élément intellectuel est, dans la pratique, considéré et modéré d'après les exigences de l'amour: d'où vient qu'il faut tout d'abord étudier celui-ci.

ARTICLE 2. - *L'élément affectif*

Le choix des normes, Thomas de Jésus l'a fait, dans le but qu'il explique en ces termes:

¹⁹ *ib.*, p. 208.

²⁰ *Perfection chrétienne*, II, p. 787.

« Il nostro intento è piantare qui una come colonna spirituale, sopra la quale debba fondarsi e perfezionarsi questo edificio spirituale di aspirazioni ed amorosi affetti verso Dio »²².

Il fonde toute la structure de l'édifice sur la nature même de l'homme et la perfection à atteindre, deux fondements que nous avons expliqués dans le premier article.

Aucun auteur ne l'a expliqué plus explicitement et plus clairement que Thomas de Jésus. Tous nos auteurs insistent beaucoup sur la liberté et la spontanéité avec lesquelles toute âme doit entreprendre cet exercice de la présence de Dieu; mais ils n'excluent pas pour autant ces principes qui règlent et conduisent cette liberté: liberté qui ne veut pas dire faire ce que l'on veut et par caprice, mais bien de pouvoir diriger son développement au moyen de normes externes sans mettre de côté les principes intrinsèques qui nécessairement guident ce développement et qui sont les expressions de la nature même qu'il faut perfectionner.

L'âme, toujours en mouvement avec ses puissances, avance en avant entre Dieu et les créatures; sa conscience est de réaliser continuellement quelque chose, ce qui constitue un choix continu de la volonté: elle renonce à ceci, pour choisir autre chose. C'est la décision qui constitue l'acte moral, et donc le seul qui achemine l'âme vers le terme ultime à atteindre; l'important ne consiste donc pas dans le faire, mais dans le faire le plus humainement possible, d'après un choix propre et décisif. « Principaliter actus virtutis est interior electio »²³.

Ce sera proprement l'exercice de la présence de Dieu qui devra illuminer et diriger la continuelle décision à prendre; c'est sur ceci que Thomas de Jésus fonde justement toute l'essence de son exercice:

« Consiste il primo nell'esercizio dell'affetto, incominciando dall'abborimento da tutto il temporale e visibile, e finalmente da tutto quello che non è Dio. Il secondo polo è una costante conversione in Dio per mezzo delle aspirazioni ed affetti della volontà. Dee dunque l'anima impiegarsi sempre in questi due esercizi d'aversione e conversione. L'aversione si esercita con atti di contrizione, di mortificazione, di astrazione e separazione da tutte le cose create, e questo esercizio è il principale mezzo per acquistare la purità di cuore. La conversione si esercita con atti d'aspirazione cioè di vivi accesi de-

²¹ *Trattato*, c. 13, p. 209-210.

²² *ib.*, p. 213.

²³ *Ila Ilae*, q. 34, a. 3, ad 4.

sideri di Dio e di qualsivogl'altro affetto amoroso e unitivo »²⁴.

Je veux insister sur ces deux éléments d'un exercice qui tend à une seule et même fin, la constante union de la volonté avec Dieu; Thomas lui-même dit, que seul celui qui l'a éprouvé peut croire combien ces deux exercices aident. Avec l'exercice de l'aversion, « si acquista una perfettissima purità di cuore, qual'è l'ultima disposizione ad unirsi e trasformarsi in Dio per amore »²⁵.

Alexandre de S. François l'appelle la fuite du mal et la conséquence du bien; le mal étant tout ce qui empêche l'union avec Dieu, l'autre tout ce qui l'aide:

« Fuga mali est ne scilicet cor nostrum distrahatur inutilibus cogitationibus et affectibus, sed per depurationem a phantasmatis rerum inutilium et secularium aptetur et disponatur ad divinam unionem; prosequutio boni ut mediis iis actibus cor nostrum in Deo excitetur exurgatque ad Dei unionem desiderandam et comparandam »²⁶.

C'est en fin de compte l'explication de ce qu'a brièvement dit Jean de J.-M.:

« Serve per non ricevere danno dalla comunicazione delle creature, e per mantenere il cuore abile e ben disposto per l'orazione e molti altri beni spirituali »²⁷.

Nous croyons que l'exercice pourrait se réduire à une pratique alternée des vertus théologiques et morales, union et séparation; c'est le meilleur moyen, pour éviter la superficialité parce que tout consiste dans le renforcement de sa décision pour qui l'affection de l'un et la force de l'autre sont une garantie de réussite.

Nous voudrions maintenant attirer l'attention sur un avertissement important qui porte immédiatement à une considération plus détaillée des divers degrés de la vie spirituelle.

Nous avons vu comment l'essence de cette pratique consiste en une décision de la volonté, un choix. Maintenant celui-ci se retrouvera partout où l'on traite de la présence de Dieu affective, donc, qu'il s'agisse du premier degré de la vie spirituelle ou du dernier, celui de l'union. Mais ce choix, élément essentiel, peut s'expliquer de plusieurs façons: non seulement de la priorité de l'un sur l'autre élément constitutif de tel choix (aversion ou conversion), mais encore dans la manière psychologique que se décide ce choix ou cette décision de la volonté, le premier étant un pur moyen, l'autre la fin

²⁴ *Trattato*, c. 13, p. 214.

²⁵ *ib.*, p. 218.

²⁶ *De praes. Dei*, c. 3, p. 15.

²⁷ *Scuola d'orazione*, p. 108.

que le premier devra en conséquence choisir aussi longtemps que le second n'a pas été rejoint.

Il conviendra de répéter les actes explicites, quand on ne se trouvera plus en union avec Dieu, c.-à-d. lorsque l'impureté de l'intention aura interrompu l'union. Dans l'union au contraire seuls sont opportuns les actes explicites pour autant qu'ils aident à l'union plus parfaite avec Dieu, à mieux se détacher des choses terrestres. De manière que l'union une fois atteinte, les actes explicites devront cesser, vu que l'union actuelle, c.-à-d. la fin de l'exercice n'a plus rien à acquérir par le moyen. C'est ce que veut dire Alexandre de S. François, quand il écrit :

« Ita que sicut in naturalibus acquisito termino cessat motus, ita in spiritualibus habito fine debet cessare exequutio medii, alioquin impiediet fructum quem ex fine consequuto consequendus erat. Cum igitur, ut diximus, finis noster tam in oratione quam in exercitiis praesentiae Dei sit unio cum Deo, quando anima mediis actibus et factis aspirationibus se senserit Deo unitam, ab illis interim utiliter cesset et in fruitione et unione Dei quiete et pacifice perseverat »²⁸.

A côté de cet exercice essentiel, Thomas de Jésus en donne un autre qui semble une application déjà mieux déterminée du premier, mais, selon lui, de la plus grande importance. Nous le citons :

« ...è l'exercizio di rendimento di grazie e lodi divine, col quale s'innalza il cuore a render grazie a Dio de' benefizi e grazie; quali abbiamo ricevute dalla sua mano. L'altro è di descendere ed abbassarsi al conoscimento della nostra propria viltà e miseria »²⁹.

Ces additions ont leur importance et leur raison d'être psychologique qui seront utiles plus loin; de fait, Thomas de Jésus dit, qu'il indiquera encore deux autres manières, moins fortes, mais, utiles, pour ceux qui ne pourront pas toujours pratiquer la première manière, vu que la première manière sera meilleure au moment plus recueilli, dans l'oraison, l'autre s'adaptera mieux au moment de l'union³⁰.

Et ici une conclusion pratique: Quand nos auteurs parlent de la présence de Dieu, il faut faire attention à qui ils s'adressent pour pouvoir apprécier toute la portée de ce qu'ils affirment, car tout ne doit pas être appliqué également à tous. De même, il faut faire attention à la manière dont ils proposent l'exercice et à la manière de l'exercer, et faire attention aux exemples qu'ils donnent, car ce qui est bon pour l'un ne l'est pas forcément pour un autre et pourrait

²⁸ *De praesentia Dei*, c. 3, p. 16.

²⁹ *Trattato*, c. 13, p. 218.

³⁰ *ib.*

même être un mal; de là, à l'exception du concept de la présence de Dieu, que l'on peut appliquer à tout le monde, l'utilisation en sera toujours accommodée aux divers catégories de personnes qui suivent la voie spirituelle.

D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, on voit que l'application spécifique aux divers stades de la vie spirituelle est de s'occuper de deux points principaux qui dérivent de la nature même de ce développement, qui est essentiellement un mouvement à porter d'un terme initial vers un terme final. Le premier regarde la relation qui doit exister entre le renoncement ou l'aversion et la conversion ou l'acte d'union; le second en ce qui concerne la manière de les appliquer aux divers états, selon les différents degrés de possession du terme auquel on tend.

Examinons donc ces deux points à chaque degré de cette voie de la présence de Dieu.

Pour la voie purgative, voici comment Thomas de Jésus l'énonce :

« Nella via purgativa proprio dei principianti l'avversione ha da essere dei peccati, da' gusti e dilette de' sensi; e ciò per mezzo della contrizione e dispiacezza di loro e con grande aborrimiento de se medesimo. La conversione dee essere verso Dio tutto misericordioso e buono, con una gran speranza del perdono de' suoi peccati e con un fermo proponimento di perpetuamente servirlo »³¹.

Ce principe correspond à ce qu'il a écrit sur les commençants, dans son « Via brevis et plana orationis mentalis »³². Nous le notons pour faire mieux voir comment il considère cet exercice au même niveau que l'oraison.

