

R. P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE

LES FONDEMENTS
DE LA VIE SPIRITUELLE

PREMIÈRE PARTIE DE

« LES TROIS ÂGES DE LA VIE INTÉRIEURE, PRÉLUDE DE CELLE DU CIEL »

PRÉSENTATION

Les trois âges de la vie intérieure sont le maître ouvrage du R. P. Réginald Garrigou-Lagrange, celui où il apparaît vraiment comme l'un des plus grands théologiens de la tradition thomiste. C'est la transcription du cours de théologie mystique que celui-ci donnait à Rome, et dont la renommée était grande et l'audience très large.

Ce livre est la reprise, la synthèse, de deux de ses ouvrages antérieurs : *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* et *Perfection chrétienne et contemplation*. Ces deux livres étaient *militants* : ils visaient à remettre en honneur la grande tradition mystique de l'Église, selon laquelle la vie mystique – vie où les dons du Saint-Esprit sont devenus prépondérants – est le développement normal (même s'il est malheureusement rare) de la grâce baptismale et commence à la purification passive des sens. Le Père Garrigou-Lagrange insiste pour qu'on distingue la vie mystique des phénomènes extraordinaires (visions etc.) qui sont d'un ordre inférieur, nullement contenus dans la grâce baptismale, nullement constitutifs de la sanctification.

Il eut gain de cause dans une très large mesure, et il a beaucoup contribué à unifier les points de vue sur la vie mystique autour de la lumière de saint Thomas d'Aquin et l'expérience de saint Jean de La Croix.

Ce militantisme du P. Garrigou-Lagrange affleure çà et là dans *Les trois âges de la vie intérieure*, mais l'ouvrage est surtout un magistral exposé de la vie chrétienne, de sa nature, de ses exigences, de ses étapes et de ses épreuves. Sa lecture est un très puissant roboratif moral et spirituel.

PLAN GÉNÉRAL DE L'OUVRAGE

I. *Les sources de la vie intérieure et sa fin.*

De la vie de la grâce, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, de l'influence sur nous du Christ médiateur et de Marie médiatrice. De la perfection chrétienne à laquelle la vie intérieure est ordonnée et de l'obligation d'y tendre, chacun selon sa condition.

II. *La pacification de l'âme des commençants.*

L'éloignement des obstacles, la lutte contre le péché et ses suites, contre le défaut dominant ; la purification active des sens, de la mémoire, de la volonté, de l'intelligence. — De l'usage des sacrements pour la purification de l'âme. — L'oraison des commençants. La seconde conversion ou purification passive des sens, pour entrer dans la voie illuminative, des progressants.

III. *Le progrès de l'âme sous la lumière du Saint-Esprit.*

De l'âge spirituel des progressants. Du progrès des vertus théologiques et morales. Des dons du Saint-Esprit chez les progressants. — De l'illumination progressive de l'âme par le sacrifice de la messe et la sainte communion. — De l'oraison contemplative des progressants. Questions relatives à la contemplation infuse : sa nature, ses degrés ; l'appel à la contemplation ; direction des âmes sous ce rapport.

IV. *De l'union à Dieu des âmes parfaites.*

L'entrée dans cette voie par la purification passive de l'esprit. — L'âge spirituel des parfaits. L'héroïcité des vertus théologiques et des vertus morales. — La vie apostolique parfaite et la contemplation infuse. La vie réparatrice. — L'union transformante. — La perfection de l'amour dans ses rapports avec la contemplation infuse, avec les fiançailles spirituelles et le mariage spirituel.

V. Des grâces extraordinaires.

Les grâces *gratis datae*. En quoi elles diffèrent, selon saint Thomas, des sept dons du Saint-Esprit. — Application de cette doctrine aux grâces extraordinaires selon saint Jean de la Croix. Les révélations divines, les visions, les paroles intérieures, la stigmatisation et l'extase.

Conclusion.

Réponse au problème : la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte est-elle une grâce de soi extraordinaire, ou se trouve-t-elle dans la voie normale de la sainteté ? Est-elle le prélude normal de la vie éternelle, de la vision béatifique, à laquelle toutes les âmes sont appelées ?

*
* *

On ne trouvera ici que la première partie de l'ouvrage que le P. Garrigou-Lagrange intitule : LES SOURCES DE LA VIE INTÉRIEURE ET SA FIN. Cette partie est en fait un *tout* qui expose lumineusement les fondements et la finalité de la vie spirituelle, les divers éléments qui concourent à son accroissement, les grands axes de son développement, les écueils qui risquent de la faire trébucher, les illusions dont il faut la garder.

Nous avons légèrement « allégé » le texte par quelques coupures et par l'omission de beaucoup de notes : nous avons ainsi procédé, soit parce qu'il s'agissait de simples références, soit parce que ce qui a été omis était l'expression du militantisme que nous avons mentionné plus haut. En effet, notre but n'est pas de publier un traité « en forme » mais simplement de procurer une *lectio divina*, une lecture qui élève l'âme et, tout en l'instruisant, amorce l'oraison. Par ailleurs, les références à la sainte Écriture ont toutes été conservées et placées dans le texte [entre crochets].

Cela dit, le texte que l'on trouvera dans ces pages est tout entier l'œuvre du Père Garrigou-Lagrange, et l'exacte expression de son enseignement.

PROLOGUE

Comme la vie intérieure est une forme de plus en plus consciente de la vie de la grâce en toute âme généreuse, nous parlerons d'abord de *la vie de la grâce* pour en bien voir le prix. Nous verrons ensuite ce qu'est *l'organisme spirituel* des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, qui dérivent de la grâce sanctifiante en toute âme juste. Nous serons ainsi conduits à parler de *l'habitation de la Trinité* dans l'âme des justes, et aussi de *l'influence constante* qu'exercent sur elle *Notre-Seigneur Jésus-Christ*, médiateur universel, et *Marie*, médiatrice de toutes les grâces.

Telles sont les sources de la vie intérieure ; elles sont fort élevées, comme la source des fleuves se trouve sur les plus hautes montagnes. Et c'est parce qu'elle descend de très haut que notre vie intérieure peut remonter jusqu'à Dieu et nous conduire à une union très intime avec Lui.

Dans cette première partie, après avoir parlé des sources de la vie intérieure, nous traiterons de sa fin, c'est-à-dire *de la perfection chrétienne* à laquelle elle est ordonnée, et de l'obligation d'y tendre, chacun selon sa condition. En toutes choses, il faut d'abord considérer la fin, car elle est première dans l'ordre d'intention, bien qu'elle soit dernière dans l'ordre d'exécution. C'est elle qu'on veut d'abord, bien qu'on ne l'obtienne qu'en dernier lieu. C'est pourquoi Notre-Seigneur a commencé sa prédication en parlant des béatitudes, et c'est pourquoi aussi la théologie morale commence par le traité de la fin dernière à laquelle doivent être ordonnés tous nos actes.

CHAPITRE PREMIER

LA VIE DE LA GRÂCE, VIE ÉTERNELLE COMMENCÉE

La vie intérieure du chrétien suppose *l'état de grâce*, qui est contraire à l'état de péché mortel. Et dans le plan actuel de la Providence, toute âme est soit en état de grâce soit en état de péché mortel; en d'autres termes, elle est soit tournée vers Dieu, fin dernière surnaturelle, soit détournée de Lui. Nul homme ne se trouve dans un état purement naturel, car tous sont appelés à la fin surnaturelle, qui consiste dans la vision immédiate de Dieu et l'amour qui en résulte. C'est à ce but suprême que fut ordonnée l'humanité dès le jour de la création, et, après la chute, c'est vers cette fin que nous conduit le Sauveur, qui s'est offert en victime pour le salut de tous les hommes.

Il ne suffit pas sans doute, pour avoir une vraie vie intérieure, d'être en état de grâce, comme l'est un enfant après le baptême, ou tout pénitent après l'absolution de ses fautes. La vie intérieure demande, en outre, une lutte contre tout ce qui nous porte à retomber dans le péché, et une sérieuse tendance de l'âme vers Dieu. Mais si nous avons une profonde connaissance de l'état de grâce, nous verrions qu'il n'est pas seulement le principe d'une vraie vie intérieure très sainte, mais qu'il est le germe de la vie éternelle. Il importe d'y insister dès le début, en rappelant la parole de saint Thomas : « *Bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi* : le moindre degré de grâce sanctifiante vaut plus que le bien naturel de tout l'univers »; car la grâce est le germe de l'éternelle vie, incomparablement supérieure à la vie naturelle de notre âme ou à celle des anges.

C'est là ce qui peut nous montrer le plus *le prix de la grâce sanctifiante*, que nous avons reçue au baptême, et que nous rend l'absolution, si nous avons eu le malheur de la perdre¹.

On ne peut connaître la valeur d'un germe que si l'on connaît d'une certaine manière ce qui doit provenir de lui. Pour savoir, par exemple, dans l'ordre de la nature, le prix du germe contenu dans un gland, il faut avoir vu un chêne pleinement développé. Dans l'ordre humain, pour savoir la valeur de l'âme raisonnable qui sommeille encore en un petit enfant, il faut savoir ce que peut normalement l'âme humaine dans un homme arrivé à son plein développement. De même, nous ne pouvons connaître le prix de la grâce sanctifiante, qui est dans l'âme d'un petit baptisé et en tous les justes, que si nous avons considéré, au moins de façon imparfaite, ce que sera le plein développement de cette grâce dans la vie de l'éternité. Et il convient de le voir à la lumière même des paroles du Sauveur. Elles sont « esprit et vie », et gardent plus de saveur que tout commentaire. Le langage de l'Évangile, le style de Notre-Seigneur nous portent plus immédiatement à la contemplation que le langage technique de la théologie la plus sûre et la plus élevée. Rien d'aussi salutaire que de respirer l'air très pur de ces hauteurs, d'où descendent les eaux vives du fleuve de la doctrine chrétienne.

