NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

54 N° 3 1927

L'objet propre de la théologie spirituelle

Albert VALENSIN

p. 161 - 191

https://www.nrt.be/fr/articles/l-objet-propre-de-la-theologie-spirituelle-3264

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'objet propre de la théologie spirituelle

Ascèse et mystique : leur place respective dans la doctrine sacrée.

Théologie spirituelle, spiritualité, vocables imprécis; ils désignent néanmoins aujourd'hui assez couramment cet ensemble de doctrines et de préceptes, de théories et de règles pratiques, qui ont pour objet la vie chrétienne, non plus considérée seulement au point de vue de sa conformité *extérieure* avec les lois divines ou ecclésiastiques qui la régissent, mais aussi, et surtout, au point de vue de sa perfection *intérieure*.

La spiritualité entendue de la sorte est donc tout d'abord un *art*. *Ars artium régimen animarum*. Elle est l'art de conduire les âmes qui vivent cette vie chrétienne, dont la supériorité sur la vie des sens, tenant de son principe comme de sa fin, justifie déjà le nom qu'on lui donne de *vie spirituelle*. Elle est l'art de s'exercer soi-même, selon un mot de saint Ignace, à subordonner la chair à l'esprit, non d'après les caprices du sens propre — c'est pourquoi le *directeur spirituel* est normalement nécessaire — mais selon les lois traditionnelles de l'expérience socialisée, que l'Église, maîtresse de vie comme de vérité, transmet d'âge en âge, à ses enfants.

En tant qu'elle est un art, la spiritualité paraît être moins une théologie que l'application de *la* théologie à la direction des âmes. Sa valeur dépendra alors, avant tout, de la double orthodoxie des expériences qu'elle exploite et des principes qu'elle applique. Et s'il est vrai que toute la vie spirituelle du chrétien se concentre en Jésus-Christ, dont la causalité sanctificatrice est universelle (1), puisque non seulement il

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2; q. 48, a. 6, ad. 3. — Et

nous mérite la grâce, mais encore la produit en nous par les sacrements ou par la foi, l'art de la spiritualité aura d'autant plus d'efficacité pratique, qu'il amènera mieux les chrétiens à voir en Jésus-Christ, non pas simplement un des moyens de leur vie spirituelle, mais *son Tout*, non pas seulement le Modèle, qui par les souvenirs évocateurs de son Évangile provoque l'imitation des âmes généreuses, mais encore le Maître des âmes recueillies, le Maître divin, qui, par son Esprit, agit actuellement en elles pour les aider dans l'imitation de ses vertus (1). Car c'est celui qui est uni au Fils qui possède la vie, et celui qui n'est pas uni au Fils n'a pas la vie : *qui habet Filium, habet vitam, qui non habet Filium, non habet vitam* (2).

De la spiritualité considérée comme un art, on peut dire qu'elle est une *ascèse*.

Le mot « ascèse » ἄσκησις appartient à la langue philosophique des anciens. Il a passé de bonne heure dans celle des chrétiens. Signifiant proprement exercice, il était apte à caractériser la pratique du *renoncement* que Jésus-Christ exige, comme condition nécessaire, de tous ceux qui veulent être à lui, quand il dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix, chaque jour, et qu'il me suive. *Si quis vult post me venire abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie et*

que l'on se rappelle les fortes paroles apostoliques sur ce sujet : celle de SAINT JEAN, par exemple : *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus* (Io. I, 16) ou celle de SAINT PAUL : *factus est nobis* (Christus) *sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio* (I Cor. I, 30).

(1) SAINT AUGUSTIN : « Redi ad cor et vide ibi quid sentias de Deo... Multi lucem et veritatem inquisiverunt sed foris tantum ubi non erat, qui ad extremum adeo a seipsis procul recesserunt, ut numquam ad interiora sua reversi fuerint, nec tamen quam investigabant veritatem reperire potuerunt. Haec intus est in fundo... » (*Confes.*, l. v. c. 27). — (2) Io. v, 12, à rapprocher de ce passage du *De Magistro*, XI : « Noli putare quemquam discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. »

sequatur me (1) ». S'exercer, en se renonçant, en vue de la vie plus haute, qui est promise par la parole divine à celui qui perd sa vie pour la sauver, c'est, dans l'exactitude d'un des termes les plus familiers à la spiritualité chrétienne, être un ascète. Et la littérature qui exposera cet art, cette méthode, cette ascèse, sera appelée, de son nom propre, *ascétique*.

Aussi bien, nombre d'ouvrages spirituels parmi les plus répandus dans l'Église prouvent, par leurs titres mêmes, la réalité traditionnelle de cette conception de la spiritualité. Tels ceux qui s'intitulent « *Directoire dans la voie du salut* », « *Méthode de vie spirituelle* », « *Guide des pécheurs* », « *Pratique de la perfection chrétienne* », *etc.* Tels, entre tous, les « *Exercices spirituels* » de saint Ignace (2).

Que cette conception soit, en elle-même, légitime, ce n'est pas ici le lieu de le démontrer. Suarez l'a fait d'ailleurs avec autorité (3). Mais il importe de noter que, pour légitime qu'elle soit, cette conception ne saurait être exclusive; car toute direction spirituelle implique une doctrine spirituelle, toute ascèse se développe en fonction *d'une ascétique*, tout art suppose une science, de même que toute action réfléchie et consciente est commandée par une pensée.

La spiritualité sera donc non seulement un *art*, mais encore une *science*. On peut l'appeler la *science des saints*.

Or la sainteté est essentiellement dans la perfection de la charité, de cette charité, qui, pour autant que le permettent les conditions toujours déficientes de la vie terrestre, uni l'âme à Dieu.

Ce n'est pas par un simple effort humain, que l'ascète

(1) Lc. IX, 23. — (2) Roothaan (Commentaire des Exercices) : « Admirabili arte nos erudit et invitat et impellit; ubique naturae repugnantiam impugnare docet... » Voir aussi Gagliardi, *Exercitia spiritualia. Proœmium*, II. — (3) Suarez, *De Religione*, l. IX, c. VI : « Secundo loco dicere proposuimus de *arte*, seu de *methodo* ad orandum seu ad exercendam mentem in rebus spiritualibus data in hoc opere a B. Ignatio. Circa quam primo dubitare quis potest, quia vel infructuosum vel impossibile videtur

chrétien peut y arriver. C'est par l'effet d'une grâce, qui, après l'avoir prévenu, l'élève, le transforme, lui infuse des habitudes surnaturelles, qui s'appellent les *vertus théologales* et les *vertus morales*, des qualités permanentes plus divines encore, qui sont les *dons* du Saint-Esprit, et l'aide ainsi à poser cet acte surnaturel d'amour, par lequel *il adhère à Dieu*, et qui, dans la mesure où il est pur et stable, fait de l'homme un saint (1).

On comprend dans le contexte de cette doctrine de la

huiusmodi opus ad artem redigere, et sub regulis constituere : quia non humana industria et virtute, sed Spiritus Sancti inspiratione et auxilio fieri debet, iuxta illud Psalmi 83 : *Beatus vir cuius est auxilium abs te; ascensiones in corde suo posuit.* Spiritus Sanctus autem nullis arctatur legibus, sed variis et infinitis modis movet et illuminat animam prout vult. Non est ergo hoc opus artis sed gratiae; nam si homo velit legibus alicuius artis astringi, saepe impedit Spiritus motum... » A l'objection ainsi formulée, et que l'on dirait prise de livres modernes, Suarez répond : 1) par un argument d'*expérience :* car cet art développe de fait la vie spirituelle dans les âmes, donc il est légitime; 2) par un argument d'*autorité :* car les maîtres de la spiritualité en ont enseigné l'art : tels saint Augustin, saint Laurent, saint Prosper, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Justinien, De Blois, Tauler, Gerson, Denys le Chartreux; 3) par un argument de *raison ;* il mérite d'être cité. Ayant marqué que la fin de la vie spirituelle est la perfection, l'*Eximius Doctor* ajoute : « Quamvis principalis auctor interioris profectus et exercitii, quo id obtinetur, sit Spiritus Sanctus, nihilominus ex parte nostra plantare et rigare necesse est, ut incrementum det Deus; gratia enim et illuminatio divina non excludit cooperationem et praeparationem hominis, sed potius illam requirit. Ut ergo homo quod in se est faciat, consiliis et regulis iuvari poterit, quae tamen non ex intentione traduntur, ut hominem ligent, vel ut legem ponant Spiritui Sancto, quominus creaturam suam moveat prout voluerit, sed solum instruunt hominem, tum ut operari incipiat et meditari ac discurrere quando a Spiritu Sancto specialiter non praemoveatur, tum ut Spiritus Sancti impulsum recipere aptus sit, eumque sentire et sequi valeat... »