L'âme doit donc se détacher du péché et de tout ce qui attire encore ses sens; la raison en est claire, c'est parce que le commençant y est encore tout à fait plongé. Cela, Simon de S. Paul le dit aussi, quand il nous demande de dépouiller continuellement notre coeur de toute affection et de tout attachement qui n'est pas pour la plus grande gloire de Dieu: « questo sia l'essercitio nostro principale, che con questo solo crescerà in noi l'amore di Dio con gran perfetione »³³.

Il ne faut cependant pas faire seulement un travail négatif, c.-à-d. de renoncement, mais on doit aussi positivement tendre vers Dieu, ce qui est la raison d'être du renoncement. Cette tendance vers Dieu doit s'adapter à l'imperfection de l'âme, pas encore assez pure pour voir la beauté de Dieu en soi et aller vers lui avec un amour pur;

³¹ *Trattato*, c. 13, p. 221.

³² *Via brevis*, c. 8, in *Opera omnia*, t. 2, p. 52.

³³ *Riforma dell'uomo*, I. II, c. 8, p. 383.

elle tend, au contraire, vers lui avec un amour imparfait, c.-à-d. avec l'amour d'espérance. Ceci s'adapte assez bien à la psychologie humaine; en effet, Thomas de Jésus dit, que dans l'ordre de la génération, l'espérance devance la charité et en est la voie:

« Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipsum quod homo sperat de aliquo procedit ad amandum ipsum »³⁴.

Nous croyons que la norme donnée par Thomas est d'une importance capitale, vu que le concept de la bonté de Dieu pour nous n'est pas seulement la voie, mais la condition qui fait aimer Dieu avec un amour de bienveillance, et c'est tellement vrai, que Saint Thomas affirma: « dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi »³⁵.

A remarquer l'insistance des auteurs sur le renoncement au péché, ce qui est profondément théologique, parce que le premier mouvement de la charité inclue le renoncement à ce qui la détruit; la charité est donc le point de départ de l'ascèse de l'âme, tout renoncement prenant son inspiration immédiate de la volonté d'éviter le péché, et en nous tout exercice d'ascèse est parallèle à la volonté positive d'obéissance. Il est vraiment remarquable aussi que nos auteurs dans la pratique de cet exercice aient su exploiter les mouvements psychologiques de la nature; si l'amour est encore peu développé, en conséquence, comme nous le verrons, l'âme pourra difficilement tendre vers Dieu directement et faire attention à lui, ce qui est très spirituel et parfait; elle fera donc appel aux moyens naturels, c.-à-d. aux diverses occupations qui demandent une nouvelle application et considération, et développent, ce faisant, l'attention naturelle pour les faire bien.

Ce sera un moyen mnémotechnique, auquel se joint en même temps une direction explicite vers Dieu et la Sainte Vierge, évitant ainsi le péril de produire un acte de la volonté par pur délice naturel ou stoïque, ce qui arrive surtout chez les commençants

En unissant ainsi dans un acte unique, le développement indirect et direct, la charité affective et effective, l'ascèse et la contemplation, il se fait avec une cadence qui force la nature, elle y met toutes ses forces naturelles et psychologiques de façon à ce que cette nature elle-même la conduit à la fin désirée, évitant opportunément ce qui est mal, et utilisant et retenant ce qui est bon.

³⁴ *Ia IIae*, q. 62, a. 4.

³⁵ *Ia IIae*, q. 26, a. 4.

Simon de S. Paul écrit profondément à ce sujet: « L'opera ch'a noi è più naturale, quella è più gustosa e più utile »³⁶.

Le but est certainement d'arriver à l'amour, à la pureté d'intention, mais, psychologiquement:

« Se dunque questa risoluzione non si puo fare, quando ci si propone in un modo difficilissimo e contrario alla nostra natura, massime che all'hora non siamo ancora mortificati, ne segue che bisogna attendere molto a questo concetto, massime essendo verissimo ch'anco nell'exercitio bisogna vedere di lasciar viva l'inclinazione intrinseca nostra, e facilitare il negotio più che sia possibile »³⁷.

Voici comment Thomas de Jésus formule le principe pour la voie illuminative:

« Nella via illuminativa l'avversione deb'essere da peccati veniali ed imperfezioni, che sono l'origine de' disordini, e delle passioni non mortificate e principalmente dell'amor proprio, qual'è l'origine di tutti... La conversione deb'essere puramente verso Dio e perch'egli è Dio »³⁸.

C'est la voie dans laquelle l'âme fait surtout attention acquérir des vertus. Détachée de ce qui peut lui enlever la charité, elle développe en elle tout ce qui peut la disposer à rejoindre la fin à laquelle elle aspire; elle pratique les vertus qui dirigent normalement et harmonieusement ses puissances à se concentrer sur cette unique tendance qui est l'amour de Dieu.

Pour l'application du principe mentionné plus haut, il est utile de citer ce que dit Thomas, alors qu'il considère les conditions psychologiques et concrètes dans lesquelles l'âme vit:

« Con questa diversità parimenti di materia d'affetti, si da pasto a tutti e potrà ciascheduno esercitarsi in quella cosa, che gli apporta maggior devozione e della quale o la sua persona, o il suo ufficio ha maggior bisogno »³⁹.

Et encore:

« Quello che più importa è ch'esercitandosi ne' punti più sustanziali della perfezione e cominciando e perseguendo e terminando in una medesima cosa, ancorché con differenti esercizi, necessariamente farà in brieve tempo gran profitto »⁴⁰.

Il donne donc deux normes, la première subjective, et l'autre objective; il s'agit de pratiquer la chose objectivement la meilleure, mais avec une variante adaptée à la condition interne et externe de

³⁶ *Riforma dell'uomo*, l. I, c. 7, p. 60.

³⁷ *ib.*

³⁸ *Trattato*, c. 13, p. 222.

³⁹ *ib.*

⁴⁰ *ib.*

chaque âme. Comment donc appliquer ces normes au principe posé pour la voie illuminative? C'est-à-dire, comment aller contre l'amour propre et tendre à l'amour de Dieu?

Nous croyons que la solution de ce double mouvement, fournie à la lumière des normes psychologiques est très importante, puisque facilement on s'occupe de la norme objective, oubliant la subjective, c.-à-d. la prudente application à la psychologie humaine. La question se réduit à la considération du rapport entre l'amour propre et l'amour pur de Dieu.

Il faut tout d'abord remarquer que l'amour propre peut avoir deux sens, dont le premier consiste dans un amour désordonné, où l'âme ordonne les choses à soi-même, selon son goût, sans la soumission due à Dieu, qui est sa fin propre, faisant fi de toute mesure intermédiaire qui la porterait à sa fin dernière. Puis il y a l'autre amour propre qui est parfaitement ordonné, qui veut son bien propre et dirige les choses vers soi, mais, selon l'ordre désiré et voulu, c.-à-d. en le subordonnant au terme ultime, qui est la gloire de Dieu.

Est-il possible de rattacher ce dernier au pur amour de Dieu? Nos auteurs, en parlant du pur amour de Dieu qui exclut tout amour propre, ne voulurent pas prétendre séparer par cette exclusion le juste amour de l'espérance de celui de la bienveillance; parce que de fait, ils ne sont pas séparés et leur division, dans la psychologie de l'âme, dans laquelle ils sont naturellement et intimement entrelacés, ne pourrait porter du fruit, mais arrêterait l'élan spontané de l'âme.

Il est certain, que Thomas de Jésus ne pensa pas les séparer l'un de l'autre quand il formula son principe, puisqu'il ajoute:

« L'innalzamento del cuore a Dio è il rendimento di grazia per tutti i benefizi generali e particolari ricevuti dall'anima; l'abbassamento ha da essere con cercare ed acquistare con perfezione la virtù dell'umiltà »⁴¹.

Evidemment, il s'agit uniquement d'exclure l'amour propre désordonné.

Après les théories condamnées de Fénelon et ses disputes avec Bossuet, nous comprenons mieux l'erreur de cette opposition entre l'amour de l'espérance et l'amour de la bienveillance. Je ne dis pas qu'il y ait une différence entre les deux concepts et que, théoriquement, on ne puisse pas les séparer utilement, mais, l'insistance sur l'un avec le désir d'exclure l'autre, est nuisible à la vie spirituelle.

⁴¹ *ib.*, p. 223.

Sur l'origine de cette nette opposition entre les deux concepts de Guibert ⁴² a très bien écrit, synthétisant tout dans une exagération de l'élément psychologique de la part de Fénelon, qui rapproche trop la psychologie de la charité de l'amour humain, alors que Bossuet néglige trop la partie psychologique, insistant sur l'aspect ontologique de la charité. Pour conclure, voici ce que dit de Guibert:

« Reste cependant que, si une doctrine complète de la charité doit tenir compte des deux points de vue ontologique et psychologique, il est possible, légitime, bienfaisant même, que dans la pratique de la vie spirituelle, ce soit suivant les auteurs et les écoles, tantôt l'un, tantôt l'autre qui domine » ⁴³.

Nous croyons que si une école insiste plus sur un de ces deux éléments que sur l'autre, c'est parce qu'elle s'adresse à une catégorie précise de personnes spirituelles. Et si besoin est d'en parler d'une manière exclusive, il faut toujours le faire d'une manière relative, employant un langage psychologique, s'exprimant selon l'état d'une âme qui progresse, et qui sait bien que Dieu est pour elle un bien, et qu'elle le considère désormais comme un « alter ego ».

De telle façon que sa psychologie se transpose dans l'aimé, s'oubliant elle même, ce qui veut dire qu'il s'agit de la fin à laquelle cette âme doit tendre, et où elle lui sera unie par un amour parfait; fondée c.-à-d. dans le plein développement de la grâce: en un mot, l'âme sera devenue psychologiquement l'autre.