*

* *

¹ Il importe, au début d'un traité de la vie intérieure, de se faire une haute idée de la *grâce sanctifiante* dont le protestantisme, à la suite de plusieurs nominalistes du seizième siècle, a perdu la notion. Pour Luther, l'homme est justifié non pas par une *vie nouvelle infuse*, mais par *l'imputation extérieure des mérites du Christ*, de sorte qu'il n'est pas intérieurement changé et qu'il n'est pas nécessaire pour son salut qu'il observe le précepte de l'amour de Dieu par-dessus tout. C'est la méconnaissance radicale de la vie intérieure dont parle l'Évangile. Cette lamentable doctrine fut préparée par celle des nominalistes, qui disaient que la grâce est un don qui n'est *pas essentiellement surnaturel*, mais qui donne *moralement droit* à la vie éternelle, comme un papier-monnaie, tout en étant que du papier, donne droit, par suite d'une institution légale à recevoir de l'argent. C'était la négation de la vie essentiellement surnaturelle; c'était méconnaître l'essence même de la grâce et des vertus théologiques.

La vie éternelle promise par le Sauveur aux hommes de bonne volonté

L'expression «vie éternelle» est rare dans l'Ancien Testament, où la récompense des justes après la mort est souvent présentée de façon symbolique, sous la figure, par exemple, de la terre promise.

Cela se comprend d'autant mieux que les justes de l'Ancien Testament, après la mort, devaient attendre que la Passion du Sauveur et le sacrifice de la Croix soient accomplis pour voir s'ouvrir les portes du ciel. Tout, dans l'Ancien Testament, était ordonné d'abord à la venue du Sauveur promis.

Dans la prédication de Jésus, tout est ordonné immédiatement à la *vie éternelle*. Et si nous sommes attentifs à ses paroles, nous verrons combien cette vie de l'éternité diffère de la *vie future* dont parlaient les meilleurs des philosophes, comme Platon. La vie future, dont ils parlaient, était à leurs yeux d'ordre naturel, et ils l'affirmaient comme «un beau risque à courir», sans en avoir une absolue certitude. Le Sauveur, lui, parle avec l'assurance la plus absolue non pas seulement d'une vie future, mais de la vie éternelle supérieure au passé, au présent et au futur, vie toute surnaturelle, mesurée comme la vie intime de Dieu, dont elle est la participation, par l'unique instant de l'immobile éternité.

Jésus nous dit que la voie est étroite qui conduit à la vie éternelle [Matth. VII, 14], que pour l'obtenir il faut se détourner du péché, observer les commandements de Dieu [Matth. XIX, 17]. Il dit à plusieurs reprises, dans le quatrième Évangile: «Celui qui croit en moi a la vie éternelle» [Jo. V, 24; VI, 40, 47, 55], c'est-à-dire: celui qui croit en moi, Fils de Dieu, d'une foi vive, unie à la charité, à la pratique des préceptes, celui-là a la vie éternelle commencée. C'est ce que Jésus affirme aussi dans les huit béatitudes, dès qu'il commence à prêcher [Matth. V, 3-12]: «Bienheureux les pauvres en esprit, car *le royaume des cieux est à eux*; ... bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car *ils seront rassasiés*; bienheureux les cœurs purs, car *ils verront Dieu*.» Qu'est-ce donc que la vie éternelle, sinon ce rassasiement, cette vision de Dieu dans son royaume. En particulier à ceux qui souffrent persécution pour la justice, il est dit: «Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car *votre récompense est grande dans les cieux*.» Plus clairement encore, avant la Passion, Jésus dit, comme il est rapporté en saint Jean [XVII, 3]: «Père, l'heure est venue de glorifier votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie, puisque vous lui avez donné autorité sur toute chair, afin qu'à *tous ceux que vous lui avez donnés, il donne la vie éternelle. Or, la vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ*.»

Saint Jean l'évangéliste nous explique lui-même ces paroles du Sauveur, lorsqu'il écrit: «Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, *nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est*» [I Jo. III, 2]. Nous le verrons tel qu'il est, et non plus seulement par le reflet de ses perfections dans les créatures, dans la nature sensible ou dans l'âme des saints, qui transparait dans leurs paroles et dans leurs actes; nous le verrons *immédiatement* tel qu'il est en lui-même.

Saint Paul ajoute: «Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une façon obscure, mais alors *nous le verrons face à face*; aujourd'hui je connais en partie, mais *alors je le connaîtrai comme je suis connu*» [I Cor. XIII, 12].

Remarquons-le, saint Paul ne dit pas: je le connaîtrai comme je me connais moi-même, comme je connais l'intérieur de ma conscience. Cet intérieur de mon âme, je le connais certes mieux que les autres hommes; mais il garde pour moi des secrets, je ne puis mesurer toute la gravité de mes fautes, directement ou indirectement volontaires. Dieu seul me connaît à fond; les secrets de mon cœur ne sont parfaitement à découvert que sous son regard.

Or, dit saint Paul, alors *je le connaîtrai comme je suis connu par lui*. De même que Dieu connaît l'essence de mon âme et ma vie intime sans intermédiaire, ainsi je le verrai sans l'intermédiaire d'aucune créature, et même, ajoute la théologie, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée. *Nulle idée créée*, en effet, ne peut représenter *tel qu'il est en soi* le pur éclair intellectuel éternellement subsistant qu'est Dieu et sa vérité infinie. Toute idée créée est finie, elle est un concept de telle ou telle perfection de Dieu, de son être, de sa vérité ou de sa bonté, de sa sagesse ou de son amour, de sa miséricorde ou de sa justice. Mais *ces divers concepts* des perfections divines sont incapables de nous faire connaître telle qu'elle est en soi l'essence divine, *souverainement simple, la Dèité* ou la vie intime de Dieu. Ces *concepts multiples* sont à la vie intime de Dieu, à la *simplicité divine*, un peu ce que sont les sept couleurs de l'arc-en-ciel à la lumière blanche dont elles procèdent. Nous sommes ici-bas comme des hommes qui n'auraient jamais vu que les sept couleurs et qui désireraient voir la pure lumière, qui est leur source éminente. Et tant que nous n'avons pas vu la *Dèité* telle qu'elle est en soi, nous ne parvenons pas à voir l'intime conciliation des perfections divines, en particulier de l'infinie Miséricorde et de l'infinie Justice. Nos idées créées des attributs divins sont comme de petits carrés de mosaïques qui durcissent un peu la physionomie spirituelle de Dieu. Quand nous pensons à sa justice, elle peut nous paraître trop rigide, et quand nous pensons aux préférences gratuites de sa miséricorde, elles peuvent nous paraître arbitraires. À la réflexion, nous nous disons : mais *en Dieu, justice et miséricorde sont fondues, il n'y a aucune distinction réelle entre elles*. C'est vrai, nous l'affirmons avec certitude, mais nous ne voyons pas encore *l'intime harmonie* de ces divines perfections. Pour la voir, il faudrait voir immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, l'essence divine telle qu'elle est en soi.

Cette vision constituera la vie éternelle. Nul ne peut exprimer quelle joie et quel amour en résulteront en nous : amour de Dieu si fort, si absolu, que rien ne pourra désormais, non seulement le détruire, mais l'amoindrir ; amour par lequel nous nous réjouissons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux ; nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de la manifestation de sa bonté. Nous serons entrés dans sa béatitude à Lui, selon l'expression même du Sauveur : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, parce que tu as été fidèle en peu de chose, je t'établirai sur beaucoup : *entre dans la joie de ton maître, intra in gaudium Domini tui* » [Matth. xxv, 21, 23]. Nous verrons Dieu comme il se voit *immédiatement* lui-même, sans pourtant épuiser la profondeur de son être, de son amour et de sa puissance, et nous l'aimerons comme il s'aime.

Nous verrons aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur.

Telle est essentiellement la béatitude éternelle, sans parler de la joie accidentelle que nous éprouverons à voir et à aimer la Vierge Marie et tous les saints, plus particulièrement les âmes que nous aurons connues pendant notre voyage sur la terre.

*

* *

Le germe de la vie éternelle en nous

La vision immédiate de Dieu, dont nous venons de parler, dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée, angélique ou humaine. Naturellement, une intelligence créée peut bien connaître Dieu par le reflet de ses perfections dans l'ordre créé, angélique ou humain, mais elle ne peut pas le voir immédiatement en Lui-même comme Il se voit. *Si une intelligence créée pouvait voir Dieu immédiatement par ses seules forces naturelles, elle aurait le même objet formel que l'intelligence divine*, elle serait dès lors de même *nature* que Dieu, ce serait la confusion panthéistique d'une nature créée et de la nature divine.

Dès lors une intelligence créée ne peut être élevée à la vision immédiate de l'essence divine que par un secours gratuit, par *une grâce de Dieu*. Cette grâce est dans l'ange et en nous un peu comme la greffe, qui transforme un arbuste sauvage pour lui permettre de porter de bons fruits.

L'ange et l'âme humaine ne deviennent capables d'une connaissance surnaturelle de Dieu et d'un amour surnaturel que s'ils ont reçu cette greffe divine qu'est la *grâce habituelle* ou sanctifiante, qui est une *participation de la nature divine* ou de la vie intime de Dieu. Seule cette grâce, reçue dans l'essence de notre âme comme un don gratuit, peut la rendre radicalement capable *d'opérations proprement divines*, capable de voir Dieu immédiatement comme il se voit, et de l'aimer comme il s'aime.

En d'autres termes, la *déification* de l'intelligence, et celle de la volonté, suppose la *déification de l'âme même* (en son essence), dont dérivent ces facultés.

Cette grâce, lorsqu'elle est consommée et inamissible, s'appelle *la gloire*, et d'elle procèdent, dans l'intelligence des bienheureux au ciel, *la lumière surnaturelle* qui leur donne la force de voir Dieu et dans la volonté *la charité infuse* qui le leur fait aimer sans qu'ils puissent désormais se détourner de lui.

Or, par le baptême, nous avons déjà reçu le germe de la vie éternelle, car, par lui, nous avons reçu la grâce sanctifiante qui est le principe radical de cette vie, et, avec la grâce sanctifiante, nous avons reçu la charité infuse qui doit durer éternellement. N'est-ce pas là ce que disait le Sauveur à la Samaritaine, comme il est rapporté en saint Jean [IV, 5-26] : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, toi-même lui en aurais fait la demande et *il t'aurait donné de l'eau vive...* Quiconque boit de l'eau de ce puits de Jacob aura encore soif : mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif ; au contraire, *l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle.* » Il s'agit de la vie du ciel, et de l'union intime qui y dispose.