(1) Saint Thomas : *Com. in I^am Ep. ad Timotheum* c. 1. « Fides ostendit finem; spes facit tendere in eum; caritas unit. » Et encore : *Sum. theol.*, II, II, q. XXIV, a. 8. — Parmi les auteurs spirituels qui ont le mieux, nous semble-t-il, exposé ces notions fondamentales, il y a lieu de signaler Le GAUDIER, S. I., *De Perfectione Vitae Spiritualis*, t. I, sect, I, c. VII.

sainteté, qui n'est autre, en définitive, que celle de la grâce de notre adoption par le Père, de notre incorporation au Fils, de notre vivification dans le Saint-Esprit, pourquoi saint Paul célèbre avec un enthousiasme, dont l'accent nous émeut encore, les gloires de la charité (1) :

« Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse ou la persécution ou la faim ou la nudité ou le péril ou l'épée? Selon ce qui est écrit : A cause de toi, tout le jour, nous sommes livrés à la mort, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie. Mais, dans toutes ces épreuves, nous triomphons aisément par celui qui nous a aimés. Car je suis certain que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissance ni sublimité ni abîme, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur ».

La science des saints, qu'est la spiritualité chrétienne, aura donc pour objet principal cette vie intérieure propre au chrétien et dont la loi suprême est la charité, comme l'indique encore l'Apôtre, quand il enseigne aux Éphésiens que les conditions de l'activité surnaturelle consistent à faire la vérité dans la charité pour croître en tout, en celui qui est la tête, le Christ : *veritatem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus* (2).

Veut-on préciser cet objet? Des difficultés surgissent; l'accord jusqu'ici unanime entre théologiens ferait place, si nous en croyons quelques auteurs modernes, à des divergences notables sur des points fondamentaux de la vie spirituelle. Le fait serait de conséquence. Est-il exact? Nous voudrions aider le lecteur attentif et assez patient pour suivre l'exposé de ce qui nous paraît être la grande *tradition spirituelle* de l'Église, à se faire une idée personnelle sur la question de savoir, si, quand on cherche à préciser l'objet de la théologie

(1) Rom. VIII, 35 seq. — (2) Ephes. IV, 15; I Cor., XIII, 1-10.

spirituelle, il y a lieu de distinguer en cette dernière deux branches distinctes, dont l'une serait appelée *théologie ascétique* et l'autre *théologie mystique*, et quel est le point d'insertion de cette théologie spirituelle dans l'ensemble de *la* théologie, science essentiellement *une* (1).

Or la pensée traditionnelle paraît pouvoir se résumer dans les propositions suivantes :

1. La théologie ascétique et la théologie mystique, encore que distinctes en leurs procédés, se rencontrent néanmoins

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 3 : « Cum omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est ». — Par suite, la théologie impose ses exigences propres à ceux qui en abordent l'étude. Thomassin, commentant les Pères latins et grecs le rappelle dans ses *Prolegomena theologiae*. Il n'est pas inutile à l'intelligence des pages qui suivent d'en détacher ce conseil, que suggère au célèbre Oratorien l'aveu de saint Augustin : « En eius (Augustini) verba, cum plebi suae grataretur, quod fidei acquiescens in Ecclesiae veluti nido cresceret et roboraretur potius, quam ausu et volatu praepropero in praeceps rueret. *Loquor vobis aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi; ego ipse contra me perversis moribus claudebam ianuam Dei mei. Cum pulsare deberem ut aperiretur, addebam ut clauderetur. Superbus enim audebam quaerere, quod nisi humilis non potest invenire.* (*Sermo 63*). Quantumvis ergo sibi blandiantur de mentis suae acie, de studiorum pertinaci diuturnitate, in investiganda theologica veritate, irrita ceciderunt haec omnia, nisi tantis conatibus aspirarit, praeiveritque pietas, caritas, humilitas. Ita enim vere non vidit, sed sibi videre visus est, qui illam a suo caelesti fonte, a Sole sibi affluere non vidit, non videndo admiratus ac gavisus est ». (*De prolegomenis theologiae*, c. I, n. 4). — Nous avons été heureux de constater, après coup, l'analogie de ces vues avec celles que suggèrent les excellentes pages du P. Garrigou-Lagrange, O. P., au début de son traité sur la Révélation. « Sacra theologia suam radicem habet in fide, quae est eminenter formaliter speculativa et practica (II II, q. 9, a. 3), sicut dona sapientiae, intelligentiae et scientiae. Mirabiliter servatur unitas sacrae doctrinae, prout contemplatio mystica ad quam ducit theologia moralis, redit ad altissima mysteria quae considerantur speculative in dogmatica, et ad intima Sacrae Scripturae et Traditionis ex quibus procedit scientia fidei, *De Revelatione*, t. I, p. 33.

dans l'unité fondamentale de leur objet, qui est la perfection de la vie spirituelle, dont elles sont, l'une et l'autre, la science.

2. La théologie spirituelle, désignée par son nom d'excellence, *théologie mystique*, et considérée non seulement en tant qu'expérience mais comme spéculation, n'est pas essentiellement distincte de la théologie scolastique mais, se fondant sur ses principes, elle apporte, aux conclusions de la raison éclairée par la foi, cet enrichissement nouveau, qui fait de la théologie une *Sagesse*.

* * *

C'est tout chargé d'équivoques, que nous arrive aujourd'hui, après une longue histoire, le mot « *mystique* ». De son origine, il garde au moins le sens de *caché*. Aussi plusieurs auteurs l'ont-ils employé pour désigner ce qu'il y a de plus mystérieux ou de plus rare dans la vie spirituelle du chrétien.

De là une distinction en apparence obvie entre la vie spirituelle *ordinaire* et la vie spirituelle *extraordinaire* : la première étant l'objet de l'ascétique, la seconde celui de la mystique.

Les anciens ont généralement ignoré cette classification. Le Père Ménard, O. P., qui la fait sienne dans son ouvrage, d'ailleurs si estimable, sur la vie intérieure (1), le reconnaît explicitement : « Plusieurs auteurs, surtout parmi les anciens, écrit-il, n'ont pas adopté cette division : sous le nom de théologie mystique, ils ont compris l'ensemble des actes et des phénomènes de la vie intérieure ; leur unique division consistait en général dans les trois voies purgative, illuminative, et unitive ». Le Père Scaramelli, S. I., suivi de bien

(1) P. MÉNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, (édit. 1903) t. I : Theologie ascétique, préface. — Ainsi, en 1737, le P. FRANCOLINI, S. I., donnait dans son *Tirocinium theologicum* la notion suivante de la théologie mystique : « Theologia mystica est disciplina christianae perfectionis et affectuum, ducens videlicet hominem ad perfectionem evangelicam, perfectam-

d'autres, vulgarisa cette division récente, écrivant et publiant à part un *Directoire ascétique* et un *Directoire mystique*.

Personne ne contestera la commodité littéraire, et, jusqu'à un certain point, l'utilité pédagogique de cette systématisation de la spiritualité. *Vues du dehors*, les distinctions proposées, au nom de leur caractère *anormal*, entre les divers phénomènes de la vie spirituelle, sont à certains égards justifiées.