Honoré de Sainte Marie dit:

« In questa disposizione puo dire in verità di amar Doi solamente per sé medesimo e di amarlo senza interesse e senza riflesso a sé stessa, quantunque il motivo della beatitudine e questo amor di Dio come beatificante sia virtualmente e abitualmente nel fondo del suo cuore, senza pero che vi rifletta lo spirito. Così parimenti, quando una persona ama Dio come suo bene e sua felicità senza averlo attualmente allo spirito, in quanto buono... e perfetto in sé stesso, non lascii di amarlo puramente, perché... è sempre il fine al quale si riferisce questo amor di Dio come unico bene » ⁴⁴.

Au contraire, les auteurs qui écrivent sur tout le développement de la vie spirituelle, insistent sur les deux aspects, selon la catégorie des âmes auxquelles ils s'adressent et suivant leurs besoins. L'aspect ontologique accentue le concept physique de l'amour et regarde particulièrement les commençants, quant au concept extatique, qui met

⁴² *Charité parfaite et désir de Dieu*, in « Revue d'ascétique et mystique » 7 (1926), pp. 225-250.

⁴³ *ib.*, p. 239.

⁴⁴ *Motivi e pratiche dell'amor di Dio*, c. 4, p. 97.

l'accent sur l'aspect psychologique, il sera plus utile pour ceux qui sont déjà avancés dans l'amour.

Et que feront ceux qui se trouvent entre les deux? Voici la règle psychologique de Thomas de Jésus: « Potrà ciascheduno esercitarsi in quella cosa, che li apporta maggior divozione e della quale ha più bisogno praticamente ».

C'est donc là la règle subjective: celui qui trouve plus de fruit en désirant, ne doit pas s'efforcer de chercher un amour de pure bienveillance; et la norme pratique pour savoir où trouver le plus grand bien est de voir ce qui porte à une plus grande dévotion et ce dont on a le plus besoin au moment donné.

Cette règle psychologique qui se fonde aussi sur une vérité objective-théologique, revient à dire que deux choses peuvent arriver, l'une n'excluant pas l'autre. Donc, qui espère n'exclue pas l'amour pur, et qui aime d'un amour de bienveillance ne cesse pas pour autant d'espérer, vu que l'inséparabilité des deux motifs est fondée sur la nature même de notre bien, Dieu. En aimant Dieu tel qu'il est en soi, nécessairement nous L'aimons aussi comme notre bien, l'essence de la bonté étant de se communiquer. Il est donc impossible de concevoir Dieu comme Bien Suprême infiniment aimable en soi, sans le concevoir aussi dans l'effusion de cette bonté: en excluant cette bonté, on aurait de Dieu une idée erronée, celle d'un pur phantasme.

Nous avons attiré l'attention sur le principe de la voie illuminative comme l'a donné Thomas, et cela parce que dans beaucoup de livres de spiritualité on remarque une tendance à mettre l'accent sur cet amour pur. On oublie que ces écrits s'occupent d'âmes déjà avancées et non de commençants.

Pour la voie unitive Thomas donne le principe que voici:

« Nella via unitiva deb'essere l'avversione da tutti i pensieri e memoria di qualsivoglia gusto e attaccamento alle creature, e cio per mezzo della purità e limpidezza del cuore, la qual consiste in tenere il medesimo cuore occupato in Dio e vuoto di tutti le creature, in modo tale che sia chiusa la porta non solamente alle cose che possono macchiarla, ma eziandio a tutte quelle che la possono occupare e colla memoria e rappresentazione colorirgli nell'anima le proprie imagini. La conversione deb'essere per mezzo dell'unione e trasformazione in Dio, o bramando di divenir seco per amore un bisogno praticamente »⁴⁵.

Cette description va de pair avec ce qu'il dit sur l'oraison, dans

⁴⁵ *Loc. cit.*, p. 224.

⁴⁶ *ib.*, c., p. 223.

sa « Via brevis », à savoir, que la voie unitive est celle où l'âme s'unit à Dieu au moyen de fervents actes d'amour, d'où elle arrive à l'union parfaite. Comme le dit l'auteur, il y a donc une parfaite harmonie entre les appétits de l'homme tout entier et sa volonté, puisque c'est seulement quand tout l'être est orienté vers Dieu, que l'âme sera capable de pénétrer en Dieu par un regard contemplatif, auquel répondra une effusion d'affection. Il affirme explicitement qu'avant l'union l'âme doit passer par la voie purgative et illuminative⁴⁷. Il reconnaît dans cet état une double voie: l'une « per intellectus operationem, Dei attributa et perfectiones contemplando », et l'autre « per amoris affectum »⁴⁸. C'est proprement de ce dernier état qu'il a l'intention de traiter dans le chap. XIII sur la présence, et que nous cherchons à expliquer.

L'aversion de tout ce qui est créé doit désormais être parfaite, il ne peut plus exister aucun amour désordonné aussi petit soit-il, aucun attachement, parce que seulement alors dans sa totale conversion vers Dieu, l'âme peut effectuer la transformation en actes de parfaite conformité de sa volonté avec la volonté divine.

Et c.-à-d., « oculo intellectus clauso, per continuas et ferventes aspirationes actusque anagogicos et ignita desideria Deo se uniendi »⁴⁹.

Mais on ne doit pas rechercher cette continuité dans le sens que l'âme doive chercher à faire des actes explicites sans interruption. A ce propos, voici ce que dit Honoré de Sainte Marie, avec les auteurs qui parlent de cette continuité:

« ...Tutte le similitudini delle quali si servono, non sono che iperbole ed una specie di esagerazione per dinotare che se fosse possibile converrebbe aver sempre Dio presente nelle memoria, e tanto continuamente quanto ci tiene la mano supra di noi; far risuonare nel nostro cuore il santo nome di Gesù tanto spesso quanto noi respiriamo... Tutto questo in una parola esprime piuttosto quel che sarebbe espediente e cio che desiderano i Santi ardentemente, anzi che quello che otternero infatti »⁵⁰.

Du fait dit encore Thomas de Jésus que les actes affectifs doivent s'interrompre souvent, la nature ne pouvant résister, et aussi parce que l'âme doit aussi s'exercer dans la vertu: « atque etiam ne forte quis omissio virtutum moralium exercitatio, se omnino vacuum

⁴⁷ *Via brevis*, c. 8, in *Opera omnia*, t. 2, p. 52.

⁴⁸ *ib.*, c. 14, p. 58.

⁴⁹ *ib.*

⁵⁰ *Traduzione de' Padri sopra la contemplazione*, t. III, diss. 7, p. 162.

et a fine suo longe reperiat remoto et alieno »⁵¹. Ce qui est possible, c'est la continuité du désir et de l'intention⁵².

Thomas ajoute ainsi à son orientation la pratique de la vertu, pour autant que l'âme doit pénétrer dans l'abîme de l'humilité, se sentir sous les pieds de tous, et d'un autre côté, vivre dans une profonde soumission à la grâce de Dieu⁵³.

* * *

En terminant cet article, faisons encore allusion au rapport qui existe entre les divers éléments qui constituent la pratique de la présence de Dieu.

Tout d'abord, il n'est pas nécessaire que la relation entre l'aversion et la conversion traite toujours les deux ensemble; nous en avons vu la raison, quand nous avons parlé du fondement théologique, parce que l'un peut toujours inclure l'autre, plus ou moins explicitement, mais toujours réellement. L'âme donc pourra s'exercer ou bien à l'une ou bien à l'autre, en tant qu'elle y réussira plus utilement et plus facilement: « non dee contuttocio, se brama approffittarsi, esercitarsi continuamente in una, ma è mestieri il farlo or in una ed ora nell'altre »⁵⁴.

Une autre observation est également à remarquer, à savoir, que quoique dans ces trois degrés de perfection l'on doive s'exercer à ces trois éléments d'aversion, de lumière et de conversion, il y en a toujours un qui prédomine, et les autres doivent être ordonnés à ce premier. Donc, dans la voie purgative, tout sera subordonné à l'aversion, dans la voie illuminative à l'acquisition de la lumière, dans la voie unitive à la conversion, à l'amour et cela directement; et Thomas ajoute « sicque in singulis statibus reperitur quoddam principium medium et finis, seu gradus minoris et maioris perfectionis »⁵⁵. Voici en quoi consiste l'importance de cette orientation vers la subordination: l'âme a ici une règle de contrôle, qui lui permet de mesurer la pratique de chacun de ces éléments. Ce qui revient à dire, que l'opportunité et la fréquence des deux éléments subordonnés seront jugées en relation avec leur efficacité, afin d'acquérir ce qui constitue l'élément qui est la fin de tel ou tel grade. P. ex., si dans la voie illuminative la fin de l'âme est l'acquisition de la vertu,

⁵¹ *Via brevis*, c. 14, in *Opera omnia*, t. 2, p. 59.

⁵² Cfr. ONORATO, *ib.*, in not. 50.

⁵³ *Trattato*, c. 13, p. 224.

⁵⁴ *ib.*, p. 217.

⁵⁵ *Via brevis*, c. 9, in *Opera omnia*, t. 2, p. 53.

c.-à-d. l'élément lumière, telle sera sa tâche primordiale, et les exercices de l'aversion et de la conversion se feront pour autant qu'ils l'aideront à se perfectionner dans la vertu. Et elle se rendra compte de ses progrès dans la vertu dans la pratique de sa vie. Et si l'âme constate, que son progrès dans la vertu ne correspond pas à la fréquence de ses actes de vertu, de conversion, c'est un signe que ces actes ne sont pas bien faits, puisqu'ils n'atteignent pas le but; si au contraire la fréquence empêche la pratique paisible de la vertu, il faudra la diminuer, et s'appliquer plus directement à l'acquisition de la fin en soi.