« Celui, dit saint Thomas, qui boira de l'eau vive de la grâce donnée par le Sauveur n'en désirera plus une autre, mais il désirera la recevoir plus abondamment... De plus, tandis que l'eau matérielle descend, l'eau spirituelle de la grâce s'élève. C'est une eau vive, toujours unie à sa source (éminente) et qui jaillit jusqu'à la vie éternelle qu'elle nous fait mériter. » Cette eau vive vient de Dieu, et c'est pourquoi elle peut remonter jusqu'à Lui.

De même, dans le temple de Jérusalem, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus debout dit à haute voix : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine* » [Jo. VII, 37]. Celui qui boit spirituellement en croyant au Sauveur, celui-là puise à la source d'eau vive et il peut y puiser non seulement pour lui-même, mais pour les autres âmes à sauver. À plusieurs reprises, nous l'avons déjà noté, Jésus répète : « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle.* » Non seulement il l'aura plus tard, mais, en un sens, il l'a déjà, car la vie de la grâce est la vie éternelle commencée.

C'est, en effet, la même vie en son fond, comme le germe qui est dans un gland a la même vie que le chêne développé, comme l'âme spirituelle du petit enfant est la même qui, un jour, s'épanouira dans l'homme fait. *Au fond, c'est la même vie divine*, qui est en germe dans le chrétien ici-bas, et qui est pleinement épanouie dans les saints au ciel, qui sont les vrais vivants de la vie de l'éternité. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit aussi : « *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour* » [Jo. VI, 55]. « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car, voyez, *le royaume de Dieu est au milieu de vous* », ou « *au-dedans de vous* » [Luc. XVII, 20]. Il est là caché, comme le grain de sénevé, comme le ferment qui fera lever toute la pâte, comme le trésor enfoui dans un champ.

Et comment connaissons-nous que nous avons déjà reçu cette vie qui doit durer toujours ? Saint Jean nous l'explique longuement : « *Nous savons*, dit l'Apôtre, *que nous avons passé de la mort à la vie, si nous aimons nos frères*. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez que l'homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui » [I Jo. III, 14]. — « *Je vous ai écrit ces choses pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu* » [I Jo. v, 13]. Jésus avait dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque gardera ma parole *ne verra jamais la mort* » [Jo. VIII, 51].

Et, de fait, comme le dit la liturgie dans la préface de la messe des défunts : « *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur non tollitur*. — Pour vos fidèles, Seigneur, la vie est changée, non pas perdue » ; au contraire, elle s'épanouit pleinement au ciel.

En réalité, la vie de la grâce est dès ici-bas le germe de la gloire ; *gratia est semen gloriae*, dit toute la tradition. Saint Thomas aime aussi à dire : « *Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis* » : la grâce sanctifiante n'est rien d'autre qu'un certain commencement de la gloire céleste en nous. Bossuet s'exprime souvent dans les mêmes termes.

C'est pourquoi saint Thomas aime à dire : « *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*. » Le moindre degré de grâce sanctifiante contenu dans l'âme d'un petit enfant après son baptême est quelque chose de plus précieux que le bien naturel de tout l'univers, y compris toutes les natures angéliques prises ensemble ; car le moindre degré de grâce sanctifiante est d'un ordre immensément supérieur, de l'ordre de la *vie intime de Dieu*, supérieure à tous les miracles et à tous les signes extérieurs de la révélation divine.

C'est la même vie surnaturelle, la même grâce sanctifiante, qui est dans le juste ici-bas et dans les saints du ciel, c'est aussi la même charité infuse, avec deux différences. Ici-bas nous connaissons Dieu, non pas dans la clarté de la vision, mais dans *l'obscurité* de la foi infuse ; et, de plus, bien que nous espérons le posséder d'une façon inamissible, ici-bas nous pouvons *le perdre* par notre faute.

Mais, malgré ces deux différences, relatives à la foi et à l'espérance, c'est la même vie, parce que c'est la même grâce sanctifiante et la même charité ; elles doivent durer éternellement. C'est bien ce que Jésus disait à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu, c'est toi qui m'aurais demandé à boire... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif, au contraire, *l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle* » [Jo. IV, 10-14]. C'est à la lumière de ce principe qu'il faut juger de ce que doit être notre vie intérieure, et de ce que doit être ici-bas son plein développement normal pour être le digne prélude de la vie de l'éternité. Si la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons sont *de soi* ordonnés à la vie éternelle, ne le sont-ils pas aussi à l'union mystique ? Celle-ci n'est-elle pas, chez les âmes vraiment et pleinement généreuses, *le prélude normal* de la vie de l'éternité ?

*
* *

Une conséquence importante

Il suit, dès maintenant, de ce que nous venons de dire au moins une présomption sur le caractère *non extraordinaire* de la contemplation infuse des mystères de la foi et de l'union à Dieu qui en résulte. Cette présomption se confirmera de plus en plus dans la suite et deviendra une certitude.

La grâce sanctifiante et la charité, qui nous unissent à Dieu en sa vie intime, sont, en effet, très supérieures aux *grâces gratis datae et extraordinaires*, comme la prophétie et le don des langues, qui sont seulement des *signes* de l'intervention divine et qui par elles-mêmes ne nous unissent pas

intimement à Dieu. Saint Paul l'affirme très nettement [I Cor. XII, 28 ; XIII, 1] et saint Thomas l'explique fort bien.

Or, c'est de la grâce sanctifiante, dite « grâce des vertus et des dons », reçue par tous au baptême, et non point des *grâces gratis datae* et *extraordinaires*, que procède, nous le verrons, la contemplation infuse, acte de la foi infuse, éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Ceci, les théologiens l'accordent généralement. Il y a donc dès maintenant une sérieuse présomption que la contemplation infuse et l'union à Dieu qui en résulte *ne sont pas de soi extraordinaires*, comme la prophétie ou le don des langues, et, si elles ne sont pas de soi extraordinaires, ne se trouvent-elles pas dans la voie normale de la sainteté ?

Une seconde raison est plus frappante encore et dérive immédiatement de ce que nous venons de dire : La grâce sanctifiante, étant par sa nature même ordonnée à la vie éternelle, est aussi *ordonnée de soi*, d'une façon *normale*, à la *disposition prochaine parfaite à recevoir aussitôt la lumière de gloire*.

Or, cette disposition prochaine est la charité parfaite avec le *vif désir de la vision béatifique*, vif désir qui ne se trouve ordinairement que dans l'union à Dieu qui résulte de la contemplation infuse des mystères du salut.

Cette contemplation n'est donc pas de soi *extraordinaire* comme la prophétie, mais quelque chose *d'éminent* qui déjà paraît bien être dans la *voie normale* de la sainteté, bien qu'elle soit relativement rare comme la haute perfection.

Il faut même ajouter que l'ardent désir de la vision béatifique ne se trouve selon sa pleine perfection que dans l'union transformante, ou l'union mystique supérieure, qui dès lors ne paraît pas être *en dehors* de la voie normale de la sainteté. Pour saisir le sens et la portée de cette raison, remarquons que s'il est un bien que le chrétien doit vivement désirer, c'est Dieu même vu face à face et aimé par-dessus tout, sans plus aucune possibilité de péché. Il est clair qu'il doit y avoir *proportion entre l'intensité du désir et le prix du bien désiré*, or ici ce prix est infini. Nous devrions être tous des « pèlerins de l'Absolu », *quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino* [II Cor. v, 6].

*

* *

Enfin, comme la grâce sanctifiante est de soi ordonnée à la vie éternelle, elle l'est aussi à une *disposition prochaine à recevoir la lumière de gloire sitôt après la mort*, sans passer par le purgatoire. Car le purgatoire est une *peine* qui suppose une faute, qui aurait pu être évitée, et une insuffisante satisfaction, qui aurait pu être complète, si nous avions mieux accepté les peines de la vie présente. Il est certain, en effet, que nul ne sera retenu au purgatoire que pour des fautes qu'il aurait pu éviter ou pour la négligence à les réparer. *Normalement*, il faudrait *faire son purgatoire* en cette vie, – *en méritant*, en grandissant dans l'amour, au lieu de le faire après la mort, *sans mériter*.

Or, la disposition prochaine à recevoir la lumière de gloire *sitôt après la mort* suppose une vraie purification, analogue à celle qui se trouve dans les âmes qui vont sortir du purgatoire, et qui ont un ardent désir de la vision béatifique. Cet ardent désir n'existe ordinairement en cette vie que dans l'union à Dieu qui résulte de la contemplation infuse des mystères du salut. Celle-ci, dès lors, paraît bien dès maintenant ne pas être une grâce extraordinaire, mais une grâce éminente dans la voie normale de la sainteté.

Le vif désir de Dieu, souverain Bien, qui est la disposition prochaine normale à la vision béatifique a été admirablement exprimé par saint Paul [II Cor. IV, 16 ; V, 1] : « Alors que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour... Aussi gémissons-nous dans cette tente, dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre

demeure céleste... Et celui qui nous a formés pour cela, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit. »

Il est clair que, pour traiter comme il convient les questions de la théologie ascétique et mystique, il ne faut pas perdre de vue ces hauteurs, telles que nous les fait connaître la Sainte Écriture expliquée par la théologie des grands Maîtres. S'il est un domaine où il faut considérer les hommes, non pas seulement *tels qu'ils sont*, mais *tels qu'ils doivent être*, c'est évidemment celui de la spiritualité. On doit pouvoir, au-dessus des conventions humaines, y respirer librement l'air des hauteurs. Bienheureuses les âmes éprouvées, qui, comme saint Paul de la Croix, ne trouvent plus l'air respirable que du côté de Dieu et qui aspirent très fortement vers Lui.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA VIE INTÉRIEURE ET LA CONVERSATION INTIME AVEC DIEU

Nostra conversatio in caelis est
Notre conversation est dans le ciel
[Phil. III, 20].

La vie intérieure, disions-nous, suppose l'état de grâce, qui est le germe de la vie de l'éternité. Cependant l'état de grâce, qui existe chez tout enfant après son baptême et chez tout pénitent qui a reçu l'absolution de ses fautes, ne suffit pas à constituer ce que l'on appelle d'habitude la vie intérieure du chrétien. Il faut, en outre, une lutte contre ce qui ferait retomber dans le péché et une sérieuse tendance de l'âme vers Dieu.