Comment nier, par exemple, que les visions, les révélations, les extases, dont la vie des saints fournit tant de cas, ne soient des dons miraculeux, qui mettent leurs bénéficiaires en dehors des voies communes, les transportent sur un plan supérieur, auquel il ne serait ni humble ni prudent (1) de vouloir aspirer. Cependant la question n'est pas de savoir si les phénomènes extraordinaires, même après qu'on a établi leur origine divine, peuvent faire l'objet d'une science appelée mystique et que l'on distinguerait ainsi de l'ascétique. Il s'agit plutôt de savoir si la vie spirituelle, *vue du dedans* (2), en son principe et en sa fin comme en la synthèse de ses tendances apparemment les plus diverses, peut légitimement fournir à la théologie un double objet adéquatement distinct, et, par suite, les éléments de deux spiritualités, qui, se développant chacune en leurs voies, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire, aboutiraient à deux termes, dont le nom commun pourrait bien être encore celui de perfection chrétienne réalisée par l'union divine, mais qui, en fait, ne s'identifieraient point. Car

que (quantum quidem in hac vita obtineri potest) unionem, per tres illos gradus vitae purgativae, illuminativae et unitivae. Trifariam ergo dividitur. » P. 476 (edit. Veneta).

(1) C'est ce que rappellent d'ailleurs avec insistance ceux-là mêmes qui admettent la thèse contraires à celle que nous venons de signaler, par exemple SAINT JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, l. II, c. X, XVI; SAINTE THÉRÈSE, *Château*, IV, Demeure, c. III, IX; ou le célèbre P. ALVAREZ DE PAZ, dans son traité *De discretione Spirituum*, qui fait suite à son étude magistrale sur la *Contemplation* et qui est le commentaire très averti des Règles du discernement des esprits formulées par saint Ignace dans le livre des *Exercices*. — (2) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. 186, a. 1.

l'un serait sur le plan ascétique, l'autre sur le plan mystique.

La mystérieuse échelle de Jacob, qui, à l'horizon de la vie chrétienne, relie la terre au ciel, se dédouble. Les hommes, qui, appelés par l'infinie miséricorde d'un Dieu, dont la béatitude se révèle être leur fin dernière, en font l'ascension, ne suivent pas la même ligne de montée. Les uns gravissent à gauche des marches, qui, de degré en degré, appellent l'effort et prouvent la vertu : ce sont les ascètes. Les autres, à droite, montent allègrement une rampe, le long de laquelle ils semblent portés par des ailes d'anges : ce sont les mystiques. A ces deux voies de la vie spirituelle correspondront dans la théologie spirituelle deux spécialités autonomes, dont l'une sera la théologie ascétique, l'autre la théologie mystique.

Tirant la conséquence pratique, que comporte cette conception simpliste de la spiritualité, il se rencontre aujourd'hui, comme au temps de la Vierge d'Avila (1), des directeurs, qui déclarent que cette théologie mystique n'étant autre chose qu'une *modalité* accessoire de la vie chrétienne, il est plus dangereux d'en recevoir les privilèges que spirituellement profitable d'en pénétrer les mystères.

Disons-le tout d'abord : pour apprécier objectivement la valeur de cette réponse, donnée parfois à la question des rapports entre l'ascèse et la mystique, on ne saurait employer une méthode purement empirique. Ce n'est pas d'en bas, c'est d'en haut, que vient à la théologie la lumière qui l'éclaire (2).

(1) Comme sainte Thérèse, en maints endroits de ses lettres, ainsi saint Jean de la Croix insiste plus d'une fois sur ces simplifications que font subir aux théories les esprits « pratiques ». — (2) On a signalé de nos jours la matérialisation d'une philosophie, dont les diverses branches seraient abaissées au niveau d'une section correspondante des sciences : la psychologie devenant de la biologie, la cosmologie de la physique, la sociologie de la statistique, etc. On pourrait à plus forte raison redouter pareille déchéance pour la théologie, si l'exégèse biblique, par exemple, ne devenait plus qu'une critique textuelle, ou la spiritualité qu'une psychologie.

Les expressions dont se servent d'ailleurs les âmes, surtout celles qui n'ont pas une formation théologique, pour traduire le caractère ineffable de leurs expériences, ont besoin d'un commentaire qui corrige les outrances du langage (1), et permette de saisir sous l'impropriété des mots la vérité vivante, qui s'y cache. Or ce commentaire suppose des principes.

C'est donc dans son contexte doctrinal que doit être située la question dont nous cherchons la solution, et il est naturel, puisqu'il s'agit de doctrine catholique, d'interroger, en premier lieu, celui qui en reste l'interprète le plus autorisé comme le plus pénétrant, saint Thomas d'Aquin.

D'après le Docteur Angélique, il n'y a qu'une manière d'être parfait. La perfection est l'union divine : *perfectio hominis in eo consistit quod totaliter inhaereat Deo* (2). Et cette union divine ne saurait se réaliser autrement que par la connaissance et l'amour, la foi et la charité, perfectionnées par les dons du Saint-Esprit. Plus la vie spirituelle sera intime et profonde, plus l'opération du Saint-Esprit, cet hôte divin (3) des âmes sanctifiées, y sera dominatrice. Par opposition à cette activité enveloppante et éminemment surnaturelle de l'agent divin, le sujet humain paraîtra passif, encore qu'il reste actif, mais d'une activité plus spirituelle, et par conséquent simplifiée (4).

(1) Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. I, p. 2. *Des termes en particulier qui sont propres à la théologie mystique;* bonne critique de quelques-unes de ces expressions. Un autre auteur de la grande et belle école spirituelle du Carmel, le P. Jean de Jésus-Marie, donne sur ce sujet un certain nombre de *règles*, *canones*, pleines de prudence. *Theologia mystica*. Canones pro Theologiae mysticae intellectu, Opera omnia, t. II, col. 424. (edit. Florentina, MDCCLXXII.) — (2) *Sum. theol.*, II II, q. 186, a. 1. — (3) Rom. V, 5 : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. » — (4) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, II, q. LXVIII, a. 1 : « Istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infun-

Les entretiens de l'âme avec Dieu ne pourront plus être régis par la loi du discours. Une oraison aride et souffrante a succédé aux élans d'une prière affective. Et la méditation devient elle-même impossible. L'image du désert exprime alors vraiment ce que l'âme éprouve de longs ennuis, de dégoûts, dans la solitude enténébrée où elle cherche Dieu. D'où vient cette obscurité qui enveloppe et les sens et la volonté et l'esprit? Est-ce que Dieu se déroberait à l'étreinte de l'âme fidèle? Celle-ci se le demande parfois avec angoisse. Mais il n'en est rien. *Ce n'est pas l'éloignement de Dieu qui produit cette grande ténèbre, c'est sa présence.* Car, selon l'observation de saint Jean de la Croix (1), on peut dire alors que « l'entendement est semblable à un homme qui voit la lumière en s'éveillant. Le prophète, si nous en croyons le grand docteur spirituel, parlerait de cette connaissance quand il dit : « J'ai veillé et je suis devenu semblable à un passereau qui demeure seul sur le toit d'une maison (2) », comme s'il disait qu'il s'est élevé au-dessus des créatures, demeurant seul dans une sublime contemplation. En cet état, l'âme tourne toutes ses affections vers Dieu, se sépare des créatures, chante avec plaisir les louanges de l'Époux, ne reçoit les couleurs particulières d'aucune chose (3), c'est-à-dire qu'elle n'a rien de sensible, parce qu'elle est toute abîmée dans la contemplation de Dieu ». Non pas

duntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina ». III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 1 : « Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod perficiunt virtutes ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum »-

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX, *Cantique*, 14 et 15. — (2) PS. CI, 9. — (3) Sur les méprises de certains faux spirituels à ce sujet, il importe de relire les pages d'une doctrine si sûre que consacre SAINTE THÉRÈSE à l'humanité de Notre-Seigneur, fondement de l'oraison. *Vie par elle-même*, chap. XXII, p. 273. En rapprocher les observations également pénétrantes du vénérable LOUIS DE PONTE, S. I., dans son commentaire, peu connu, mais, au point de vue spirituel, si riche sur le *Cantique des Cantiques*, l. X, 64.

qu'elle soit fixée ainsi tout de suite dans cette *union fruitive*, qui, dès ici-bas, console, tout en le blessant, le cœur de l'homme. Son oraison peut, longtemps encore, rester sèche et aride. Mais la générosité de l'amour divin, dont se renouvelle en elle la jeunesse et qu'anime une foi (1) de jour en jour plus vive, lui permet de discerner et de suivre ces appels de l'hôte divin, qu'interprète, en une de ses pages les plus averties, le pieux auteur de l'Imitation (2) :

« Mon fils, quitte-toi et tu me trouveras.