La détermination de la fin parmi les trois éléments, ne dépend donc pas de notre vouloir, et ce serait vouloir déterminer le degré de vie spirituelle où nous avons l'intention de nous trouver; Il ne s'agit pas ici de forcer la volonté, mais bien de seconder la progressive inclination de la nature et le mouvement de la grâce.

Rien ne peut mieux illustrer tout ceci que le jugement de Simon de S. Paul, qui croit que c'est une des erreurs les plus communes que celle de se fatiguer le coeur en le forçant à aimer Dieu, au lieu de faire attention au détachement et à la pureté d'intention. Attitude très nocive. Agir ainsi, c'est comme vouloir pousser une pierre au centre de la terre, sans d'abord enlever celle qui lui fait obstacle.

« Perché sebbene questi motivi si considerano anco da quelli che non hanno il cuore ed intenzione tanto purgata, non di meno fanno quell'effetto, perché non vi vedono con quella chiarezza, ed il cuore per l'impedimento, non puo così facilmente muoversi, e quello che piu importa, non hanno quell'attratto di Dio »⁵⁶.

Sur cette dépendance de la grâce de Dieu et le respect de l'inclination qu'elle donne, Jean de Jésus-Marie insiste encore plus quand il dit:

« Hactenus de quodam observationis legis divinae per amoris affectum abreviandae modo egimus. At quoniam sunt quibus his operandi modus bene non succedit quique per quoddam timoris et reverentia ad Deum in quaecumque occasione obtemperandum motivum melius extimulantur, videant illi qui huiusmodi sunt, ne errent violenter spiritum ad id quo non inclinatur pertrahendo; sed quo suam gratiam communicare placuerit modo, eo eandem in suum commodum convertant »⁵⁷.

Ce rapport entre les divers éléments doit enfin être pratiqué avec une certaine constance, spécialement après avoir trouvé une méthode bien adaptée à l'individu, ensuite il s'agira d'y persévérer:

⁵⁶ *Riforma dell'uomo*, I. I, c. 4, pp. 35-36.

⁵⁷ *Ars vivendi spiritualiter*, P. II, c. 3, in *Opera omnia*, t. 2, p. 157.

« Una delle principali ragioni per le quali poco ci approfittiamo nel communio spirituale, suol essere il non perseverare in un medesimo esercizio, ma andare (come dicono), mutando passe ed incominciando oggi un esercizio e domani un altro... Nasce da questa loro instabilità, che non possono acquistare verun buon'abito di virtù, ne di buoni costumi..., e al fine molti anni ritrovano con molti principi senza aver principiato »⁵⁸.

De cet article nous pouvons conclure, que l'exercice de la présence de Dieu n'est pas une question de caprice, mais que pour qu'elle réussisse il faut suivre le développement conditionné par la grâce, mais aussi par la psychologie humaine de chaque personne. Développement qui va aussi de pair avec le progrès dans la voie de l'oraison, c.-à-d. de la vie contemplative; d'où l'on conclut, que tout degré distinct dans la vie spirituelle a sa manière propre de pratiquer la présence de Dieu, qui respecte toujours les exigences de la nature.

ARTICLE 3. - *L'élément intellectuel*

Si nous traitons séparément de l'élément intellectuel, ce n'est pas pour opposer cette manière de pratiquer la présence de Dieu à l'élément affectif, mais c'est parce que, comme nous le dirons plus explicitement dans un autre article, un élément appelle nécessairement l'autre.

Vu que l'exercice de la présence de Dieu doit, en dernière analyse, être estimé théologiquement selon la charité, la charité ayant la primauté ici-bas; vu que psychologiquement aussi il dépend de la volonté, nous observerons son développement en stricte relation avec celui de l'amour: et c'est pour cela que nous l'étudions après avoir traité de l'amour, alors que l'on devrait logiquement l'étudier d'abord, quand on songe qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance.

Cet article ne veut pas répéter ce que nous avons déjà dit dans le chapitre précédent, quand nous avons étudié les différentes sortes de présence; là, nous avons plutôt considéré la réalité objective en correspondance avec les puissances, c.-à-d. le fondement de la présence; ici, nous voulons étudier son développement du point de vue subjectif, en jugeant la valeur des diverses manières en relation avec la pratique progressive de cet exercice dans la vie spirituelle.

Les deux grands moyens employés par l'intelligence pour pro-

⁵⁸ *Trattato*, c. 13, pp 208-209.

gresser dans la présence de Dieu, sont la présence imaginaire et la présence intellectuelle. Nous en parlerons séparément, selon leur utilité respective.

Jean de J.-M. se demandant laquelle des deux est la meilleure, répond que c'est sans aucun doute la présence intellectuelle, comme étant la plus noble et la plus élevée: « perché mira oggetto più alto ch'è la natura divina ed è come il fine dell'imaginaria »⁵⁹. Mais si par « migliore » on veut dire « di maggiore utilità », il explique que l'on ne peut donner aucune règle, car, dans la pratique, les résultats de la présence imaginaire peuvent être plus utiles. Cette doctrine a été fidèlement suivie par ses disciples⁶⁰. Ceci, d'autre part, correspond à ce que dit S. Thomas de la prophétie:

« Prophetia, qua veritas aliqua supernaturalis conspicitur secundum intellectualem veritatem est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem »⁶¹.

Si tel est l'ordre de la dignité, on doit normalement le trouver aussi dans l'ordre psychologique:

« Ex hoc habetur quasi primum praeceptum pro exercentibus praesentiam Dei, ut sicut naturaliter per corpora et phantasmata ad intelligentias spirituales ascendimus, ita a praesentia Dei imaginaria fieri debet transitus ad Dei praesentiam intellectualem »⁶². C'est pourquoi nous considérons d'abord la présence imaginaire et ensuite la présence intellectuelle, puisque la seconde « è come il fine dell'imaginaria »⁶³.

La présence imaginaire est ordinairement la plus indiquée pour ceux qui débutent dans la vie spirituelle:

« Se si parla regolarmente, meglio è l'andare con la presenza di Dio intellettuale; nondimeno alli principianti quasi sempre è meglio cominciare con l'imaginaria »⁶⁴.

La raison profondément psychologique qui fait conseiller cette présence aux commençants est parce que ceux-ci, se trouvant encore très près des choses externes et corporelles, y trouveront plus de similitude et de facilité pour s'élever vers Dieu en les employant: « Omnia agentia naturalia operantur cum majori vi et efficacia cum

⁵⁹ *Scuola d'orazione*, p. 66.

⁶⁰ Cfr. SIMONE DI S. PAOLO, *Riforma*, I, II, c. 2, p. 330; et aussi BERNARDINO DI S. ANGELO, *Albero*, I, III, p. 153.

⁶¹ *Ila Ilae*, q. 174, a. 2.

⁶² ALEXANDRE DE S. FRANÇOIS, *De praes. Dei*, c. 3, p. 14.

⁶³ JEAN DE J.-M., *Scuola d'orazione*, p. 10.

⁶⁴ SIMON DE S. PAUL, *Riforma*, I, II, c. 2, p. 331; cfr. Bernardin de S. Ange, *Albero*, I, III, p. 154.

rebus, quae sunt sibi magis connaturales et cum quibus habent majorem similitudinem »⁶⁵.

A cette raison psychologique s'ajoute immédiatement une raison pratique, à savoir, celle d'occuper l'imagination au moyen d'une image bonne, l'imagination devant toujours s'occuper de quelque chose, il vaut mieux lui offrir une image, tout en évitant celles qui seraient nocives: « accio tolcano dall'imaginativa i cattivi fantasmi »⁶⁶.

Nous voudrions attirer l'attention sur deux méthodes spéciales données par Alexandre de S. François, qui sont, dit-il, les plus adaptées à la vie religieuse: voir dans nos confrères des frères de Jésus, et nous-mêmes, parmi eux, comme les moindres et les serviteurs de tous; et voir dans nos Supérieurs Jésus lui-même, recourant à eux en toute circonstance; ce sont deux méthodes très utiles « ad levandum laborem et ad acuendum diligentiam in operibus vitae activae »⁶⁷.

Il convient de remarquer comment Alexandre sait choisir un mode de présence qui ne divise pas l'attention, mais sait unir en une saine subordination la pensée de Dieu avec ce que l'on fait, ce qui permet de sanctifier ainsi ce que l'on fait; c'est également un stimulant pour bien faire ce que l'on fait: nous y reviendrons.

Comme il ne s'agit pas d'arriver à un développement parfait de l'acte imaginatif, qui est nécessairement subordonné à un but plus parfait, les normes pratiques pour le faire seront déterminées par cette fin. Ce qui est donc requis, ce n'est pas la perfection, mais, l'utilité. Et Bernardin de S. Ange avertit: « percio non deve scoraggiarsi il principiante se non riesce a farlo, ma si contenta con un'immagine imperfetta »⁶⁸. Et même, selon Jean de J.-M., se forcer trop pourrait être nuisible, et en arriver à l'illusion ou à une fatigue inutile ou à l'épuisement⁶⁹.

Et oui, puisque dans cette présence on fait usage seulement des organes corporels, une certaine fatigue est inévitable, et ce sont les paroles de Jean de J.-M.: « dovrà per forza causare lezione di capo se molto continuerà »⁷⁰.

Tous ces périls constatés par nos auteurs sont encore mieux mis en lumière par la psychologie moderne. Lindworsky a écrit un ar-

⁶⁵ ANTOINE DU S. ESPRIT, *Directorium mysticum*, tr. II, disp. VIII, n. 379, p. 195.

⁶⁶ BERNARDIN DE S. ANGE, *Albero*, l. III, p. 155.