À ce point de vue, pour faire entendre ce que doit être la vie intérieure, il convient de la comparer avec la conversation intime que chacun de nous a avec soi-même. Sous l'influence de la grâce, si l'on est fidèle, cette conversation intime tend à s'élever, à se transformer et à devenir une conversation avec Dieu. C'est là une remarque élémentaire ; mais les vérités les plus vitales et les plus profondes sont des vérités élémentaires auxquelles on a longtemps pensé, dont on a vécu, et qui finissent par devenir objet de contemplation presque continuelle.

Considérons successivement ces deux formes de la conversation intime, l'une humaine, l'autre de plus en plus divine ou surnaturelle.

*
* *

La conversation de chacun avec soi-même

Dès que l'homme cesse de s'occuper extérieurement, de parler avec ses semblables, dès qu'il se trouve seul, même dans le bruit des rues d'une grande ville, il commence à s'entretenir avec lui-même. S'il est jeune, il pense souvent à son avenir ; s'il est vieux, il pense au passé, et son expérience heureuse ou malheureuse de la vie le fait d'habitude juger très différemment des personnes et des événements.

Si l'homme reste foncièrement égoïste, sa conversation intime avec lui-même est inspirée par la sensualité ou par l'orgueil ; il s'entretient de l'objet de sa cupidité, de son envie, et comme il trouve ainsi en lui-même la tristesse, la mort, il cherche à se fuir lui-même, à s'extérioriser, à se divertir pour oublier le vide et le néant de sa vie.

Il y a dans cette conversation intime de l'égoïste avec lui-même une certaine connaissance très inférieure de soi, et un amour non moins inférieur de soi.

Il connaît surtout la partie sensitive de son âme, celle qui est commune à l'homme et à l'animal ; il a ainsi des joies sensibles, des tristesses sensibles, suivant qu'il fait beau temps ou mauvais temps, qu'il gagne de l'argent ou qu'il en perd ; il a des désirs et des aversions du même ordre, et, lorsqu'il est contrarié, des impatiences et des colères, inspirées par l'amour désordonné de soi-même.

Mais l'égoïste connaît fort peu *la partie spirituelle de son âme*, celle qui est commune à l'ange et à l'homme. Même s'il croit à la spiritualité de l'âme et des facultés supérieures, intelligence et volonté, il ne vit pas dans cet ordre spirituel. Il ne connaît pour ainsi dire pas expérimentalement cette partie supérieure de lui-même, et il ne l'aime pas assez. S'il la connaissait, il y trouverait *l'image de Dieu* et il commencerait à s'aimer, non pas de façon égoïste, pour soi-même, mais pour Dieu. Presque toujours, ses pensées retombent sur ce qu'il y a d'inférieur en lui, et s'il fait souvent

preuve d'intelligence, d'une grande habileté qui va jusqu'à la ruse et à l'astuce, l'intelligence en lui, au lieu de s'élever, s'incline toujours vers ce qui est inférieur à elle. Elle est faite pour contempler Dieu, vérité suprême, et elle s'attarde souvent dans l'erreur, en s'obstinant parfois à la défendre par tous les moyens. Si la vie n'est pas à la hauteur de la pensée, a-t-on dit, la pensée finit par descendre au niveau de la vie. Tout s'abaisse, et les hautes convictions qu'on pouvait avoir s'affaiblissent de plus en plus.

La conversation intime de l'égoïste avec lui-même va ainsi à la mort et n'est donc pas une vie intérieure. Son amour de soi le porte à vouloir se faire centre de tout, à ramener tout à soi, les personnes et les choses ; et, comme cela est impossible, il arrive souvent au désenchantement et au dégoût ; il devient insupportable à lui-même et aux autres et finit par se haïr lui-même pour avoir voulu trop s'aimer ; parfois il finit par haïr la vie pour avoir trop désiré ce qu'il y a d'inférieur en elle.

*
* *

Si, sans être en état de grâce, l'homme commence à chercher le bien, sa conversation intime avec lui-même est déjà toute différente. Il s'entretient, par exemple, de ce qui est nécessaire pour vivre honnêtement et pour faire vivre les siens. Pour cela, il a parfois de grandes préoccupations, il sent sa faiblesse et le besoin de mettre sa confiance, non pas seulement en lui-même, mais en Dieu.

Cet homme, encore en état de péché mortel, peut avoir la foi chrétienne et l'espérance, qui subsistent en nous, même après la perte de la charité, tant que nous n'avons pas péché mortellement par incrédulité, désespoir ou présomption. Alors, la conversation intime que cet homme a avec lui-même est parfois éclairée par la lumière surnaturelle de la foi ; il pense quelquefois à la vie éternelle et la désire, bien que ce désir reste faible. Il est parfois porté par une inspiration spéciale à entrer dans une église pour prier.

*
* *

Si, enfin, cet homme a au moins l'attrition de ses fautes et en reçoit l'absolution, il recouvre l'état de grâce et la charité, l'amour de Dieu et du prochain. Dès lors, lorsqu'il se trouve seul, sa conversation intime avec lui-même change ; il commence à s'aimer saintement lui-même, non pour soi, mais *pour Dieu*, et à aimer les siens pour Dieu, à comprendre qu'il doit pardonner à ses ennemis et les aimer, à vouloir pour eux comme pour soi la vie éternelle. Mais souvent pourtant, la conversation intime de l'homme en état de grâce reste entachée d'égoïsme, d'amour-propre, de sensualité, d'orgueil. Ces fautes ne sont plus mortelles en lui, elles sont vénielles ; mais si elles sont répétées, elles l'inclinent à retomber dans une faute grave, c'est-à-dire à retomber dans la mort spirituelle. Alors, de nouveau, l'homme tend à *se fuir lui-même*, parce que ce qu'il trouve en lui, ce n'est plus la vie, c'est la mort, et, au lieu de faire une salutaire réflexion sur ce sujet, il arrive qu'il se rejette davantage dans la mort en se jetant dans le plaisir, dans les satisfactions de la sensualité ou de l'orgueil.

Malgré tout, aux heures d'isolement, *la conversation intime reprend*, comme pour prouver à l'homme qu'elle ne peut pas s'arrêter. Il voudrait l'interrompre, il ne le peut pas. *C'est le fond de l'âme qui a un besoin incoercible*, auquel il faudrait donner satisfaction. Mais, en réalité, Dieu seul peut y répondre, et il faudrait prendre tout à fait la voie qui mène à Lui. *L'âme a besoin de s'entretenir avec un autre qu'elle-même*. Pourquoi ? Parce qu'elle n'est pas sa propre fin dernière. Parce que sa fin est *le Dieu vivant* et qu'elle ne peut se reposer tout à fait qu'en Lui. Comme le dit saint Augustin : « *Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te* : Notre cœur est inquiet et insatisfait, Seigneur, jusqu'à ce qu'il se repose en vous. »

*
* *

La conversation intérieure avec Dieu

La vie intérieure est précisément une élévation et une transformation de la conversation intime de chacun avec soi-même, dès que celle-ci tend à devenir une conversation avec Dieu.

Saint Paul dit [I Cor. II, 11] : « *Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* »

Mais l'Esprit de Dieu manifeste progressivement aux âmes de bonne volonté ce que Dieu désire d'elles et ce qu'il veut leur donner. Puisseons-nous recevoir docilement *tout* ce que Dieu veut nous donner. Le Seigneur dit à ceux qui le cherchent : « Tu ne me chercherai pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Cette manifestation progressive de Dieu à l'âme qui le cherche ne va pas sans lutte ; il faut se dégager des liens qui sont les suites du péché, et peu à peu disparaît ce que saint Paul appelle « le vieil homme » et se forme « l'homme intérieur ».

Il écrit aux Romains [VII, 21] : « Je trouve cette loi en moi : quand je veux faire le bien, le mal est près de moi. *Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur* : mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit. »

Ce que saint Paul appelle « l'homme intérieur », c'est ce qu'il y a de principal et de plus élevé en nous : la raison éclairée par la foi et la volonté, qui doivent dominer la sensibilité, commune à l'homme et à l'animal.

Le même saint Paul dit encore : « Ne perdons pas courage ; au contraire, alors même que l'homme extérieur dépérit en nous, *l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour.* » Sa jeunesse spirituelle est constamment renouvelée, comme celle de l'aigle, par les grâces qu'il reçoit tous les jours ; si bien que le prêtre qui monte à l'autel, peut toujours dire, eût-il quatre-vingt-dix ans : « *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui lætificat juventem meam.* J'irai à l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit toujours ma jeunesse » [Ps. XLII, 4].

Saint Paul y insiste aux Colossiens [III, 9] : « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu *l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé*, atteint la connaissance parfaite. Dans ce renouvellement il n'y a plus ni Grec, ni Juif... ni barbare, ni esclave ou homme libre ; mais le Christ est tout en tous. » L'homme intérieur se renouvelle sans cesse à l'image de Dieu, qui ne vieillit pas. La vie de Dieu est au-dessus du passé, du présent et de l'avenir ; elle est mesurée par l'unique instant de l'immobile éternité. De même le Christ ressuscité ne meurt plus et il reste d'une éternelle jeunesse ; or, il nous vivifie par des grâces toujours nouvelles, pour nous assimiler à Lui.

Aux Éphésiens [III, 16], saint Paul écrit de même : « Je fléchis le genou devant (Dieu) le Père..., afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, *d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur*, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, étant *enracinés et fondés dans la charité*, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur, même *de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance*, en sorte que vous soyez *remplis de toute la plénitude de Dieu.* »

Voilà bien la vie intérieure en sa profondeur, celle qui tend constamment vers la contemplation du mystère de Dieu et s'en nourrit dans une union toujours plus intime avec Lui. Or, cela est écrit

non pas seulement à des âmes privilégiées, mais à tous les chrétiens d'Éphèse comme à ceux de Corinthe.

Et saint Paul ajoute : « *Renouvelez-vous dans votre esprit et vos pensées, et apprenez à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables... Marchez dans la charité, à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur* » [Eph. iv, 23 et v, 2].

*
* *

À la lumière de ces paroles inspirées, qui rappellent tout ce que Jésus, en prêchant les Béatitudes, nous a promis et tout ce qu'il nous a donné en mourant pour nous, nous pouvons définir la vie intérieure :

C'est une vie surnaturelle qui, par un véritable esprit d'abnégation et de prière, nous fait tendre à l'union à Dieu et nous y conduit.