« Reste sans choix aucun et sans attachement à rien, *sine electione et omni proprietate*, tu y gagneras toujours.

« Car tu recevras une grâce plus abondante, dès que tu te seras résigné, et que tu ne te seras pas repris.

« Seigneur, combien de fois faut-il que je me résigne ; et en quoi dois-je me quitter ?

« Toujours et à toute heure, dans les petites choses comme dans les grandes. Je n'excepte rien ; je veux de toi un dépouillement absolu. Autrement comment pourrais-tu être à moi et moi à toi, si tu ne t'es pas, au dedans et au dehors, dépouillé de toute volonté propre. Plus tôt tu parviendras à ce dénuement, mieux tu t'en trouveras, et plus il sera parfait et sincère, plus tu me seras agréable et plus tu y gagneras.

« Tels se résignent, mais avec quelque réserve, car, ne se

(1) Nous disons la *foi*. Car c'est par la foi et dans la foi, ce n'est que par elle et en elle, que pour l'homme voyageur, *viator*, se consomme l'union avec Dieu. La doctrine de SAINT THOMAS ne paraît pas sur ce point laisser place à un doute, II II, q. 1. a. 4. — Quant à SAINT JEAN DE LA CROIX il est formel : « l'union de l'âme, écrit-il, est en raison directe de la grandeur de sa foi ». (*Montée*, l. II, c. IX). Et ailleurs : « Quand la foi est très vive, elle captive d'une façon merveilleuse les regards du Divin Maître, qui déclare lui-même par la bouche d'un de ses prophètes qu'il *l'épousera dans la foi*, comme s'il disait : Si tu veux, ô âme fidèle, t'unir à moi, et m'avoir pour époux, tu dois te revêtir intérieurement de la foi (*Nuit*, l. II, c. XXI). — (2) THOMAS A KEMPIS, *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, c. XXXVII.

confiant pas pleinement en Dieu, ils veulent encore pourvoir eux-mêmes à eux-mêmes.

« Tels, d'abord, offrent tout, mais ensuite, poussés par la tentation, ils reviennent à leurs intérêts personnels ; aussi font-ils peu de progrès dans la vertu. Ceux-là ne parviendront jamais à la vraie liberté d'un cœur pur et à la faveur de sa délicieuse *familiarité*, qu'auparavant ils n'aient réalisé la résignation intégrale et l'immolation quotidienne d'eux-mêmes, sans laquelle ne subsiste ni ne subsistera *l'union fruitive*. Hi ad veram puri cordis libertatem et iucundae familiaritatis meae gratiam non pertingent, nisi integra resignatione, et quotidiana sui immolatione prius facta; sine qua *non stat, nec stabit unio fruitiva*. »

Sur cette montée ardue, dont les étapes marquent le progrès de ses *purifications*, l'âme fervente est précisément soutenue par la grâce prévenante de cette oraison, qui inaugure déjà, comme nous l'avons vu, son union avec Dieu, et cette oraison, les maîtres de la vie spirituelle la désignent d'un mot qu'ils prennent dans la rigueur de son acception traditionnelle : ils la nomment contemplative. « Au sens propre, dit Suarez, la contemplation consiste en un regard simple et uniforme de Dieu, *propriissime contemplatio consistit in illo uniformi et simplici intuitu* (1) ». Et le Docteur Angélique avait dit avant lui, en se faisant

(1) Suarez, *De Religione*, l. II, c. 10, n. 16. — C'est ce que confirme par exemple la manière dont s'expriment, quand ils parlent de l'oraison, ces hommes éminents du premier âge de la Compagnie de Jésus, que sont les P. Olivier Manare et Jérôme Nadal. La pensée du premier se trouve dans une de ses exhortations publiées, il y a quelques années, sous ce titre : *Exhortationes super Instituto et Regulis S. I. quas ante trecentos amplius annos provinciis* Germaniae et Belgii tradidit Olivier Manare, editae a P. Losschaert, s. l., Roulers, 1912. — Quant à la pensée du second, elle est nettement formulée dans un écrit publié dans les *Monumenta Historica Societatis Iesu*, *Monumenta Nadalis*, t. IX, p. 672 et intitulé : *De la oracion specialmente para los de la Compagna.*

lui-même l'écho de Richard de Saint-Victor : « *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis; unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber intuitus animi in res perspiciendas* » (1). Il ne s'en suit pas que, d'après saint Thomas, la contemplation s'achève en un acte de la pensée spéculative; elle ne se termine au contraire que dans un mouvement affectif, qui porte l'âme à égaler, par les réalisations pratiques que lui suggère l'amour, le divin objet qu'elle admire. « *Unde admiratio est actus consequens contemplationis sublimis veritatis; dictum est enim quod contemplatio in affectum terminatur* ».

Ce n'est pas, à vrai dire, dans ces assertions, que l'on peut trouver une difficulté sérieuse. Mais celle-ci paraît et s'impose à l'esprit, quand se déroulent les conséquences des principes qui viennent d'être formulés. Car, si *l'oraison contemplative* occupe dans l'économie de la vie spirituelle la place que lui assignent les maîtres cités plus haut, ne faut-il pas l'identifier en quelque manière avec la *perfection?* Or cette identification ne résiste point à l'épreuve de l'expérience. La théorie n'est pas confirmée par la pratique : ni les parfaits ne sont tous contemplatifs, ni les contemplatifs ne sont tous parfaits. Ainsi parlent, en une reprise d'offensive contre la thèse traditionnelle, les partisans d'une conception dualiste de la spiritualité.

Les maîtres cependant avaient été logiques jusqu'au bout. Ils n'avaient pas hésité à affirmer que la perfection de l'âme chrétienne se trouve dès ici-bas dans la contemplation. L'un d'eux, l'auteur de l'incomparable traité *De adhaerendo Deo,* attribué longtemps à Albert le Grand, dont

(1) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, II II, q. 180, a. 3. — On pourrait sans peine multiplier les témoignages. Qu'il suffise de rappeler la notion que SAINT FRANÇOIS DE SALES propose, en définissant la contemplation : « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines ». *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. III.

on a dit justement qu'il était comme la métaphysique du livre de l'Imitation de J.-C., s'était exprimé en ces termes (1) : « Plus l'âme mettra de ferveur, à retirer

(1) *Traité de l'intime union avec Dieu*, ch. III, édit. du P. ROUSSET, O. P. — A rapprocher du P. ALVAREZ DE PAZ, *op. cit.*, l. V : *Contemplationis finem esse perfectum amorem Dei ac mentis sanctitatem.* — Le P. ROUSSEAU, O. P., dans son livre sur *Les états d'oraison*, réédité récemment par le P. ROUSSET, O. P., précise assez heureusement cette notion première et commune de la contemplation. « La contemplation, écrit-il, est un regard simple, uniforme et amoureux de l'esprit qui est déjà convaincu de la vérité. C'est-à-dire qu'elle est une vue fixe de l'esprit sans discours et sans raisonnements ; et qu'elle est accompagnée de saintes affections de la volonté, surtout d'un parfait amour de Dieu, surtout lorsqu'elle est parfaite. Dans l'oraison mentale des commençants, il se trouve quelquefois des moments de contemplation, mais qui sont fort courts, et qu'on a peine à apercevoir, comme lorsque, méditant sur quelque mystère de foi, ou sur la Passion de Jésus-Christ, ou sur les dernières fins de l'homme, leurs discours s'arrêtant tout à coup, ils sont saisis d'admiration, accompagnée de crainte et de frayeur, ou de joie et de complaisance, ou d'étonnement et d'amour, etc. Cette suspension du discours de l'entendement accompagnée de ces actes est une véritable contemplation qui les dispose à une plus sublime. Dans ceux qui sont plus avancés, la contemplation est plus longue, plus uniforme, plus continuelle, et moins interrompue » (Op. cit., p. 112).