⁶⁷ *De praes. Dei*, c. 12, p. 48.

⁶⁸ *Albero*, l. III, p. 155.

⁶⁹ *Scuola d'orazione*, p. 102.

⁷⁰ *Salita dell'anima*, l. III, c. 16, p. 201.

ticle très important⁷¹, où il réagit contre l'usage abusif de la présence de Dieu. Il y en a qui insistent sur l'endroit où Dieu se trouverait, une place bien déterminée, à un mètre de nous, ou plus ou moins loin, et Lindworsky se demande quelle est l'utilité de ces minuties. Il est certain que pour notre utilité, il est bien indifférent de déterminer la distance qu'il y a entre nous et Jésus, mais ce qui est très important, c'est d'arriver par ce moyen à une conviction plus grande et concrète de la présence de Dieu, au lieu de se distraire par le calcul de la distance. Lindworsky donne la raison d'exclure purement et simplement ces minuties :

« Wenn ich einen Gegenstand energisch lokalisierere, so stellen sich, auch wenn dieses Lokalisieren nur « in Gedanken » geschieht, unbewusst mancherlei Spannungsempfindungen u. dgl. ein. Denke ich das object vor mir, so entstehen etwa Spannungen in den Muskeln der Augen, wien sie Blickrichtung auf das so lokalisierte object entsprechen... Wa die Überzeugung von der Gegenwart eines fremden Wesens eine so grosze Lebendigkeit verschafft, das sind jene vom Erlebenden als solche nicht erkannten Spannungsempfindungen usw. Sie tragen natürlich den Charakter des Realen weil sie in der Tad etwas ganz Reales sind... Genau so Kan es bei der zweiten Art der Vergegenwartigung Gottes geschehen »⁷². C'est proprement cette « sensation réelle » qui fait que l'on arrive facilement aux illusions, contre lesquelles Jean de J.-M. met en garde; et le péril est grand surtout pour ceux qui ont l'imagination vive, parce que, dit Lindworsky, on juge souvent d'un ensemble de choses selon le moment le plus caractéristique de la chose, et de là le sujet a donc une réelle contraction des muscles, et il juge la représentation comme étant réelle.

Mais une représentation modérée conduit à une pondération plus vraie et plus réelle; aussi la représentation symbolique des dogmes de la foi peut-elle beaucoup aider à parvenir à une conviction plus forte de la réalité crue, et aider aussi l'esprit à la voir sous une autre lumière. Cette représentation ayant laissé une empreinte sur les sens internes, et sa vivacité stimulant la sensibilité, stimule aussi puissamment la volonté. Au contraire, l'abus de l'imagination constitue toujours un obstacle pour la vie spirituelle, qui se perd facilement dans des fantasmagories. Un tel travail n'est plus immédiatement au service de Dieu, mais devient un moyen de se satisfaire soi-même, et une curiosité exagérée et inutile. Ce sont des acrobaties de l'imagination, qui rendent l'âme superficielle et dissipée.

⁷¹ *Vom Wandel in Gottesgegenwart*, dans « Stimmen der Zeit », 98, 40-56.

⁷² *ib.*, p. 44.

Comme le note Bernardin de S. Ange, pour la présence affective aussi, une certaine stabilité de l'exercice sera avantageuse et d'une profonde efficacité.

« Bisogna non essere tanto facile nel mutare un misterio per l'altro che dia nell'instabile o nel curioso, come di un uccello che vada beccanda di quà e di là, oppure di chi vuol gustare di più cibi, prendendo un poco di multi »⁷³.

Et ceci est vraiment justifié car son but est d'arriver à une connaissance intellectuelle et de pouvoir finalement aboutir à un jugement qui détermine la volonté, selon ce que dit S. Thomas: « *judicium est completivum cognitionis* »⁷⁴. Ce jugement dépend de la richesse et de l'exactitude de la connaissance, qui dans ce cas pourra beaucoup profiter de la représentation bonne et maintes fois pratiquée.

Il est opportun de noter ici comment tous nos auteurs ont une prédilection pour l'Humanité de Jésus, avec qui il faut traiter très confidentiellement. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'un tel souvenir a une valeur vraiment psychologique, l'homme étant un être social⁷⁵; on pourra difficilement trouver un meilleur moyen de venir à la rencontre de cette exigence, que par cette compagnie assidue de Jésus, d'une façon si humaine et adaptée à notre manière de penser et de concevoir les choses. Il est donc tout à fait indiqué que cette inclination naturelle soit mise aussi au service de la vie spirituelle, comme l'écrit Heller:

« Alles urwücsige, naïve Beten das des primitiven Menschen wie *das* des grössten Heiligen... ist ein trauter Umgang met Gott, ein persönliches Verhältnis zu ihm, in dem sich ich stets ein irdisches, Gesellschaftsverhältnis widerspiegelt »⁷⁶.

Le souvenir de l'Humanité de Jésus a de plus ce grand avantage en raison de son influence immédiate et puissante sur nos puissances intimes, de s'opposer à l'attraction que les choses externes exercent sur notre psychologie.

En second lieu, ce souvenir a un sens typiquement éducatif, un des principe de l'éducation étant de mettre continuellement des exemples sous les yeux. Or, dans la vie spirituelle, le commençant est comme un enfant qui doit encore tout apprendre, et c'est pourquoi nos auteurs mettent sous ses yeux la vie de Jésus, pour la contempler.

⁷³ *Albero*, l. III, p. 154.

⁷⁴ *Ila Ilae*, q. 173; a. 2.

⁷⁵ *Ila Ilae*, q. 110, a. 6, ad 1.

⁷⁶ *Das Gebet*, p. 212.

En troisième lieu, il a une grande valeur théologique, parce que plus on approche du principe, plus on ressent l'effet de la cause:

« Quanto magis aliquid appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii...; ergo, qui magis accedat ad primum principium nostrae salutis, quae est passio Christi..., recipit majorem fructum, majorem perfectionem et majorem abundantiam bonorum spiritualium »⁷⁷.

L'insistance de nos auteurs sur la représentation de Jésus souffrant, sur la croix, à la colonne etc., est donc opportune et ici nous sentons d'une manière très spéciale l'influence thérésienne. Du reste Joseph de J.-M. et Bernardin de S. Ange citent explicitement Sainte Thérèse⁷⁸.

Nous ajoutons ici quelques mots sur la présence extérieure, parce qu'elle fait partie des avantages de la présence imaginaire, et a le même but: conduire l'âme à une présence plus parfaite et plus spirituelle.

Elle s'applique tout spécialement à l'Eucharistie à laquelle l'âme reste unie:

« Pensano trovarsi sempre davanti a lui, anzi s'immaginano che il loro cuore stia non dentro il loro petto, ma dentro il tabernacolo o custodia del Sacramento... Cosa nobilissima, devotissima o di grandissimo merito per l'essercizio della fede, della carità che di continuo tengono in pratica »⁷⁹.

Thomas de Jésus, citant les divers modes de rester en présence de l'Eucharistie, dit: « Che è sopra modo giovevole ed ajuta quelli che in essa si esercitano a camminar a gran passi all'unione e trasformazione in Cristo »⁸⁰.

Se servir d'images extérieures est une tradition universelle, au Carmel. L'utilité d'une telle présence est grande: elle évite le danger des illusions, comme avec l'imaginaire, et a le grand avantage de ne pas faire travailler l'âme avec les sens intérieurs, l'objet étant présenté aux sens externes sans difficulté aucune et d'une façon tout à fait attrayante. Son but est profondément psychologique et exerce une influence vraiment continue et appropriée; elle suggère d'une manière très facile à quoi penser et sur quoi attacher son cœur, à tel point que petit à petit l'empreinte reste virtuellement sans cesse présente dans l'esprit et produit de bons effets dans la volonté et dans la conduite. Après avoir considéré les dangers et les

⁷⁷ ANTONIUS A SPIRITO S., *Directorium mysticum*, tr. II, disp. VIII, n. 404, p. 204.

⁷⁸ Cfr. resp. *Salita dell'anima*, l. III, c. 16, p. 220; *Albero*, l. III, p. 153.

⁷⁹ BERNARDINO DI S. ANGELO, *Albero*, l. III, p. 160.

⁸⁰ *Trattato*, c. 9, p. 143.

avantages de la présence imaginaire, après avoir mis au clair sa totale relativité quant à son mérite au service de la présence intellectuelle, aussi bien qu'affective, nous pouvons maintenant indiquer son rôle pour aider la vie spirituelle à se développer.

Nos auteurs placent cette présence au début de la vie spirituelle, pour suppléer à l'absence d'une foi vive. Voici l'explication: L'expérience leur a montré, que le mouvement de notre affectivité rationnelle, ne correspond pas aux seuls motifs intellectuels, mais qu'il est l'effet d'un ensemble complexe de mouvements intellectuels et affectifs; ils estiment en somme, que la détermination de la volonté est l'effet de tout l'homme, c'est à dire, non pas d'une simple idée, mais d'une idée teintée d'affectivité. A ce propos, de Guibert dit, que ce serait une très grande erreur de penser que dans la vie spirituelle on puisse avancer avec un intellectualisme abstrait, c.-à-d. non comme un homme mais comme un ange, indépendamment de toute passion et de tout sentiment:

« L'unione intima in noi degli elementi intellettuali ed affettivi della nostra vita interiora, importante in ogni campo lo è ancor più in quel carattere soprannaturale dei beni verso i quali tendiamo »⁸¹.

Un mode de présence, qui utilise aussi l'affection, sera donc souvent préférable à une présence intellectuelle, selon ce que dit Lindworsky:

« Wo immer sich nur ein Ansatz einer derartigen Erlebnisses einstellt, da wird es seinerseits beträchtlich auf das Gefühl einwirken: erschütternd, erhebend, beglückend. Es ist darum auch diese zweite Art der Vergegenwärtigung ein für den Augenblick wirksameres Motiv als die rein begriffliche »⁸².