Elle implique une phase où domine la purification, une autre d'illumination progressive, en vue de l'union à Dieu, comme l'enseigne toute la tradition, qui a distingué ainsi la voie purificative des commençants, la voie illuminative des progressants et la voie unitive des parfaits.

La vie intérieure devient ainsi de plus en plus une *conversation avec Dieu*, où peu à peu l'homme se dégage de l'égoïsme, de l'amour-propre, de la sensualité, de l'orgueil, et ou, par une prière fréquente, il demande au Seigneur les grâces toujours nouvelles dont il a besoin.

De la sorte, l'homme commence à connaître expérimentalement non plus seulement la partie inférieure de lui-même, mais la partie la plus élevée. Surtout il commence à connaître Dieu d'une façon vitale ; il commence à avoir l'expérience des choses de Dieu. Peu à peu *la pensée de notre propre moi*, vers lequel nous faisons tout converger, *fait place à la pensée habituelle de Dieu*. Et aussi progressivement *l'amour égoïste* de nous-mêmes et de ce qu'il y a de moins bon en nous fait place à *l'amour de Dieu et des âmes en Dieu*. La conversation intérieure change, si bien que saint Paul peut dire : « *Nostra autem conversatio in caelis est*. Notre conversation est déjà dans le ciel, qui est notre patrie véritable » [Phil. III, 20]. Saint Thomas a souvent insisté sur ce point.

La vie intérieure est donc surtout, en une âme en état de grâce, une vie d'humilité, d'abnégation, de foi, d'espérance et de charité, avec la paix que donne la subordination progressive de nos sentiments et de tous nos vouloirs à l'amour de Dieu, qui sera l'objet de notre béatitude.

Pour avoir une vie intérieure, il ne suffit donc pas de se dépenser beaucoup extérieurement dans l'apostolat ; il ne suffirait pas non plus d'avoir une grande culture théologique. Cela n'est pas non plus nécessaire. Mais un commençant généreux, qui a déjà un véritable esprit d'abnégation et de prière, a déjà une vraie vie intérieure, qui doit se développer de plus en plus.

Dans cette conversation intérieure avec Dieu, qui tend à devenir continuelle, l'âme parle par la prière, *oratio*, qui est la parole par excellence, celle qui existerait si Dieu n'avait créé qu'une seule âme ou qu'un seul ange ; cette créature douée d'intelligence et d'amour parlerait avec son Créateur. La prière est tantôt celle de demande, tantôt celle d'adoration et d'action de grâces ; toujours elle est une élévation de l'âme vers Dieu. Et Dieu répond en nous rappelant ce qui nous a été dit dans l'Évangile et qui est utile pour la sanctification du moment présent. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit : « *L'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* » [Jô. XIV, 26] ?

L'homme devient ainsi de plus en plus enfant de Dieu, il reconnaît de plus en plus que Dieu est son Père, et il devient même de plus en plus petit enfant par rapport à Lui. Il comprend ce que voulait dire Jésus à Nicodème, qu'il faut rentrer dans le sein de Dieu pour renaître spirituellement

et chaque jour plus intimement, de cette naissance spirituelle, qui est une similitude éloignée de la naissance éternelle du Verbe. Les saints suivent vraiment cette voie, et alors entre leur âme et Dieu s'établit cette conversation qui ne cesse pour ainsi dire pas. On disait ainsi que saint Dominique ne savait que parler de Dieu ou avec Dieu ; c'est ce qui lui permettait d'être toujours charitable envers les hommes, et en même temps prudent, juste et fort.

Cette conversation avec Dieu s'établit par l'influence du Christ médiateur, comme il est dit souvent dans la liturgie, en particulier dans l'hymne *Jesu dulcis memoria*, qui est vraiment une expression splendide de la vie intérieure du chrétien :

*Jesu spes pœnitentibus
Quam pius es petentibus!
Quam bonus te quærentibus!
Sed quid invenientibus!*

Ô Jésus, espoir des pénitents, que vous êtes tendre pour ceux qui vous implorent, bon pour ceux qui vous cherchent, mais que n'êtes-vous pas pour ceux qui vous trouvent !

*Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere.
Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere.*

Ni la langue ne peut dire, ni l'écriture exprimer, ce que c'est qu'aimer le Sauveur ; celui-là peut le croire qui l'a éprouvé.

Soyons de ceux qui le cherchent, et auxquels il est dit : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

CHAPITRE TROISIÈME

L'ORGANISME SPIRITUEL

Article 1. La vie naturelle et la vie surnaturelle de l'âme. — Article 2. Les vertus théologiques. — Article 3. Les vertus morales. — Article 4. Les dons du Saint-Esprit. — Article 5. La grâce actuelle, ses diverses formes et la fidélité qu'elle demande.

La vie intérieure, qui suppose l'état de grâce, consiste, nous l'avons vu, dans une généreuse tendance de l'âme vers Dieu, où peu à peu la conversation intime de chacun avec soi-même s'élève, se transforme, et devient une conversation intime de l'âme avec Dieu. C'est, disions-nous, la vie éternelle commencée dans l'obscurité de la foi, avant de s'épanouir dans la clarté de la vision inamissible.

Pour mieux saisir ce qu'est en nous ce germe de la vie éternelle, *semen gloriae*, il faut considérer que de la grâce sanctifiante dérivent en nos facultés les vertus infuses, théologiques et morales, et aussi les sept dons du Saint-Esprit : vertus et dons qui sont comme les fonctions subordonnées d'un même organisme, d'un organisme spirituel qui doit se développer jusqu'à notre entrée au ciel.

ARTICLE I

LA VIE NATURELLE ET LA VIE SURNATURELLE DE L'ÂME

Il importe de bien distinguer en notre âme ce qui est sa nature même et ce qui est un don de Dieu tout gratuit. La même distinction doit se faire pour l'ange, qui a lui aussi sa nature très inférieure, quoique toute spirituelle, au don de la grâce.

Or si nous considérons bien l'âme humaine en sa nature, nous voyons en elle deux régions fort différentes : l'une est d'ordre sensible, l'autre est d'ordre supra-sensible, intellectuel. *La partie sensitive de l'âme est celle qui est commune à l'homme et à l'animal* ; elle comporte les sens externes, les sens internes, y compris l'imagination et la mémoire sensible et aussi la sensibilité, ou appétit sensitif, d'où dérivent les diverses passions ou émotions, que nous appelons : l'amour sensible et la haine, le désir et l'aversion, la joie sensible et la tristesse, l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte, la colère. Toute cette vie sensitive existe déjà chez l'animal, que ses passions soient douces comme chez la colombe ou l'agneau, ou qu'elles soient fortes comme chez le loup et le lion.

Au-dessus de cette partie sensitive commune à l'homme et à l'animal, il y a en notre nature même *une partie intellectuelle, qui est commune à l'homme et à l'ange*, bien que dans l'ange elle soit beaucoup plus vigoureuse et plus belle. Par cette partie intellectuelle notre âme émerge au-dessus du corps ; c'est pourquoi nous disons qu'elle est *spirituelle*, qu'elle ne dépend pas intrinsèquement du corps, aussi pourra-t-elle lui survivre, après la mort.

De l'essence de l'âme en cette région élevée dérivent nos deux facultés supérieures, l'intelligence et la volonté. *L'intelligence* connaît, non pas seulement les qualités sensibles, les couleurs, les sons, mais *l'être, le réel intelligible*, des vérités nécessaires et universelles comme celle-ci : « Rien n'arrive sans une cause et, en dernière analyse, sans une cause suprême ; il faut faire le bien et éviter le mal ; fais ce que dois, advienne que pourra. » Jamais l'animal ne parviendra à la connaissance de ces principes ; même si son imagination se perfectionnait toujours, elle n'atteindra jamais l'ordre intellectuel des vérités nécessaires et universelles ; elle ne dépasse pas l'ordre des qualités sensibles, connues dans leur singularité contingente ici ou là.

L'intelligence, connaissant *le bien d'une façon universelle*, et non pas seulement le bien délectable ou utile, mais le bien honnête et raisonnable, par exemple : « plutôt mourir que trahir », il s'ensuit que *la volonté peut aimer ce bien, et le vouloir et l'accomplir*. Par là elle domine

immensément la sensibilité ou les émotions communes à l'homme et à l'animal. Par son intelligence et sa volonté, l'homme ressemble à l'ange, bien que notre intelligence, à l'opposé de l'intelligence angélique, dépende, dans la vie présente, des sens qui lui proposent les premiers objets qu'elle connaît.

*
* *

Les deux facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, peuvent se développer beaucoup, comme on le voit chez les hommes de génie et chez les hommes d'action supérieurs, mais elles pourraient se développer toujours sans jamais connaître et aimer LA VIE INTIME DE DIEU, qui est d'un autre ordre, tout surnaturel, et surnaturel aussi bien pour l'ange que pour l'homme. L'homme et l'ange peuvent bien naturellement connaître Dieu du dehors, par le reflet de ses perfections dans les créatures, mais nulle intelligence créée et créable ne peut, par ses forces naturelles, atteindre, même confusément et obscurément, *l'objet propre et formel de l'intelligence divine*. Le prétendre serait soutenir que cette intelligence créée est de même *nature* que Dieu, puisqu'elle serait spécifiée par le même objet formel. Comme le dit saint Paul [I Cor. II, 11] : « Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même *personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu.* » C'est un ordre essentiellement surnaturel.

Or la grâce sanctifiante, germe de la gloire, *semen gloriæ*, nous introduit dans cet ordre supérieur de vérité et de vie. Elle est une *vie essentiellement surnaturelle*, participation de la vie intime de Dieu, *participation de la nature divine*, puisqu'elle nous dispose dès maintenant à *voir un jour Dieu comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime*. Saint Paul nous l'a dit [I Cor. II, 9] : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, – des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même *les profondeurs de Dieu.* »

La grâce sanctifiante, qui commence à nous faire vivre dans cet ordre supérieur, supra-angélique, de la vie intime de Dieu, est comme une greffe divine reçue en l'essence même de notre âme pour en surélever la vitalité et lui faire porter non plus seulement des fruits naturels, mais des fruits surnaturels, des actes méritoires qui nous méritent la vie éternelle. Cette greffe divine de la grâce sanctifiante est donc en nous, au-dessus de la vie naturelle de notre âme spirituelle et immortelle, une *vie essentiellement surnaturelle, très supérieure au miracle sensible*.