Ajoutons seulement le témoignage de deux autres maîtres de la vie spirituelle : celui du P. ALVAREZ DE PAZ S. I., *De Inquisitione pacis*, l. V. *De Natura contemplationis*, c. I. Contemplatio proprie quid sit... où l'on trouvera l'écho fidèle de la pensée de SAINT GRÉGOIRE, de SAINT AUGUSTIN, de SAINT BERNARD, de GERSON, de SAINT BONAVENTURE, — et celui du P. ANDRÉ BAIOLE, S. I., dont le beau livre sur la *Vie intérieure* paru en 1648, réédité en 1860, et aujourd'hui malheureusement peu connu, commente avec bonheur la pensée de SAINT THOMAS et de SUAREZ, l. III, c. IV, *Nature de la contemplation*. Un article de la Revue d'Ascétisme et de Mystique a attiré l'attention sur cet ouvrage important, qui est, chose rare dans la littérature spirituelle, une *synthèse* doctrinale de toute la vie intérieure. A noter sa conclusion, qui complète ce que nous venons d'entendre exprimer par les auteurs précédents : « Les actes de connaissance et d'amour sont loin d'être aussi excellents dans les deux premières sortes d'oraisons (méditation et oraison *affective) qu'en la contemplation, laquelle a encore par-dessus les deux* autres des effets fort considérables qui l'accompagnent ordinairement, comme sont une paix bien enracinée au fond de l'âme, une dévotion, une joie spirituelle, une égalité de mœurs, une continuelle présence de Dieu, en un mot toutes les vertus ensemble » (R. d'Asc., 1921.).

ses facultés du souvenir, de la pensée et de l'amour des choses inférieures, pour les recueillir dans les choses supérieures, plus sera parfaite son oraison et pure sa contemplation.

« L'âme ne peut pas être, en même temps, parfaitement appliquée à deux objets qui sont aussi opposés que la lumière et les ténèbres. Or s'attacher à Dieu, c'est habiter la lumière, s'attacher au monde, c'est être plongé dans les ténèbres.

« *Ce qui constitue donc la plus haute perfection de l'homme en cette vie, c'est d'être uni à Dieu* de telle sorte que l'âme se trouve recueillie toute entière avec toutes ses facultés et ses puissances, dans le Seigneur, son Dieu, qu'elle ne fasse qu'un seul esprit avec Lui, et que plus rien n'occupe sa mémoire que Dieu, plus rien son intelligence ni son cœur que Dieu, et que toutes ses affections, réunies dans la joie de l'amour, possèdent dans la seule jouissance du Créateur leur doux et parfait repos. En effet, l'image de Dieu exprimée dans l'âme se trouve dans ces trois puissances : l'intelligence, la mémoire et la volonté. Et, tant que ces puissances ne sont pas totalement pénétrées de Dieu, l'âme n'est point déiforme, ou revêtue de la forme divine, comme au jour de sa première création. Dieu est la forme de l'âme et il doit s'imprimer en elle comme le sceau sur la cire, comme la marque sur son objet.

« Or cela ne se réalise jamais pleinement, que lorsque l'intelligence est complètement, selon sa capacité, éclairée pour connaître Dieu, vérité souveraine ; et la vérité totalement captivée pour aimer Dieu, le Souverain Bien, et la mémoire pleinement absorbée pour la *contemplation* et la jouissance de l'éternelle félicité et du suave et délicieux repos d'un tel bonheur. Et parce que la possession consommée de cet état constitue la gloire des bienheureux, qui sera parfaite dans la patrie, il est manifeste que le parfait commencement de ce même état est la *perfection* de cette vie ».

Serions-nous en face d'une antinomie irréductible? Et faudra-t-il avouer que, sur un point fondamental de la vie spirituelle, sur celui dont dépendent les directives pratiques de l'ascèse, un accord de pensée est impossible entre ceux qui ne cherchent cependant que la vérité? Nous ne le croyons pas. Et il nous semble que ce qui empêche l'accord est surtout un simple malentendu.

La charité, qui, de l'aveu de tous, est la loi, la mesure de la perfection, n'est pas la charité *habituelle* mais la charité *actuelle* (1). Ce n'est pas parce qu'elle est en état de grâce qu'une âme est parfaite; c'est parce qu'elle est actuellement unie à Dieu. Et cette *union* est d'autant plus parfaite que Dieu, agent principal dans l'ordre surnaturel, resserre ces liens mystérieux en faisant poser à l'âme, son épouse, un acte plus parfait de charité. Si cet acte, cependant, n'est que passager, il ne saurait mettre l'âme dans l'état de perfection; ce qu'il fait, par contre, quand il est moralement continu, quand, soit par lui-même soit par ses effets, formellement ou éminemment, il investit en quelque sorte la vie entière, la transforme, la divinise, et prolonge, jusque sur les occupations extérieures acceptées pour obéir à Dieu, le rayonnement d'une volonté, dont le bon plaisir divin est devenu l'unique objet.

Or cet acte de charité, remarque le judicieux Père Le Gaudier, S. I., dans son ouvrage universellement estimé sur la perfection, cet acte de charité c'est avant tout l'acte même par lequel est définie l'oraison contemplative. Voici comment il s'exprime, après avoir montré les merveilleux effets de la charité (2) :

(1) Qu'on se rappelle la condamnation portée au concile de Vienne en 1311 sur les doctrines des Bégards concernant la perfection (Denz. 471 seq.). — (2) Le Gaudier, S. I. *De Perfectione Vitae Spiritualis*, T. I. sect. I. De natura Perfectionis, c. XII, n° 10. — A consulter, dans le même sens, nonobstant des nuances, André Baiole, S. I., *De la vie intérieure*, l. III, c. V. Contemplation et Perfection; le Père Lamballe, Eudiste, *La contemplation, principes de théologie mystique*. Téqui 1912; le Père Garrigou-Lagrange,

« ... Qui praeclaros illos effectus soli habitui assignaret, hic vehementer hallucinaretur et solum perfectionis nomen usurparet, quid vero ipsa esset penitus ignoraret; actus enim est, qui Deum ad hominem trahit, Deo unit, Deo similem reddit, in perfectam, quantum par est, Dei imaginem transformat. Denique uni actui convenire potest, quod praeclare Caietanus (1) de caritate dixit : « *illam esse hominis perfectionem quia operatur adunationem et quietum sensum in uno quod est Deus* ». Id quod fit potissimum in contemplatione, in qua, vi amoris divini, dissidentes alioquin hominis facultates in unum veluti conspirant, et efficaci eius imperio intellectus applicatur ad divinae Maiestatis immensitatem contemplandam, voluntas ad summam bonitatem toto complectendam affectu, imaginatio ipsa ad congruam divinarum perfectionum imaginem in se ipsa delineandam, appetitus vero inferior ad iucunde, delectabiliterque fruendum Deo ipso per talem sibi imaginem repraesentato. Caro denique et sensus omnes, redundante suavitatis internae copia perfusi, obliti naturalium motuum et proprii boni, solliciti quodammodo sunt ne animae quietem interturbent, et omni ope adniti videntur, ut eam adiuvent et promoveant..... Haec ergo vita est omnium facultatum adunatio et conspiratio, ex qua sequitur admirabilis illa *unio Dei cum anima* ».

Suivant le point de vue, d'où on la considère, la *contemplation* sera ainsi le *moyen* ou le *signe* de la perfection. On pourra l'appeler cause et effet. En avoir reçu la grâce, n'est certes pas toujours la consécration d'une vertu arrivée à maturité, mais cela peut en être le gage. Une âme, à laquelle Dieu fait le don d'une oraison contemplative, entend un

dans la *Vie spirituelle*, et, plus récemment, dans son ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation;* le suggestif travail du P. DE LA TAILLE, S. I., *L'oraison contemplative*. Enfin le Père MANDEL CARATE avait, dès 1907, dans la Revue *Razon y Fe*, établi solidement, sur le point qui nous occupe, la vraie pensée de SAINTE THÉRÈSE.