Toutes les petites industries opportunément employées servent à vérifier cette réalité qu'est Dieu, la présence devant tendre à une relation vécue avec un Etre vivant, et nous voulons la pratiquer d'une manière très amicale, qui tend à rendre la réalité toujours plus palpable:

« perché il considera Cristo, come si fusse all'ora battuto e qui vi presente, è più efficace che considerarlo lontano..., ed anco quelle fintioni, che Cristo ti parli, ti mostri il suo Costato aperto per te, è efficacissimo modo più che il considerare che Cristo fu trapassato dalla lancia per te »^{82a}.

Nous devons bien y penser, la présence de Dieu vécue, celle de Jésus, n'est pas une réalité que nous expérimentons, mais seulement

⁸¹ *Psicologia e spiritualità*, in « Vita cristiana », 14 (1942) p. 393.

⁸² *Art. cit.* in « Stimmen der Zeit », p. 45.

^{82a} SIMON DE S. PAUL, *Riforma*, I. II, c. 2, p. 330.

une réalisation psychologique; par conséquent, il s'agit d'augmenter le caractère réaliste de cette vérité que nous croyons. Ce sens de la réalité est un signe de l'augmentation de l'amour, vu que seul ce que nous expérimentons comme quelque chose d'intimement connexe à notre entière existence, captive tout notre intérêt et stimule davantage l'amour.

Or « Dio creduto » resterait facilement une vérité abstraite si elle n'exerçait pas en même temps son influence sur la sensibilité; ce sera bien différent, si nous expérimentons la présence de cette Personne avec nos sens, même intérieurs, car alors ce n'est plus la sagesse, la bonté, la beauté abstraites, mais une réalité concrète et vécue de ce contact sensible. Tel est le rôle de cette présence, suppléer le mieux possible à notre infériorité psychologique dans le surnaturel, en stimulant nos passions et nos sentiments, en les arrachant aux choses purement sensibles, et en les élevant vers les réalités révélées.

Voici ce que dit brièvement Antoine du S. Esprit à propos de la méditation imaginaire: « Illa meditatio est melior incipientibus quae est magis clara et notiora et magis manifesta..., quia tanto res magis amantur quanto magis cognoscuntur et repraesentantur praesens... Magis amamus res temporales quam spirituales, tum quia res spirituales considerentur absentes, temporales vero praesentes »⁸³.

Ce mode de présence ne sert pas seulement à suppléer à ce qui manque à une foi déjà vive, mais il sert aussi de remède à l'absence pour un amour déjà ardent. Dans l'amour ardent en effet l'âme est spontanément attirée à s'occuper du bien aimé et à chercher à s'unir à lui au moyen d'actes affectueux. Pour les commençants au contraire, l'amour stimule bien peu l'attention et l'affection, et l'âme tombe facilement dans les distractions, parce qu'aucune matière ne lui est offerte; c'est pourquoi elle doit occuper l'imagination, pour conserver la présence de Dieu, ou alors, si elle l'a perdue, pour la remener à sa mémoire et ceci sans effort.

« Per questo rammento qui una cosa importantissima nella presenza di Dio, ed è che nell'esercitarsi in essa cominciamo sempre con questa semplice applicazione di memoria..., perché così in tutti i tempi, in tutte le turbolenze, in tutte le aridità lo possiamo fare, non essendo altro che una semplice applicazione di memoria, che Dio sta quivi presente..., e che Cristo fu flagellato per noi, e simili. Dal farsi facilmente segue che più frequentemente si possa esercitare..., che non ci saremo entrati con un altro modo difficile »⁸⁴.

⁸³ *Directorium mysticum*, tr. II, disp. VIII, n. 375, pp. 193-194.

⁸⁴ SIMON DE S. PAUL, *Riforma*, l. II, c. I, p. 324.

Comme cette première doit tendre à la présence intellectuelle, il convient maintenant de nous occuper aussi de ce second mode de présence.

L'exercice de la présence intellectuelle est le dernier pas à faire pour l'homme spirituel qui veut s'unir parfaitement à Dieu. Parce que seule cette connaissance plus spirituelle est une lumière adaptée pour que l'amour puisse se développer avec plus de ferveur. Car le développement de cette présence est considéré relativement à son utilité pour l'augmentation de l'amour.

Nous avons déjà noté la supériorité de cet exercice sur le précédent, mais Bernardin de S. Ange en parle plus explicitement :

« Perché avondo l'intelletuale per proprio oggetto la Divinità o altra cosa o verità incorporea e nuda da specie corporale, certo è che è nobilissima, come più prossima e proporzionata per il tratto e unione dell'uomo spirito con lo spirito di Dio »⁸⁵. Le premier devoir de l'intelligence envers la volonté sera donc de lui présenter la matière la plus apte pour le développement de l'amour, ce qu'elle fera en analysant le contenu de la vérité connue.

Mais sa tâche ne s'arrête pas là, car sa grande valeur consistera à se dépouiller de la limitation des figures et des espèces corporelles, dépouillement nécessaire pour s'unir à Dieu « revelatamento »⁸⁶; c'est ce qui constitue sa fin propre, unifiant sa connaissance en une synthèse, objet de l'acte contemplatif. C'est nécessaire, pour que l'âme puisse aimer Dieu et attendre une parfaite union d'amour.

Étudions donc les deux mouvements à suivre dans le développement de la présence intellectuelle; le mouvement d'analyse et le mouvement de synthèse.

La raison d'être de l'analyse se fonde sur la relation qui existe entre la volonté et l'intelligence, pour autant que la volonté se tourne vers ce qui est bon ou s'éloigne de ce qui est mauvais, selon le jugement de l'intelligence vis-à-vis de l'objet. Il faut donc, pour bien juger, un acte de l'intelligence qui observe avec soin la réalité de la chose, comme dit S. Thomas « consideratio importat actum intellectus veritatem intuentis »⁸⁷, et un jugement faux provient justement « ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit »⁸⁸.

Mais l'amour ne dépend pas seulement de la juste contemplation de la chose, mais encore de la profondeur de sa connaissance,

⁸⁵ *Albero*, I. III, p. 153.

⁸⁶ JOSEPH DE J.-M., *Salita dell'anima*, I. III, c. 17, p. 293.

⁸⁷ *Ila Ilae*, q. 53, a. 4.

⁸⁸ *ib.*

c'est pourquoi l'intelligence doit se perfectionner dans la connaissance de l'objet en le considérant en lui-même et dans ses divers aspects: « ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid in re est »⁸⁹. C'est l'amour même qui stimule l'intelligence à une connaissance toujours meilleure de l'objet, comme dit S. Thomas:

« Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur »⁹⁰.

Quant à la synthèse, elle est le développement de la connaissance elle-même; par elle, après l'analyse, l'intelligence revient spontanément à la simplification de la connaissance; ayant considéré les divers aspects de la vérité, elle obtient ainsi le pouvoir de la contempler en un regard synthétique dans toute sa richesse. Il n'est d'ailleurs même pas nécessaire que l'intelligence connaisse tout ce que contient l'objet pour pouvoir l'aimer tout à fait; il suffit qu'elle connaisse l'amabilité qui lui permettra de s'orienter avec toute sa volonté: « Amor est in vis appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionis amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur »⁹¹. Aussi l'âme pourrait-elle empêcher, par une trop grande diligence de l'intelligence, le progrès de l'union; elle doit donc simplifier son travail en considérant Dieu dans l'obscurité de la foi, comme l'assure Joseph de J.-M.:

« Perché Dio ci ha ordinato, che a quelle cose, che sono sopra il nostro intendimento e cognizione, quali sono le divine, ci abbiamo da unire per mezzo della luce di fede e non del proprio discorso o ragione »⁹².

Cette « inexprimibilità » de l'aimé, sera justement le plus grand stimulant de l'amour: « illud quod plus latet, plus etiam desiderat voluntas, illique unitur affectus, quod nescit proponere intellectus »⁹³.

Dans ce sens Sertillanges dit, que le mystère de la présence de Dieu est un élément d'attraction et non d'éloignement, si ce n'était pas à cause de notre négligence⁹⁴.

Frère Laurent appelle ce regard obscur et général: « simple regard... vue amoureuse de Dieu présent partout »⁹⁵. Nous n'hésitons pas à décrire ce progrès mental sous cet aspect, car cela entre plutôt

⁸⁹ *Ia IIae*, q. 27, ad 2.

⁹⁰ *Ia IIae*, q. 180, a. 7, ad I.

⁹¹ *Ia IIae*, q. 27, a. 2.

⁹² *Salita dell'anima*, l. III, c. 17, p. 222.

⁹³ JEAN DE S. THOMAS, *Cursus theol.*, in *Ia IIae*, q. 70, disp. 18, a. 4, n. 9.

⁹⁴ *La présence mystérieuse*, in « Vie spirituelle » (1935) p. 227.

⁹⁵ *La pratique*, ed. Van den Bossche, p. 166.

dans une étude sur l'oraison mentale, et aussi parce que nous devons en parler plus loin.

Après avoir seulement ébauché ce développement de l'acte intellectuel, qui, ensuite, se simplifie et se synthétise, nous voulons, dans cet article, insister davantage sur les diverses modalités suivant lesquelles l'intelligence considère la divine présence, pour montrer comment nos auteurs ont su diriger toute cette présence intellectuelle selon les exigences du développement de l'amour, dans les divers états de la vie spirituelle. Nous considérerons aussi ce progrès intellectuel, selon la division de la vie spirituelle en commençants, progressants et parfaits.