Dès maintenant cette vie de la grâce s'épanouit en nous sous la forme *des vertus infuses et des sept dons du Saint-Esprit*. Comme dans l'ordre naturel, de l'essence même de notre âme dérivent nos facultés intellectuelles et sensitives, ainsi, dans l'ordre surnaturel, *de la grâce sanctifiante*, reçue dans l'essence de l'âme, *dérivent*, en nos facultés supérieures et inférieures, *les vertus infuses et les dons*, qui constituent, avec la racine dont ils procèdent, notre organisme spirituel ou surnaturel. Il nous a été donné au baptême, et il nous est rendu par l'absolution si nous avons eu le malheur de le perdre.

L'*organisme spirituel* peut s'exprimer en ce tableau des vertus et des dons :

Vertus	théologiques	Charité	don de Sagesse	Dons	
		Foi	don d'Intelligence		
		Espérance	don de Science		
	morales	Prudence	don de Conseil		
		Justice	Religion		don de Piété
			Pénitence			
			Obéissance			
		Force	don de Force		
			Patience			
		Tempérance	don de Crainte		
			Humilité			
			Douceur			
			Chasteté			

Cf. saint Thomas, II^a II^æ. Traité de chaque vertu, où il est parlé du don correspondant. Le don de crainte correspondant à la fois à la tempérance et à l'espérance, mais cette dernière vertu est aussi aidée par le don de science, qui nous montre le vide des choses créées et par là nous fait désirer Dieu et compter sur Lui.

ARTICLE 2

LES VERTUS THÉOLOGALES

Les vertus théologiques sont des vertus infuses qui ont pour *objet* Dieu lui-même, notre fin dernière surnaturelle. C'est pourquoi on les appelle théologiques. Par opposition, les vertus morales infuses ont pour *objet* les moyens surnaturels, proportionnés à notre fin dernière ; ainsi la prudence dirige nos actes dans ce sens, la religion nous fait rendre à Dieu le culte qui lui est dû, la justice nous fait rendre à chacun ce que nous lui devons, la force et la tempérance règlent notre sensibilité pour l'empêcher de s'égarer et la faire concourir à sa manière à notre marche vers Dieu.

Parmi les vertus théologiques, *la foi infuse*, qui nous fait croire *tout ce que Dieu a révélé*, parce qu'il est la Vérité même, est comme un sens spirituel supérieur qui nous permet d'entendre une harmonie divine, inaccessible à tout autre moyen de connaître. La foi infuse est comme un sens supérieur de l'ouïe, pour l'audition d'une symphonie spirituelle qui a Dieu pour auteur. C'est ainsi qu'il y a une immense différence entre l'étude simplement historique de l'Évangile et des miracles qui le confirment et *l'acte surnaturel de foi* par lequel nous croyons à l'Évangile comme à la parole de Dieu. Un homme très instruit et qui cherche sincèrement la vérité peut faire une étude historique et critique de l'Évangile et des miracles qui le confirment, sans encore arriver à croire ;

il ne croira surnaturellement qu'après avoir reçu la grâce de la foi, qui l'introduira dans un monde supérieur, supérieur même à la vie naturelle de l'ange. « *La foi est un don de Dieu* », dit saint Paul [Eph. II, 8]; elle est le fondement de la justification, car elle nous fait connaître la fin, surnaturelle vers laquelle nous devons tendre. L'Église a défini contre les semi-pélagiens que même l'*initium fidei*, le commencement de la foi est un don de la grâce. Et tous les grands théologiens ont montré que la foi infuse est *essentiellement surnaturelle*, d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle sensible, et aussi à celle de la prophétie qui annonce un futur contingent, d'ordre naturel, comme la fin d'une guerre. *La foi* nous fait, en effet, *adhérer surnaturellement* et infailliblement à *ce que Dieu nous révèle sur sa vie intime*, selon la proposition que nous en fait l'Église, chargée de conserver la révélation.

La foi infuse est ainsi d'un ordre immensément supérieur à l'étude historique et critique de l'Évangile. Comme le dit très justement le P. Lacordaire : « Il est tel savant qui étudie la doctrine catholique, qui ne la repousse pas avec amertume et même qui dit sans cesse : Vous êtes bienheureux d'avoir la foi ; je voudrais l'avoir comme vous, mais je ne le puis pas. Et il dit vrai : il veut et ne peut pas (encore) ; car l'étude et la bonne foi ne conquièrent pas toujours la vérité, afin qu'il soit clair que la *certitude rationnelle* n'est pas la *certitude première* sur laquelle s'appuie la doctrine catholique. Ce savant donc connaît la doctrine catholique, il en admet les faits ; il en sent la force ; il convient qu'il a existé un homme qui s'appelait Jésus-Christ, lequel a vécu et est mort d'une manière prodigieuse ; il est touché du sang des martyrs, de la constitution de l'Église ; il dira volontiers que c'est le plus grand phénomène qui ait traversé le monde ; il dira presque c'est vrai ! Et pourtant il ne conclut pas, *il se sent oppressé de la vérité*, comme on l'est dans un songe où l'on voit sans voir. Mais un jour ce savant se met à genoux : il sent la misère de l'homme, il lève les mains au ciel et dit : *Du fond de ma misère, ô mon Dieu, j'ai crié vers vous !* À ce moment, quelque chose se passe en lui, une écaille tombe de ses yeux, un mystère s'accomplit, le voilà changé ! C'est un homme doux et humble de cœur : il peut mourir, il a conquis la vérité. »

Si, pour atteindre le motif formel de la foi chrétienne, la foi acquise, née de l'examen historique de l'Évangile et des miracles qui le confirment, suffisait, *la foi infuse serait inutile*, de même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse ; il suffirait de la bonne volonté naturelle, dont parlaient les pélagiens. Pour eux la grâce et les vertus infuses n'étaient pas absolument nécessaires au salut, mais seulement pour accomplir plus facilement les actes de la vie chrétienne.

La foi infuse est comme une faculté d'audition surnaturelle, comme un sens musical supérieur, qui nous permet d'entendre les harmonies spirituelles du royaume des cieux, qui nous permet d'entendre en quelque sorte la voix de Dieu par les prophètes et par son Fils, avant que nous soyons admis à le voir face à face. Entre l'incrédule, qui étudie l'Évangile, et le croyant, il y a une différence semblable à celle qui existe entre deux auditeurs d'une symphonie de Beethoven, lorsque l'un des deux a le sens musical et l'autre ne l'a pas. Tous les deux entendent toutes les notes de la symphonie, mais un seul saisit le sens et l'âme de cette symphonie. De même seul le croyant adhère surnaturellement à l'Évangile comme à *la parole surnaturelle de Dieu*, et il y adhère, fût-il illettré, tandis que le savant, avec tous les moyens de la critique, ne peut, sans la foi infuse, y adhérer ainsi. « *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se* » [I Jo. v, 10].

C'est pourquoi le P. Lacordaire dit encore : « Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est *un fait de lumière intime et surhumaine*. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude ; mais l'acte même de cette *certitude suprême* dont je parle nous affecte directement comme un phénomène lumineux ; je dis plus, comme un *phénomène translumineux*... Nous sommes affectés par une lumière... translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût *proportion* entre *notre adhésion*, qui serait

naturelle, rationnelle, et *un objet* qui surpasse la nature et la raison?... Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine éclaire le génie.

« Un converti vous dira : j'ai lu, j'ai raisonné, j'ai voulu, je ne suis pas arrivé ; et un jour, sans que je puisse dire comment, au coin d'une rue, près de mon feu, je ne sais, mais je n'ai plus été le même, j'ai cru... Ce qui s'est passé en moi, au moment de la conviction finale, est d'une nature totalement différente de ce qui a précédé. Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs. »

Il y a cinquante ans, l'homme, qui ne connaissait pas encore la télégraphie sans fil, eût été bien surpris d'entendre dire qu'un jour viendra où l'on pourra entendre à Rome une symphonie exécutée à Vienne. Par la foi infuse nous entendons une symphonie spirituelle qui a son origine dans les cieux. Les accords parfaits de cette symphonie s'appellent les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la messe, de la vie éternelle.

Par cette audition supérieure l'homme est guidé vers l'éternité ; il doit se porter de plus en plus vers le sommet d'où provient cette harmonie.

Pour tendre effectivement vers ce but surnaturel et y arriver, l'homme a reçu comme deux ailes, celles de l'*espérance* et de la *charité*. Sans elles, il ne pourrait que marcher dans le sens indiqué par la raison ; avec elles, il vole dans la direction indiquée par la foi.

De même que notre intelligence, sans la lumière infuse de la foi, ne peut connaître notre fin surnaturelle, ainsi notre volonté ne peut y tendre sans que ses forces soient augmentées, plus que décuplées, élevées à un ordre supérieur. Il lui faut pour cela un amour surnaturel et un nouvel élan.

Par l'espérance nous désirons posséder Dieu, et, pour l'atteindre, nous nous appuyons, non pas sur nos forces naturelles, mais *sur le secours qu'il nous a promis*. Nous *nous appuyons sur Dieu même toujours secourable* pour ceux qui l'invoquent.

La charité est un amour de Dieu supérieur, plus désintéressé ; *elle nous fait aimer Dieu*, non seulement pour le posséder un jour, mais *pour lui-même* et plus que nous, à cause de son infinie bonté, plus aimable en soi que tous les bienfaits qui nous viennent d'elle. Cette vertu nous fait aimer Dieu par-dessus tout comme un ami, qui nous a aimés le premier. Elle ordonne à lui les actes de toutes les autres vertus qu'elle vivifie et rend méritoires. Elle est notre grande force surnaturelle, *la force de l'amour* qui a surmonté pendant des siècles de persécution tous les obstacles, même en de faibles enfants, comme sainte Agnès et sainte Lucie.

L'homme éclairé par la foi se porte ainsi vers Dieu par les deux ailes de l'espérance et de l'amour. Mais, dès qu'il pèche mortellement, il perd la grâce sanctifiante et la charité, puisqu'il se détourne de Dieu, qu'il cesse d'aimer plus que lui-même. La miséricorde divine lui conserve pourtant la foi infuse et l'espérance infuse tant qu'il n'a pas péché mortellement contre ces vertus. Il conserve encore la lumière qui indique la route à suivre et peut encore se confier à l'infinie miséricorde pour lui demander la grâce de la conversion.