(1) CARDINALIS CAIETANUS, *Commentari in* II. II. q. CLXXXIV, a. 1.

appel à la perfection et, si elle ne répond pas, augmente le poids de ses responsabilités. Car il sera beaucoup demandé à qui il aura été beaucoup donné. Mais, si elle y répond, il est normal que cette union divine, opérée par l'action sanctifiante des dons de l'Esprit, ait pour effet de lui faire éviter avec plus de soin les péchés véniels, d'adoucir ou de modérer ses passions, de lui inspirer le mépris du monde et la haine d'elle-même, le désir des biens éternels, et une volonté de plus en plus ferme de chercher en toutes choses le bon plaisir de Dieu.

Quand la *contemplation*, entendue au sens où le Docteur Angélique a pris plus haut ce mot, devient donc l'état plus ou moins habituel de l'âme, celle-ci est entrée dans cette vie unitive, qui est, *en soi*, la vie parfaite, puisqu'elle est celle de la charité. Dieu, sans doute, libre de ses dons, peut faire, et fait parfois des exceptions aux lois de sa Providence surnaturelle. D'où l'on conclura, selon le sage conseil de l'Imitation, au danger de classer prématurément les âmes, encore que nous ayons le droit de dire que leurs progrès dans l'union divine, dont l'acte, par excellence est celui de l'oraison contemplative, sont en principe la mesure de leurs progrès dans la voie de la sainteté. « *Car celui qui aime Jésus et la Vérité et qui est vraiment intérieur et libre de toute affection déréglée, a le pouvoir de se tourner librement vers Dieu, de s'élever en esprit au-dessus de lui-même et d'être dans la quiétude fruitive* (1) ».

Ce n'est pas, en somme, du dehors et d'après des œuvres extérieures, que peut être exactement déterminée la perfec-

(1) THOMAS A KEMPIS, *Imit.* l. II., c. I. : « Amator Iesu et Veritatis et verus internus et liber ab affectionibus inordinatis, potest se ad Deum libere convertere, et elevare supra se ipsum in spiritu ac fruitive quiescere ». Des textes comme ceux-ci sont fondamentaux dans la doctrine de l'Imitation, comme l'a bien montré le P. DUMAS, de la Société de Marie, dans son beau livre : *Introduction à l'union intime avec Dieu*, ch. I. Téqui, 1913.

tion d'une âme chrétienne, mais du dedans et par l'intention de charité qui les anime. A l'homme, éclairé par la foi, de reconnaître ces principes, à Dieu seul de sonder les cœurs.

Sous le bénéfice de ces distinctions, nous pouvons dire que la grâce de l'oraison contemplative est dans la vie spirituelle l'aboutissement normal des grâces antérieures, et que, si elle ne constitue pas, à elle seule, la perfection, elle en est ordinairement la condition et le couronnement (1).

Or cette *contemplation*, il est traditionnel de l'appeler *théologie mystique*. « La théologie mystique, dit saint Jean de la Croix (2), est la connaissance mystérieuse et surnaturelle de Dieu. Les personnes spirituelles la nomment contemplation ».

Saint François de Sales (3) explique le sens et la portée de cette terminologie : « L'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose ; elle s'appelle théologie parce que, comme la théologie spéculative a Dieu pour objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois différences, car :

(1) Une conséquence pratique s'impose, que dégage le P. Baiole dans l'ouvrage cité plus haut : « Que si l'on m'accorde, écrit-il, que c'est une action digne de louange de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne que l'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison. Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure? Car ce n'est qu'avec la grâce divine, que je puis acquérir l'une et l'autre et toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme ». l. III, ch. II. — Puis l'auteur, après avoir cité à l'appui de son sentiment saint Bernard, saint Bonaventure, saint Grégoire-le-Grand, ajoute : « Tous les Docteurs de la Compagnie de Jésus qui ont traité ce sujet conseillent la même chose. Le P. Suarez, suivant les lumières du livre des Exercices composé par S. Ignace, nous conduit par les pratiques et par les dispositions des deux vies purgative et illuminative et puis nous introduit à la contemplation ». Viennent ensuite les témoignages d'Alvarez de Paz et du Vénérable P. De Ponte. Depuis 1648, bien d'autres auteurs sont à ajouter. — (2) Saint Jean de la Croix, *Cantique*, Strophe, xxvii, Édition Hoornaert, p. 172. — Et surtout, *La Nuit obscure*, l. II, c. 17. — (3) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. vi. c. i.

« 1. Celle-là traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en tant qu'il est souverainement aimable; c'est-à-dire, celle-là regarde la Divinité de la suprême bonté, et celle-ci la suprême bonté de la Divinité.

« 2. La spéculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes, la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même.

« 3. La spéculative tend à la connaissance de Dieu et la mystique à l'amour de Dieu, de sorte que celle-là rend les écoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu et philothées ou théophiles.

« Or, elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrète, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur, par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font ».

Avant le saint Docteur, Gerson et saint Bonaventure, après lui Jean de Jésus-Marie, Nicolas de Jésus-Marie, pour ne citer que quelques noms parmi les représentants les plus autorisés de la tradition spirituelle, tiennent le même langage (1).

(1) GERSON, *Theologia mystica, consid.* 28. Theologia mystica est sapientia, id est sapida notio habita de Deo dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur ». Et sur son opinion voir ALVAREZ DE PAZ, op. cit. l. v. p. III. c. v. — SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, p. I. c. I. « Ipsa enim sola (theologia) est sapientia perfecta, quae incipit a causa perfecta summa ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica, et transit per eam, ut est remedium peccatorum, et reducit in eam, ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum, et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum ». — Cfr. *Mystica theologia*, Prologus. — JEAN DE JÉSUS-MARIE, Ord. Carm. *Theologia mystica*, cap. I. : « Est autem mystica theologia caelestis quaedam Dei notitia, per unionem voluntatis Deo adhaerentis allicita vel lumine caelitus immisso producta. Quod ut penitius intelligatur nosse oportet, huic theologiae ab universis auctoribus qui de ea scripserunt, sapientiae nomen claturam sine ulla exceptione tribui ». — NICOLAS DE JÉSUS-

Il n'est pas sans importance de le noter. Car si nous avons à reprendre le mot *théologie* dans le sens plus moderne, qu'il a devant la pensée réfléchie qui classe et analyse les notions, son sens plus profond n'en devra pas être oublié. Et ce souvenir nous rappellera que la doctrine sacrée, dont il désigne l'objet, participe à l'unité de la pensée divine, qui en est la lumière. Dans la vie spirituelle, dont les degrés marquent dès lors la continuité d'un progrès, les rapports de *l'ascèse* et de la *mystique* commencent à apparaître tout ensemble intimes et distincts. Ce n'est pas exclusivement, ni même principalement, par les *phénomènes extraordinaires,* par les *grâces gratuites,* « *gratiae gratis datae* », qu'est caractérisée à proprement parler la mystique; mais par la grâce sanctificatrice, *gratia gratum faciens*, d'une union intime avec Dieu dans la charité, dont l'acte par excellence est celui de la contemplation, produite en l'âme par l'infusion du don de l'Esprit-Saint. Et d'autre part, l'ascèse, étant chrétienne, n'est pas un simple exercice d'éducation de soi-même, comme en proposèrent Épictète et Marc-Aurèle, mais un effort de l'homme, aidé et prévenu de la grâce divine pour tendre à sa fin surnaturelle en répondant aux appels du Père céleste qui a fait de lui son fils adoptif, et du Christ, Verbe de Dieu fait homme, qui montre, par la révélation de ses mystères, qu'il est la voie, la vérité et la vie.

Une ascèse sans visées mystiques serait donc un travail sans but, et une mystique sans pratiques ascétiques risquerait de faire prendre des rêveries sentimentales pour les réalités vivantes de la spiritualité.

Entre l'ascèse et la mystique s'établissent par suite les rapports, que le Docteur Angélique reconnaît exister entre la

MARIE, Ord. Carm. *Compendium mysticae doctrinae*, II, c. 7. — Il y a dans cette manière de parler un usage du mot théologie, qui est aujourd'hui moins fréquent. On peut en voir dans THOMASSIN, *Prolegomena theologiae*, la justification.

vie active et la *vie contemplative*. Car de même que la vie active, informée par les vertus chrétiennes, dispose l'âme à la vie contemplative, et que celle-ci, en retour, dirige celle-là, ainsi l'ascèse prépare l'intelligence de la mystique et l'expérience de cette dernière, communiquant aux pratiques ascétiques quelque chose de sa noblesse, leur imprime cette direction surnaturelle qui les oriente vers la perfection de la charité (1).