Le premier pas sera une prise de conscience de la présence d'immensité de Dieu. De fait, Alexandre de S. François l'appelle « Basis et fundamentum totius exercitii praesentiae ipsius intellectualis »⁹⁶, et c'est exact, car, psychologiquement, elle est le premier pas vers l'amour. C'est-à-dire que l'âme doit se rendre compte de la divine présence et de l'omniscience de Dieu, qui a son regard toujours fixé sur nous: « esser noi rimirati dal medesimo Dio »⁹⁷, pour pouvoir trouver les forces nécessaires à l'accomplissement de ses devoirs; cette conscience fait encore que: « poniamo mente alla rettitudine ed all'intenzione quale esercitiamo i motivi, e radice della quale nascono... »⁹⁸.

L'âme est donc encore très imparfaite dans l'amour, cet amour n'étant pas encore d'aimer Dieu pour lui-même, mais plutôt une crainte qui stimule l'âme: elle considère très opportunément Dieu comme juge et comme scrutateur de la conscience. Elle ne doit donc pas s'attacher à ce qui pourrait la porter à offenser Dieu, et elle doit donc considérer toutes choses comme appartenant à Dieu, et tout utiliser pour élever son cœur vers lui, qui a répandu sa bonté et sa beauté sur les choses créées. La valeur psychologique d'un tel procédé est grande, parce que, comme le dit Bernardin de S. Ange: « Con tale vista spirituale si raccoglie alle invisibili ed interiori... soavemente e con artificiosa sagacità scansa ed allontana l'affetto dei medesimi oggetti »⁹⁹. L'utilité de cette présence est particulièrement grande dans la vie active, pour autant que l'on doit s'occuper de choses extérieures et d'apostolat « ut in eis non se divertant et diffundant, sed conservent mentis recollectionem et con-

⁹⁶ *De praesentia Dei*, c. 5, p. 20.

⁹⁷ THOMAS DE JÉSUS, *Trattato*, c. 7, p. 118.

⁹⁸ *ib.*, p. 119.

⁹⁹ *Albero*, l. III, p. 187; ALEXANDRE DE S. FRANÇOIS, *De praesentia Dei*, c. 7, p. 30.

tinuent *praesentiam Dei* »¹⁰⁰. Mais l'âme ne doit pas s'arrêter facilement à cette présence, et nos auteurs conseillent de commencer à traiter avec Dieu et Jésus avec une certaine familiarité, comme avec un ami. Alexandre de S. François, plus que les autres, sait utiliser la force psychologique qui ceci comporte. De fait, à présent, l'exercice pourrait devenir lourd pour l'âme, en raison du grand détachement qu'exige le dégagement de soi-même et des choses terrestres, pour arriver à un plus grand amour. Assez opportunément, elle cherche donc dans cet exercice une compensation: une intimité amicale avec Dieu, pour pouvoir abandonner tout attachement aux choses créées.

Alexandre conseille donc de considérer Dieu comme tout près de nous, parlant avec nous: « *Agere enim debemus cum Deo nostro tamquam cum amico, qui numquam a latere nostro discedit..., ita eum familiariter alloqui possumus* »¹⁰¹.

C'est une vraie éducation positive, et c'est bien exact ce que dit Simon de S. Paul: « *Non c'è più efficace modo di mortificare un'anima amica de' gusti e levarla da gusti minori, che mettergli avanti e fargli provare gusti maggiori* »¹⁰².

Nos auteurs ne croient pas devoir faire mourir aucune tendance constructive de l'âme, mais avec discrétion ils cherchent dûment à l'intégrer et à la soumettre à la fin, qui est la parfaite union avec Dieu. C'est là un principe très important, dont l'âme doit se souvenir spécialement pendant le développement intellectuel au cours duquel il s'agit de passer des considérations qui pourraient être plus agréables à l'amour propre, à celles qui sont plus désintéressées; car il arrive souvent que l'âme arrive ici à un conflit interne entre ce qu'elle voit intellectuellement comme plus parfait et ce qui la fait tendre vers ce qui lui paraît utile et bon. Il est nécessaire pour cela que l'âme ait des principes clairs et sache distinguer nettement.

Que l'on sache tout d'abord, que toute inclination vers le bien et l'utile n'est pas un mal, mais un vrai bien, donné par Dieu lui-même. Et donc, loin de la mortifier, nous devons vérifier cette inclination et en faire usage; tout effort pour vouloir l'éteindre est condamné à rester stérile et à causer un grand dommage. Cette imprudence deviendrait la cause d'une division interne, dans laquelle la volonté, mal éclairée par un faux concept arriverait à vouloir même contre son inclination la plus intime. Comme si Dieu ne voulait pas notre bien le plus essentiel! Et cela la conduirait à l'impossibilité

¹⁰⁰ *ib.*, c. II, p. 43.

¹⁰¹ *ib.*

¹⁰² *Riforma*, l. I, c. 8, p. 66.

de considérer Dieu comme étant la bonté même, puisqu'il semble empêcher son bien personnel intime.

En second lieu, il faut distinguer entre le désir du bien personnel et l'amour propre; le premier est une inclination ordonnée parce que soumise à Dieu, l'autre est une manière de voir, tendant à soi-même comme à une fin. Or, il arrive parfois, que l'âme croit devoir l'éteindre, comme un mal. Simon de S. Paul écrit concernant cet amour propre:

« questa è quella che c'imaginiamo d'havere ad estinguere e non sentire, quando si tratta di mortificare l'amor proprio, e perciò ci sentiamo come impossibilitati non solo ad estinguerlo, ma anche a risolverci di trattarne »¹⁰³.

C'est le rôle de l'intelligence d'aider notre inclination naturelle vers notre bien, en considérant, pendant la journée, Dieu comme notre bien, comme ami, bienfaiteur et père. Nous avons déjà traité de la relation qui existe entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, quand nous avons parlé du développement de l'élément affectif; mais nous considérons alors cette relation en nous basant sur la nature même de l'objet de l'amour, dans notre cas, Dieu. Il convient maintenant de considérer la question du point de vue intellectuel, c.-à-d. en tant que l'intelligence doit illuminer notre volonté, pour que le jugement la conduise et la pousse vers ce développement amoureux qui aide, selon ses possibilités, la tendance spontanée qui cherche le plus grand bien de son être.

Il existe un vrai fondement théologique sur lequel l'intelligence peut se baser pour raviver la tendance naturelle vers Dieu en tant que notre Bien. L'intelligence doit se rendre compte, que notre félicité s'identifie avec la plus grande gloire possible à rendre à Dieu. De fait, notre plus grande félicité, celle qui constitue l'amour de nous-mêmes le plus sain et le plus fondamental, est la plus grande connaissance, l'amour de notre bien suprême: Dieu. Ici se trouve précisément la plus grande gloire que Dieu attend de nous. Dieu nous a créés pour sa gloire accidentelle et externe; d'où, aimer vraiment Dieu c'est vouloir atteindre ce degré de gloire qu'il attend de nous. Et cette gloire consistant dans la connaissance et l'amour de Dieu, nous sommes vraiment tendus vers l'amour de Dieu, en cherchant notre vraie et profonde félicité.

Tout le devoir de l'intelligence consiste donc à examiner sa propre volonté, pour voir si elle tend vraiment, dans les cas concrets, vers son vrai bien, ou au contraire vers un bien faux, si elle est stimulée par les appétits inférieurs. Profitant de son désir du

¹⁰³ *ib.*, c. 7, p. 58.

vrai bien il lui sera indiqué où le trouver en lui proposant la beauté et la bonté de Dieu, en lui montrant que ce que les appétits inférieurs lui proposent comme étant son vrai bien, ne l'est pas.

Voici comment l'explique Simon de S. Paul :

« L'amor proprio non è quella inclinazione o desiderio del nostro comodo e bene, ma nasce da quello non come da cosa, ma come da occasione; amor proprio è voler per sé un bene che Dio non vuole che l'abbiamo, e perciò è volere un bene che non è vero bene, perché Dio c'ha dato la natura a tutte le cose gl'ha dato ancora il suo bene, dove deve farsi felice »¹⁰⁴.

Le développement de l'amour en vue de la félicité devra se fonder sur l'identité de ce qui constitue la gloire de Dieu avec notre bonheur, en appliquant dûment ce principe dans la pratique de la vie. D'où, en s'exerçant dans l'aversion et la conversion effectives, on devra tâcher de mettre en lumière la vérité, de telle façon que dans les deux mouvements, la volonté tende vers Dieu tout en mortifiant l'amour propre. Sans supprimer l'inclination naturelle, il faudra toujours tâcher d'aller vers Dieu de la manière voulue par lui. Par exemple : dans le mouvement de l'aversion, quand l'âme se mortifie, elle doit penser que le dégoût qu'elle ressent est son vrai bien, qui la conduit vers la possession de son vrai bonheur, Dieu, dont elle accomplit la Volonté.

L'âme pourra aussi faire des actes de conversion, en désirant Dieu comme étant sa béatitude, et comme celui qui peut combler tous ses désirs et ses besoins. L'âme donc, convaincue que son vrai bien consiste à faire la volonté de Dieu, fait déjà la volonté de Dieu, « conformatur... voluntas hominis voluntati divinae, qui vult hoc quod vult Deus eum velle »¹⁰⁵, elle doit donc commencer par purifier son intention, se mortifier et en désirant Dieu, tendre vers sa propre béatitude, pour arriver finalement à ce terme de pure intention, dans un acte formel et explicite de parfaite charité.

Saint Thomas, traitant de ces deux modes de conformité, traite de ce dernier en second lieu, le considérant comme le plus parfait¹⁰⁶.