De ces trois vertus théologiques, la charité est la plus haute, et, avec la grâce sanctifiante, elle doit durer éternellement. « La charité, dit saint Paul, ne passera jamais... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois est la charité » [I Cor. XIII, 8, 13]. Elle durera toujours, éternellement, lorsque la foi aura disparu pour faire place à la vision et lorsqu'à l'espérance succédera la possession inamissible de Dieu clairement connu.

Telles sont les fonctions supérieures de l'organisme spirituel : les trois vertus théologiques qui grandissent ensemble et avec elles les vertus morales infuses qui les accompagnent.

ARTICLE 3

LES VERTUS MORALES

Pour comprendre ce que doit être le fonctionnement de l'organisme spirituel, il importe de bien distinguer, au-dessous des vertus théologiques, les vertus morales *acquises* décrites déjà par les moralistes de l'antiquité païenne et qui peuvent exister sans l'état de grâce, et les vertus morales *infuses* ignorées des moralistes païens et décrites dans l'Évangile. Les premières, comme leur nom l'indique, s'acquièrent par la répétition des actes sous la direction de la raison naturelle plus ou moins cultivée. Les secondes sont dites *infuses*, parce que Dieu seul peut les produire en nous; elles ne sont pas le résultat de la répétition de nos actes, nous les avons reçues au baptême, comme parties de l'organisme spirituel, et l'absolution nous les rend si nous avons eu le malheur de les perdre.

Les vertus morales acquises, connues des païens, ont un objet accessible à la raison naturelle; les vertus morales infuses ont un objet essentiellement surnaturel, proportionné à notre fin surnaturelle, objet qui serait inaccessible sans la foi infuse à la vie éternelle, à la gravité du péché, à la valeur rédemptrice de la Passion du Sauveur, au prix de la grâce et des sacrements.

Par rapport à la vie intérieure, nous parlerons d'abord des vertus morales acquises, puis des vertus morales infuses, et enfin des rapports des unes avec les autres.

C'est un sujet qui ne manque pas d'importance, d'autant que certaines personnes consacrées à Dieu, lorsqu'elles sont encore jeunes, n'accordent pas assez d'importance aux vertus morales. On dirait qu'elles ont, au-dessus d'une sensibilité assez calme et pure, les trois vertus théologiques, mais que les vertus morales de prudence, justice, force, etc., font presque défaut. Il y a en leur âme comme un étage intermédiaire qui semble manquer. Elles ont bien pourtant les vertus morales infuses, mais pas assez les vertus morales acquises correspondantes.

D'autres personnes, au contraire, plus âgées, ayant vu l'importance des vertus morales de prudence, justice, force, etc., dans la vie sociale, n'accordent certainement plus toute l'importance qu'il faudrait aux vertus théologiques, qui sont pourtant incomparablement supérieures, puisqu'elles nous unissent à Dieu.

*

* *

Les vertus morales acquises

Élevons-nous progressivement des degrés inférieurs de la moralité naturelle à ceux de la moralité surnaturelle.

Notons d'abord, avec saint Thomas, que chez l'homme en état de péché mortel il y a souvent de *fausses vertus*, comme la tempérance de l'avare; il la pratique non par amour du bien honnête et raisonnable, non pour vivre selon la droite raison, mais par amour de ce bien utile qu'est l'argent. De même s'il paie ses dettes, c'est plutôt pour éviter les frais d'un procès que par amour de la justice.

Au-dessus de ces fausses vertus, il peut y avoir, même chez l'homme en état de péché mortel, de *vraies vertus* morales acquises. Plusieurs pratiquent la sobriété pour vivre raisonnablement, pour le même motif ils paient leurs dettes, et donnent quelques bons principes à leurs enfants.

Mais tant que l'homme reste en état de péché mortel, ces vraies vertus restent à l'état de disposition peu stable (*in statu dispositionis facile mobilis*), elles ne sont pas encore à l'état de vertu solide (*difficile mobilis*). Pourquoi? Parce que tant que l'homme est en état de péché mortel, sa volonté est habituellement détournée de Dieu; au lieu de l'aimer par-dessus tout, le pécheur

s'aime lui-même plus que Dieu. D'où une grande faiblesse pour accomplir le bien moral, même celui d'ordre naturel.

De plus, les vraies vertus acquises qui sont en l'homme en état de péché mortel manquent de solidité, parce qu'elles ne sont *pas connexes*, parce qu'elles ne sont pas assez appuyées par les vertus morales voisines qui souvent font défaut. Par exemple tel soldat, naturellement incliné aux actes de bravoure et qui s'est montré souvent courageux, est porté aussi à s'enivrer. Et alors il arrive que, certains jours, par intempérance, il manque à la vertu acquise de force et néglige ses devoirs essentiels de soldat.

Cet homme, si *porté par tempérament* à être courageux, n'a pas la vertu de force à *l'état de vertu*. L'intempérance le fait manquer à la prudence, même dans le domaine de la vertu de force. La prudence, qui doit diriger toutes les vertus morales, suppose en effet que notre volonté et notre sensibilité sont habituellement rectifiées vis-à-vis de la fin de ces vertus. Celui qui conduit plusieurs chevaux attelés à un char a besoin que chacun d'eux soit déjà dressé et docile. Or la prudence est comme le conducteur de toutes les vertus morales, *auriga virtutum*, et elle doit les avoir pour ainsi dire toutes en main. L'une ne va pas sans l'autre : elles sont connexes dans la prudence qui les dirige.

Par suite, pour que les vraies vertus acquises ne soient plus seulement à l'état de disposition peu stable, pour qu'elles soient à *l'état de vertu déjà solide (in statu virtutis)*, il faut qu'elles soient connexes, et, pour cela, il faut que l'homme ne soit plus en état de péché mortel, mais que sa volonté soit rectifiée vis-à-vis de la fin dernière. Il faut qu'il aime Dieu plus que soi, au moins d'un amour d'estime, réel et efficace, sinon d'un amour senti. Et cela est impossible sans l'état de grâce et la charité.

Mais après la justification ou conversion, ces vraies vertus acquises peuvent arriver à être des vertus stables (*in statu virtutis*) ; elles peuvent devenir connexes, s'appuyer les unes sur les autres. Enfin, sous l'influx de la charité infuse, elles deviennent le principe d'actes méritoires de la vie éternelle. Quelques théologiens, comme Duns Scot, ont même pensé à cause de cela qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait en nous des vertus morales infuses.

*
* *

Les vertus morales infuses

Les vertus morales acquises, dont nous venons de parler, suffisent-elles, sous l'influence de la charité, à constituer l'organisme spirituel des vertus dans le chrétien ? Est-il nécessaire que nous recevions des vertus morales infuses ?

Conformément à la Tradition, et à une décision du Pape Clément V au Concile de Vienne [*Denzinger* 410], le catéchisme du Concile de Trente [deuxième partie], sur le baptême et ses effets, répond : « La grâce (sanctifiante), que le baptême communique, *est accompagnée du glorieux cortège de toutes les vertus*, qui, par un don spécial de Dieu, pénètrent dans l'âme en même temps qu'elle. » C'est un effet admirable de la Passion du Sauveur qui nous est appliquée par le sacrement de régénération.

Il y a du reste à cela une très haute convenance, bien mise en relief par saint Thomas. Il faut, remarque-t-il, que les moyens soient proportionnés à la fin. Or par les vertus théologiques infuses nous sommes élevés et rectifiés vis-à-vis de la fin dernière surnaturelle. Il convient donc hautement que nous soyons élevés et rectifiés *par des vertus morales infuses vis-à-vis des moyens surnaturels* capables de nous conduire à notre fin surnaturelle.

Dieu ne pourroit pas moins à nos besoins dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Si donc, dans ce dernier, il nous a donné la capacité de parvenir à pratiquer les vertus morales acquises, il convient grandement que, dans l'ordre de la grâce, il nous donne des vertus morales infuses.

Les vertus morales acquises ne suffisent pas dans le chrétien pour qu'il veuille comme il convient, les moyens surnaturels ordonnés à la vie éternelle. Il y a, en effet, dit saint Thomas, une *différence essentielle* entre la tempérance acquise, déjà décrite par les moralistes païens, et la tempérance chrétienne dont parle l'Évangile. Il y a ici une, différence analogue à celle d'une octave, entre deux notes musicales de même nom, séparées par une gamme complète.

On distingue souvent la tempérance philosophique et la tempérance chrétienne, ou encore la pauvreté philosophique de Cratès et la pauvreté évangélique des disciples du Christ.

Comme le remarque saint Thomas, la tempérance acquise a une règle et un objet formel différents de ceux de la tempérance infuse. Elle garde le juste milieu dans la nourriture *pour vivre raisonnablement*, pour ne pas nuire à la santé, ni à l'exercice de notre raison. La tempérance infuse, au contraire, garde un juste milieu supérieur dans l'usage des aliments, *pour vivre chrétiennement*, comme un enfant de Dieu, en marche vers la vie toute surnaturelle de l'éternité. La seconde implique ainsi une mortification plus sévère que la première, elle demande, comme le dit saint Paul, que *l'homme châtie son corps et le réduise en servitude* [I Cor. IX, 27], pour devenir, non pas seulement citoyen vertueux dans la vie sociale d'ici-bas, mais « *concitoyen des saints, et membre de la famille de Dieu* » [Eph. II, 19].

Il y a la même différence entre la vertu acquise de religion qui doit rendre à Dieu, auteur de la nature, le culte qui lui est dû, et la vertu infuse de religion, qui offre à Dieu, auteur de la grâce, le sacrifice essentiellement surnaturel de la messe, lequel perpétue en substance celui de la Croix.

Entre l'une et l'autre de ces vertus de même nom, il y a même plus que la différence d'une octave, il y a une différence d'ordres, si bien que la vertu *acquise* de religion ou celle de tempérance pourrait toujours croître par la répétition des actes, sans jamais atteindre la dignité du moindre degré de la vertu *infuse* de même nom. C'est une tonalité toute différente; l'esprit, qui anime la lettre, n'est plus le même. D'une part, c'est seulement l'esprit de la droite raison, de l'autre, c'est l'esprit de foi, qui vient de Dieu par la grâce.