La *théologie spirituelle* pourra donc, suivant le point de vue d'où on l'envisage, être appelée *ascétique* ou *mystique*. Elle est essentiellement l'une et l'autre, non pas en ce sens que l'ascèse et la mystique sont comme deux branches, deux spécialités autonomes, ou même simplement deux divisions correspondantes, mais en ce sens qu'elles sont les parties subordonnées d'une même science. Science de l'Être divin, vivant par sa grâce dans le chrétien et l'élevant, avec les collaborations humaines qu'il suscite, jusqu'à sa perfection, elle est une *théologie mystique*. Science de ces collaborations humaines, surnaturalisées par les initiatives de l'Esprit de Dieu, elle est une *théologie ascétique*.

Dans l'ordre surnaturel, où elles se développent l'une et l'autre, la théologie ascétique, par ses applications morales, *discipline* l'expérience mystique, et la théologie mystique *complète* l'effort humain.

Si l'on peut donc dire de la mystique qu'elle est comme *l'ontologie* de la vie spirituelle il y aura lieu d'ajouter, semble-t-il, que l'ascèse en est la *logique*, et l'ascétisme la *méthodologie*.

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. CLXXXI, a. 4., a. 2. : « a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur ».

* * *

De l'unité fondamentale de la vie spirituelle, que les pages précédentes ont essayé de mettre en lumière, découle naturellement l'interdépendance des diverses disciplines qui en règlent les expériences et la nécessaire hiérarchisation de leurs principes dans la doctrine sacrée.

Celle-ci est avant tout une théologie. Elle a donc pour objet propre l'Être divin, considéré, non plus seulement sous la notion générale d'être — elle ne serait alors qu'une théodicée —, mais sous la notion de *déité*. Et tenant de la Révélation son objet, elle est essentiellement la science de la foi.

Use-t-elle du procédé dialectique et s'applique-t-elle à pénétrer le donné révélé par le raisonnement, à en dégager les conséquences ou à en fixer les analogies, elle méritera le nom de théologie scolastique.

Léon XIII en a rappelé les bienfaits et il a montré la nécessité actuelle de sa méthode dans l'Encyclique *Aeterni Patris* : « C'est de la philosophie, dit le pape, que la théologie sacrée reçoit, comme pour en être investie, la nature, la forme et le caractère d'une vraie science. Il est en effet de toute nécessité que, dans cette dernière science, la plus noble de toutes, les parties nombreuses et variées des célestes doctrines soient rassemblées comme en un seul corps, de manière que, disposées avec ordre, chacune en son lieu, et déduites des principes qui leur sont propres, elles se trouvent fortement reliées entre elles ; il faut enfin que toutes ces parties, dans l'ensemble et dans le détail, soient confirmées par des preuves appropriées et inébranlables. On ne peut non plus taire ni dédaigner cette connaissance plus exacte et plus riche des choses que nous croyons, et cette intelligence, autant que possible plus nette, des mystères de la foi eux-mêmes, dont saint Augustin et les autres Pères ont célébré les louanges, qu'ils ont cherché à acquérir et que le concile du Vatican

déclare très fructueuse : nous voulons parler de cette connaissance et de cette intelligence, que celui-là, sans doute, acquerra plus abondamment et plus facilement, qui, à l'intégrité des mœurs et au zèle de la foi, joindra un esprit cultivé par les disciplines philosophiques. Telle est en effet la pensée de ce même concile du Vatican, quand il enseigne que cette intelligence des dogmes sacrés doit se puiser « tant dans l'analogie des choses qui sont connues naturellement que dans le nœud qui relie les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme (1) ».

Cette théologie scolastique, science de Dieu est, au sens péripatéticien du mot, une sagesse. D'après Aristote en effet, le sage est celui qui possède la connaissance des causes et des premiers principes; celui qui juge donc les choses non d'après leurs fugitives apparences, mais selon leur réalité profonde. C'est encore le sens dans lequel prennent souvent le mot sagesse les théologiens de l'école, qui suivent ici l'exemple du Docteur Angélique (2).

En tant qu'elle est ainsi une systématisation doctrinale des vérités divines, communiquées aux hommes en vue de leur fin dernière et proposées par l'Église, la théologie est spéculative et pratique, dogmatique et morale. Et les commentateurs de la *Somme* ont plus d'une fois fait observer combien harmonieusement se reliaient entre eux ces divers points de vue dans l'unité de la grande synthèse thomiste.

Il suffit, semble-t-il, de se rappeler cette unité, pour reconnaître la place qu'occupe de droit l'ascétique dans la doctrine sacrée. Car de même que la casuistique en applique les principes à la solution des cas de conscience, posés par les conflits de la loi divine et de la liberté humaine, entendons par les péchés, ainsi l'ascétique en applique également les principes à la direction de l'âme chrétienne tendant vers sa

(1) Léon XIII, *Encycl. Aeterni Patris.* — (2) *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6. — De Valentia, s. I. *De ipsa theologia, Disp. quaest.* I.

fin surnaturelle par l'exercice des vertus. D'où il suit que la casuistique et l'ascétique se révèlent être des sciences essentiellement pratiques, des arts plus que des sciences, des disciplines normatives plutôt que des théories spéculatives. Ce n'est pas dans la contemplation de la vérité que se trouve leur fin propre, mais dans l'action réalisatrice qui fait le bien.

Quant à la mystique, si nous nous contentons de désigner par là cette portion de la doctrine sacrée, qui s'occupe spécialement des voies de Dieu et en développe la connaissance, telle que peut l'acquérir l'effort humain, par l'étude et la documentation, par des recherches psychologiques ou par la voie des conclusions dogmatiques, il faut dire d'elle, apparemment, qu'elle est tout ensemble spéculative et pratique, et relève non seulement de la morale, mais encore du dogme.

« Puisque, observe justement le Père Honoré de Sainte-Marie, la doctrine de l'Église de Dieu et de ses communications n'est pas établie sur les principes de la sagesse humaine, qui trompent très souvent (notre sagesse et notre science nous ont trompé, comme dit Isaïe, c. 47) mais qu'elle a pour fondement solide la vérité divine et révélée, le jugement que la théologie mystique spéculative porte et les conclusions qu'elle tire pour l'explication des matières de contemplation, doivent être uniquement fondés sur les principes révélés, sur les articles de foi, sur la tradition, sur la doctrine des Pères, sur l'expérience certaine des saints mystiques et sur les principes de la théologie scolastique (1) ».

Ainsi dans la doctrine sacrée, l'ascétique et la mystique semblent tout d'abord se situer sur le prolongement de la morale, encore que la mystique révèle une dépendance intime de la dogmatique. C'est ce que comprenait d'instinct sainte Thérèse quand elle indiquait les qualités que devait

(1) HONORÉ DE SAINTE-MARIE, Carme déchaussé, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, édit. MDCCVIII, t. I., p. 281. Observez le double sens du mot mystique dans le passage cité.

posséder le bon directeur des âmes. Ces qualités sont, d'après la sainte, le jugement, la piété, la science. Celle-ci fait-elle défaut à un directeur, il y aura lieu d'espérer que, quand il a du jugement et de la piété, il ne manquera pas de consulter les hommes de doctrine. Impossible, en effet, de se passer de ces derniers.

« Mon opinion est et sera toujours que tout chrétien doit, lorsqu'il peut, communiquer avec des hommes doctes ; et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres ; et cela à proportion qu'ils sont plus spirituels. Ce serait se tromper que de dire : les théologiens étrangers à l'oraison ne sauraient convenir aux personnes qui s'y adonnent. J'ai été en relations avec beaucoup de théologiens, et mes besoins ayant été plus grands ces dernières années, je les ai recherchés davantage : toujours du reste je leur ai été très affectionnée. Quelques-uns, évidemment, n'ont pas l'expérience des voies spirituelles, mais ils ne les ont pas pour cela en aversion, ils ne les ignorent pas et, dans l'Écriture Sainte qu'ils étudient sans cesse, ils rencontrent les véritables marques du bon esprit. Ce dont je suis très persuadée, c'est que le démon ne séduira point par ses artifices une personne d'oraison qui consulte les théologiens, à moins qu'elle ne veuille se tromper elle-même. Selon moi, il redoute extrêmement la science humble et vertueuse... » (1).