Que cette application intellectuelle progressive convienne vraiment au développement normal de l'amour, Thomas de Jésus le confirme; après avoir décrit dans son application affective de l'amour formel de Dieu, il dit qu'il existe un autre mode, mais moins vigoureux et moins véhément que celui qui consiste à faire des actes d'a-

¹⁰⁴ *ib.*

¹⁰⁵ *Ia IIae*, q. 19, a. 10.

¹⁰⁶ *ib.*

mour de Dieu: « Uno di questi exersizi è il rendimento di grazie e lodi divine col quale s'innalza il cuore a rendere grazie a Dio de' benefizi e grazie quali abbiamo ricevute dalla sua mano »¹⁰⁷. Nous pouvons maintenant terminer cette considération concernant ceux qui progressent dans la vie spirituelle en donnant quelques applications pratiques:

Primo: il faut tenir compte de sa propre faiblesse et de l'attrait qu'ont encore les vices, qui font que l'âme n'est pas encore capable de mouvoir la volonté uniquement par la considération de la fin plus noble et parfaite, qui est l'amour de Dieu.

Secundo: il faut suivre le développement naturel de l'amour, en facilitant le plus possible le progrès naturel.

Tertio: il faut élever, par la pureté d'intention, ce développement jusqu'à la subordination de l'amour propre à l'amour divin.

Quarto: il faut faciliter autant que possible le progrès de l'amour imparfait vers l'amour parfait, en mettant bien en lumière la distinction entre la tendance naturelle de notre vrai bien et l'amour propre.

Quinto: on ne peut arrêter aucune tendance naturelle, mais on doit la développer même dans la mortification, en lui proposant l'aspect positif et constructif des sacrifices.

L'âme plus avancée est aussi plus fatiguée des choses terrestres et déjà apte à comprendre la beauté et l'amabilité de Dieu. Etant spirituelle, elle recherchera une intimité encore plus grande avec lui et elle trouvera en lui tout le développement normal d'une riche amitié.

Et voilà que nous auteurs viennent à la rencontre de cette exigence, en proposant le développement intellectuel de la présence. Proposition vraiment psychologique, vu que l'âme ne renonce pas à la créature et à soi-même pour diminuer sa personnalité et se trouver dans une solitude complète: ce qui serait contraire à l'exigence intrinsèque de notre être; l'homme étant essentiellement imparfait, il cherche nécessairement sa perfection dans le contact et l'union avec d'autres êtres. C'est pourquoi nos auteurs, loin d'empêcher l'affection, offrent à l'intelligence les moyens de transposer l'intimité avec les choses terrestres en intimité avec Dieu.

L'âme étant déjà plus parfaite, ne doit plus considérer en premier lieu Dieu comme un observateur externe, mais elle peut maintenant le considérer comme un ami et l'hôte de sa demeure; elle peut aussi se considérer comme enveloppée elle-même par Dieu.

¹⁰⁷ *Trattato*, c. 13, p. 218.

N'importe quel mode sera bon, pourvu qu'elle soit l'expression de l'union intime à laquelle aspire l'amour.

C'est ainsi que Thomas de Jésus, après avoir parlé au chapitre VII, de Dieu présent dans toutes les choses, traite dans son chapitre VIII, de la considération de Dieu présent en nous, et il dit que c'est « più perfetto, utile e giovevole del già riferito, benché non sia così facile l'acquistarlo »¹⁰⁸.

Alexandre de S. François parle de « considerare nos totos et totaliter intra Deum immersos »¹⁰⁹, et il considère ce mode plus parfait que les précédents. Il le propose comme le plus apte pour l'intimité de l'amitié, comme il l'est pour l'oraison et le recueillement:

« ...concipere Deum intra nos; est enim intimus in ipsa substantia animae nostrae.. ut Creator, Conservator..., Pater amantissimus noster, ut mirandus sit supervacuuus labor multorum, qui sedulo Deum extra se quaerunt, cum non longe absit ab eis, nec alibi dulcius, promptius et facilius eo frui valeant quam in se ipsis »¹¹⁰.

Mais il faut noter, que cette grande familiarité avec Dieu ne peut pas supprimer le sentiment d'une sainte crainte révérentielle et même filiale, car elle ne peut venir de Dieu si elle n'inspire un sentiment profond de notre petitesse et de l'infinie majesté divine: « accio questo rieschi, bisogna esercitarla con una lega stretta d'amicitia con Dio, ma molto riverente »¹¹¹. Car cette grande estime de Dieu nous attire à lui dans une délectable compagnie, cette estime étant le fondement de l'amour. Ce qui fait dire à Frère Laurent:

« Qu'il fallait nourrir son âme d'une haute idée de Dieu, et que de là nous tirions une grande joie d'être à lui »¹¹²... « que le fondement de la vie spirituelle en lui avait été une haute idée et estime de Dieu en foi »¹¹³.

Cette humilité devant Dieu est un des quatre mouvements nommés par Thomas de Jésus comme étant les quatre exercices principaux de la présence affective: « Il quarto abbassarsi al proprio conoscimento »¹¹⁴; en ceci: « racchiudasi tutta la perfezione della vita spirituale »¹¹⁵.

La considération de Dieu présent en nous est vraiment le progrès psychologique requis par la nature même de l'amour; l'âme sent

¹⁰⁸ *ib.*, c. 8, p. 121.

¹⁰⁹ *De praesentia Dei*, c. II, p. 43.

¹¹⁰ *ib.*, p. 44.

¹¹¹ SIMON DE S. PAUL, *Riforma*, I, II, c. 2, p. 354.

¹¹² *La pratique*, ed. Van den Bossche, p. 118.

¹¹³ *ib.*, p. 133.

¹¹⁴ *Trattato*, c. 8, p. 133.

¹¹⁵ *ib.*, c. 13, p. 220.

que la présence extérieure ne réalise pas la plus grande présence possible, et la moindre distance est ressentie comme une absence.

A. Tenneson écrit :

« C'est sans paradoxe qu'on ose assurer qu'un être qui nous est présent, tant que la moindre distance le sépare encore de nous, nous est encore, par le fait même absent » ...« il nous semble cependant que cette présence décrite encore comme extérieure à nous, ne réalise pas la présence la plus intime possible »¹¹⁶.

Ce progrès est donc la réalisation d'un penchant de l'amour, qui non seulement cherche l'union affective, mais encore l'union réelle, pour autant qu'il recherche l'aimé pour être vraiment uni à lui.

L'importance donnée par nos auteurs à l'union intime avec Dieu dans notre âme, n'est pas du tout étrangère à l'influence de Sainte Thérèse; et de fait, Joseph de J.-M., quand il parle de la chose, se réfère explicitement à la Sainte Mère¹¹⁷.

Nos auteurs ont insisté avec prédilection sur cette intimité de l'amour, qui en fait une réalité vivante, ils ne la considèrent pas seulement comme une union avec Dieu, principe vital de notre être, mais encore comme une réalité surnaturelle, dans laquelle ne se réalise pas seulement l'ordre de cause à effet, mais de Père à fils.

Nous avons donc décrit, comment doit se dérouler objectivement le développement intellectuel, d'après nos auteurs. Ceci ne veut pas du tout dire, qu'il n'existe pas de variantes dans la matière: tant de fois on a répété, que la liberté de l'âme doit être respectée, et que l'âme peut varier la présence imaginaire et intellectuelle et les diverses représentations intellectuelles. Bernardin de S. Ange dit :

« E' contro le regole dello spirito lo star ligata l'anima talmente ad una cosa che non possa occuparsi in un'altra quando il bisogno o la convenienza il richiede »¹¹⁸.

Les pensées qui nous occupent n'ont pas d'importance, continue-t-il, pourvu qu'elles servent leur fin, c.-à-d. la recollection, la paix et la satisfaction intérieure. Cette absence de liberté apparaît surtout chez les débutants, qui « si legano spesso troppo ad un modo di praticare, anche si Dio vuol condurre ad un altro, non senza grave perdita del proprio profitto »¹¹⁹.

Nous avons décrit le développement intellectuel, selon son déroulement naturel, à savoir, de l'imagination à la représentation plus

¹¹⁶ *Présence de Dieu, venues de Dieu*, in « R A M » 26, p. 356.

¹¹⁷ *Salita dell'anima*, I. III, c. 16, p. 220.

¹¹⁸ *Albero*, I. III, p. 154.

¹¹⁹ *ib.*

spirituelle, et puis selon la nature de l'amour qui cherche à s'occuper de l'aimé de la manière la plus intime possible et la plus favorable en vue d'une union étroite; pour terminer, nous avons insisté sur le fait, qu'il y a toujours une certaine liberté d'application pratique. Comme il est juste, en tout ceci, nous nous sommes inspirés des règles de la connaissance et de l'amitié naturelles;

« Ha da essere nel modo, che trattasemo il nostri negozi con un amico carissimo e amorosissimo padre, solo ha da essere la differenza nella maggior riverenza e nel maggior amore, nella maggior confidenza e nelle cose che si trattano, ma il modo di operare con la mente ha da essere il nostro usitato e naturale. In questo modo di andare faranno particolare scrutinio »¹²⁰.

Et pour terminer, voici encore un texte d'un auteur moderne, Heiler, qui dit bien à propos de l'oraison:

« Alles urwüchsige, naive Beten... ist ein trauter Umgang mit Gott, in dem sich stets ein irdisches Gesellschaftsverhältnis widerspiegelt, das Untertanen-, Freundes- oder Brautverhältnis »¹²¹.

P. GASTON DE KERPEL

¹²⁰ SIMON DE S. PAUL, *Scrutinio spirituale*, c. I, p. 7.

¹²¹ *Das Gebet*, p. 212.