A ces paroles, qu'inspirait une expérience personnelle, font écho les paroles des maîtres. Qu'il suffise de citer Godinez : Dans les doutes graves, dit-il, mieux vaut, en matière spirituelle, consulter un théologien médiocrement spirituel qu'un spirituel ignorant. Et il ajoute : « Que l'on m'en croie, les esprits médiocres ne sont et ne seront jamais des directeurs spirituels capables ; avec leurs ignorances, ils arriveront

(1) Sainte Thérèse, *Vie par elle-même*, chap. xiii (édit. Polit. t. i. p. 175).

plutôt à perdre les meilleurs esprits. Aussi je préfère un homme très docte et médiocrement mystique pour être directeur spirituel, à un mystique ignorant et sans culture. C'est pourquoi, dans ce livre, j'ai exposé la théologie mystique et sa pratique selon les spéculations de la scolastique, afin que les personnes instruites y trouvent pour leur oraison un maître mort, quand elles manqueront d'un maître vivant» (1).

En insérant, comme nous venons de le voir dans la doctrine sacrée, l'ascétique et la mystique, nous ne nous conformons pas seulement aux principes de la théologie, mais encore aux exigences objectives de la vie spirituelle. Les témoignages cités le prouvent.

Ni la logique ni l'expérience ne nous autorisent cependant à considérer comme suffisamment expliqués par là les rapports mutuels de l'ascèse et de la mystique.

Celle-ci, en effet, n'est pas seulement une sagesse au sens

(1) GODINEZ S. I., *Praxis théologiae mysticae*, l. VIII : De magisterio spirituali (Paris, 1921).

Cfr. HONORÉ DE SAINTE-MARIE, *Tradition des Pères*, t. I, p. 2. dissert. I. Cet auteur explique bien la différence qu'il y a entre cette théologie mystique spéculative, dont nous parlons maintenant, en nous plaçant au point de vue de la science acquise, et celle dont nous avons parlé plus haut en nous plaçant au point de vue du don de contemplation : « La théologie mystique spéculative, écrit-il, est très différente de l'acte de la contemplation que l'on a nommé théologie mystique. Celle-là consiste dans la spéculation, celle-ci dans l'expérience; la première est acquise par l'étude, la seconde est un effet de la grâce de Dieu. Enfin la spéculative est une habitude fixe et permanente, qui n'est pas essentiellement surnaturelle, mais qui peut s'acquérir par l'application naturelle de l'esprit, comme la théologie scolastique : elle ne suppose pas nécessairement la charité et ne traite les matières que selon les règles de l'École, quoique d'une manière plus simple et moins diffuse. Au lieu que cette théologie mystique, du moins quant à son acte le plus parfait, est surnaturelle dans son principe et dans sa manière; car elle est un don de Dieu, qui fait quasi tout; elle est si secrète, si intime, si délicieuse que la langue ne trouve point de termes pour l'expliquer; elle ne reconnaît d'autres règles en un mot, que celles que le Saint-Esprit prescrit par les dons de sagesse et d'intelligence, qui en sont les principes ». L. c. p. 231.

péripatéticien du mot, mais au sens chrétien. Dans l'âme, qui en a reçu le don, elle est cette connaissance savoureuse et pénétrante de Dieu, cette intelligence et cet amour, non acquis mais infus, cette expérience des choses divines, dont la cause comme les effets relèvent d'une intervention surnaturelle de l'Esprit de Dieu. Elle est par excellence la grâce de la contemplation.

Le Docteur Angélique distingue cette sagesse de la précédente, en la ramenant à la connaissance par inclination (1).

Ce n'est pas le lieu de chercher à pénétrer dans son fond la nature de cette contemplation, dont nous avons vu plus haut, que les maîtres de la vie spirituelle définissaient souvent le caractère, en l'appelant théologie mystique. Il suffit de constater qu'elle est une connaissance *sui generis* de Dieu et des choses de Dieu, pour donner à la question qu'il s'agit présentement de résoudre, une signification précise.

Les rapports de l'ascèse et de la mystique, dans ce nouveau contexte, se renversent. Si haute, en effet, que soit la théologie mystique, elle garde de ses origines quelque chose de secret, de particulier, d'incommunicable, qui l'empêche de prendre le pas sur la théologie authentique, dont la sainte Église dirige l'enseignement public. Dieu d'ailleurs a clairement montré que c'est sur la Révélation, dont la tradition catholique garde le dépôt et non pas sur des révélations privées, que doit s'édifier notre foi. Et quand, au cours des siècles, « *pneumatiques*, *spirituels*, *parfaits* », disciples de la Gnose, bégards ou fraticelles, tentèrent de subordonner l'enseignement de l'Église à *leurs* propres connaissances, la déviation mystique, dont leurs erreurs marquent les étapes, fut bien caractérisée par l'orthodoxie, qui l'appela l'illuminisme.

Combattu de tout temps par les représentants autorisés de

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. I, a. VI, ad 3.

la science et de la sainteté, au nom de la raison et de la foi, l'illuminisme n'a pas cessé d'exercer sur certaines âmes une singulière puissance de séduction. L'histoire de la spiritualité nous montre ses victimes, avides d'émotion et de merveilleux, s'égarant dans les rêves d'une imagination déséquilibrée et confondant leur quiétude paresseuse avec l'idéal mystique de la perfection chrétienne.

Quand, par contre, la théologie mystique reste ce que l'ont définie, plus haut, les maîtres de la tradition catholique, quand elle est vraiment le fruit mûr de ce don de sagesse, qui fait goûter Dieu, il est évident qu'elle ne peut pas ne pas ajouter aux connaissances laborieuses, acquises par l'effort humain de la dialectique, une saveur, une pénétration, un sentiment de réalité, une connaissance expérimentale, sympathique, saturante, johannique, dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ainsi se peut, parfois au moins, enrichir la spéculation doctrinale elle-même.

Telle est sans doute la raison pour laquelle, saint Bonaventure appelle sagesse la vraie théologie : « Ipsa etiam est sapientia perfecta, quae incipit a causa perfecta summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica : et transit per eam, ut est remedium peccatorum ; et reducit in eam ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum, et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum » (1).

* * *

Au cours de l'étude qui précède sur l'objet propre de la théologie spirituelle et sur les rapports de l'ascèse et de la

(1) SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, pars I, cap. 1. — et dans le IV *Sent.*, l. III, dist. 34, le saint Docteur fait cette observation : « *Cognitio experimentalis de divinis amplificat cognitionem speculativam de divina veritate* »

mystique dans la doctrine sacrée, nous n'avons certes pas eu la prétention de résoudre tous les problèmes soulevés. Du moins avons-nous eu le souci de n'être que l'écho de la tradition. Si les auteurs spirituels, qui furent cités, paraissent appartenir et appartiennent de fait à des familles religieuses diverses, ce n'est point un vain goût d'éclectisme qui se complut à étaler leurs témoignages.

Ceux-ci ont été apportés — et d'autres pourraient encore venir les confirmer — parce que nous sommes convaincu qu'il serait, à l'heure actuelle, singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles, si s'accréditait l'opinion, d'après laquelle il y aurait dans l'Église deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne.

L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec pareil dualisme.

Nonobstant les nuances diverses de la pensée ou de la formule, et en dépit de ce que l'on pourrait appeler les spécialités de la vertu, dont les saints et leurs familles spirituelles prolongent de siècle en siècle l'émouvante leçon, il y a, croyons-nous, dans tous ceux qui vivent la vraie spiritualité et en professent la vraie théologie, une âme commune s'inspirant des mêmes principes, tendant à la même fin et vivant du même esprit, « *de cet Esprit qui vient de Dieu, et que nous avons reçu afin que nous sachions ce dont par Dieu nous avons été gratifiés* (1) ».

ALBERT VALENSIN, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

(1) I Cor. II. 12.