Ce sont deux objets formels et deux motifs d'action fort différents. La prudence *acquise* ignore les motifs surnaturels d'action; la prudence *infuse* les connaît: procédant, non pas seulement de la raison, mais de la raison éclairée par la foi infuse, elle connaît l'élévation infinie de notre fin dernière surnaturelle, Dieu vu face à face; elle connaît, par suite, la gravité du péché mortel, le prix de la grâce sanctifiante et des grâces actuelles à demander chaque jour pour persévérer, le prix des sacrements à recevoir. Tout cela, la prudence acquise l'ignore, car c'est d'ordre essentiellement surnaturel.

Quelle différence entre la modestie philosophique décrite par Aristote et l'humilité chrétienne qui suppose la connaissance des deux dogmes de la création *ex nihilo* et de la nécessité de la grâce actuelle pour faire le moindre pas en avant dans la voie du salut!

Quelle distance aussi entre la virginité de la vestale chargée d'entretenir le feu sacré, et celle de la vierge chrétienne qui consacre son corps et son cœur à Dieu, pour suivre plus parfaitement Notre-Seigneur Jésus-Christ!

Ces vertus morales infuses sont la prudence chrétienne, la justice, la force, la tempérance, et celles qui les accompagnent, comme la douceur, l'humilité. Elles sont *connexes avec la charité*, en ce sens que la charité, qui nous rectifie vis-à-vis de la fin dernière surnaturelle, ne peut pas exister

sans elles, sans cette multiple rectification vis-à-vis des moyens surnaturels du salut. De plus, celui qui, par un péché mortel, perd la charité, perd les vertus morales infuses, car du fait qu'il se détourne de la fin surnaturelle, il perd la rectification infuse vis-à-vis des moyens proportionnés à cette fin. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il perde la foi et l'espérance, ni qu'il perde les vertus acquises, mais celles-ci cessent d'être en lui stables et connexes. Celui, en effet, qui est en état de péché mortel s'aime plus que Dieu et tend par égoïsme à manquer à ses devoirs même dans l'ordre naturel.

*
* *

Rapports des vertus morales infuses et des vertus morales acquises

D'après ce qui précède, on s'explique les rapports de ces vertus et leur subordination.

Tout d'abord la *facilité* des actes vertueux n'est pas assurée de la même manière par les vertus morales infuses et par les vertus morales acquises. Les infuses donnent une *facilité intrinsèque*, sans exclure toujours les *obstacles extrinsèques*, qui sont écartés par la répétition des actes qui engendrent les vertus acquises.

On s'en rend compte aisément lorsque, par l'absolution, les vertus morales infuses, unies à la grâce sanctifiante et à la charité, sont rendues à un pénitent qui, tout en ayant l'attrition de ses fautes, n'a pas les vertus morales acquises. C'est ce qui arrive par exemple dans le cas de celui qui a l'habitude de s'enivrer et qui vient se confesser avec une attrition suffisante, pour Pâques. Par l'absolution il reçoit, avec la charité, les vertus morales *infuses*, y compris la tempérance. Mais il n'a point la tempérance *acquise*. La vertu infuse qu'il reçoit lui donne une certaine facilité intrinsèque à exercer les actes obligatoires de sobriété; mais cette vertu infuse n'exclut pas les obstacles extrinsèques, qu'écarterait la répétition des actes qui engendrent la tempérance acquise. Aussi ce pénitent doit-il sérieusement veiller sur lui pour éviter les occasions qui le feraient retomber dans son péché habituel.

On voit par là que la vertu acquise de tempérance facilite beaucoup l'exercice de la vertu infuse de même nom.

*
* *

Comment s'exercent-elles? Elles s'exercent simultanément, de telle sorte que la vertu acquise est subordonnée à la vertu infuse comme une disposition favorable. Ainsi, dans un autre domaine, chez l'artiste qui joue de la harpe ou du piano, l'agilité des doigts, acquise par la répétition des actes, favorise l'exercice de l'art musical qui est, non pas dans les doigts, mais dans l'intelligence de l'artiste. Si, par suite de paralysie, il perd toute agilité des doigts, il ne peut plus exercer son art à cause d'un obstacle extrinsèque. Son art, pourtant, reste en son intelligence pratique, comme on le voit chez un musicien de génie frappé de paralysie. Normalement il doit y avoir deux fonctions subordonnées qui s'exercent ensemble. Il en est de même pour la vertu acquise et la vertu infuse de même nom.

Ainsi encore l'imagination est au service de l'intelligence, la mémoire au service de la science.

*
* *

Ces vertus morales consistent dans un *juste milieu* entre deux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut. Ainsi la vertu de force nous porte à garder un juste milieu entre la peur, qui fuit le danger sans motif raisonnable, et la témérité, qui porterait à se faire casser la tête sans raison suffisante. Seulement on peut mal entendre ce juste milieu. Les épicuriens et les tièdes entendent

garder un juste milieu, non par amour de la vertu, mais par commodité, pour fuir les inconvénients des vices contraires. Ils confondent le juste milieu et *la médiocrité*, qui se trouve, non pas précisément *entre deux maux contraires*, mais à mi-côte, *entre le bien et le mal*. La médiocrité ou la tiédeur fuit le bien supérieur comme un extrême à éviter; elle cache sa paresse sous ce principe: «le mieux est parfois l'ennemi du bien», et elle finit par dire: «le mieux est *souvent*, sinon toujours, l'ennemi du bien». Elle finit ainsi par confondre le bien avec le médiocre.

Le *juste milieu* véritable de la vraie vertu n'est pas seulement *un milieu* entre deux vices contraires, c'est aussi un sommet. Il s'élève comme un point culminant entre ces déviations opposées entre elles; ainsi la force est au-dessus de la peur et de la témérité; la vraie prudence au-dessus de l'imprudence et de l'astuce; la magnanimité au-dessus de la pusillanimité et de la présomption vaine et ambitieuse; la libéralité au-dessus de l'avarice ou de la lésinerie et de la prodigalité; la vraie religion au-dessus de l'impiété et de la superstition.

Ce *juste milieu*, qui est en même temps un sommet, *tend du reste à s'élever*, sans dévier à droite ni à gauche *au fur et à mesure que la vertu grandit*. En ce sens celui de la vertu infuse est supérieur à celui de la vertu acquise correspondante, car il dépend d'une règle supérieure et vise un objet plus élevé.

Notons enfin que les auteurs spirituels insistent particulièrement, comme l'Évangile, *sur certaines vertus morales qui ont un rapport plus spécial avec Dieu* et une affinité avec les vertus théologiques. Ce sont la religion ou la solide *piété*, la *pénitence*, qui rendent à Dieu le culte et la réparation qui lui sont dus, la *mansuétude*, unie à la patience, la *chasteté parfaite*, la virginité, et l'*humilité*, vertu fondamentale qui exclut l'orgueil, principe de tout péché. L'humilité, en nous abaissant devant Dieu, nous élève au-dessus de la pusillanimité et de l'orgueil, et nous dispose à la contemplation des choses divines, à l'union à Dieu. *Humilibus Deus dat gratiam* [Jac. iv, 6]. C'est aux humbles que Dieu donne sa grâce, et il les fait humbles pour les combler. Jésus aimait à dire: «Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur» [Matth. xi, 29]. Lui seul, si établi dans la vérité, pouvait parler de son humilité sans la perdre.

*
* *

Telles sont les vertus morales (infuses et acquises) qui, avec les vertus théologiques auxquelles elles sont subordonnées, constituent notre organisme spirituel. C'est un ensemble de fonctions d'une très grande harmonie, bien que le péché véniel vienne y mettre plus ou moins souvent de fausses notes. Toutes les parties de cet organisme spirituel grandissent ensemble, dit saint Thomas, comme les cinq doigts de la main. C'est ce qui montre qu'on ne peut avoir une haute charité sans avoir une profonde humilité, tout comme la plus haute branche d'un arbre s'élève vers le ciel au fur et à mesure que sa racine s'enfonce plus profondément dans le sol. Il faut veiller, dans la vie intérieure, à ce que rien ne vienne troubler l'harmonie de cet organisme spirituel, comme il arrive, hélas! chez ceux qui, tout en restant peut-être en état de grâce, semblent plus préoccupés de sciences humaines ou de relations extérieures que de grandir dans la foi, la confiance et l'amour de Dieu.

Mais pour se faire une juste idée de l'organisme spirituel, il ne suffit pas de connaître ces vertus, il faut encore parler des sept dons du Saint-Esprit et ne pas ignorer les diverses formes sous lesquelles se présente le secours divin.

ARTICLE 4

LES SEPT DONNS DU SAINT-ESPRIT

Rappelons sur ce point ce que nous disent la Révélation divine, l'enseignement traditionnel de l'Église, et l'explication qu'en donnent les théologiens, surtout saint Thomas.

Le témoignage de l'Écriture

La doctrine révélée sur les dons du Saint-Esprit est principalement contenue dans le texte classique d'Isaïe [XI, 2], que les Pères ont souvent commenté, en disant qu'il s'appliquait d'abord au Messie, et ensuite par participation à tous les justes, à qui Jésus a promis d'envoyer l'Esprit-Saint.

En ce texte, Isaïe annonce au sujet du Messie : « *Sur lui reposera l'Esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Dieu.* »

Dans le livre de la Sagesse [VII, 7-30], on lit aussi : « *J'ai prié, et l'esprit de sagesse est venu en moi. Je l'ai préférée cette sagesse aux sceptres et aux couronnes... L'argent à côté d'elle ne vaut pas plus que de la boue. Je l'ai aimée plus que la santé et la beauté... Avec elle me sont venus tous les biens... J'ignorais pourtant qu'elle était leur mère. Je l'ai apprise sans arrière-pensée, je la communique sans envie... Elle est pour les hommes un trésor inépuisable ; ceux qui en jouissent ont part à l'amitié de Dieu... À travers les âges, elle se répand dans toutes les âmes saintes ; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. Dieu, en effet, n'aime que celui qui habite avec la sagesse.* » On voit déjà ainsi qu'elle est le plus élevé des dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe.

Cette révélation de l'Ancien Testament prend tout son sens à la lumière de ces paroles du Sauveur [Jo. XIV, 16-26] : « *Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité... Il sera en vous... L'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit.* » Saint Jean ajoute, pour prémunir les fidèles contre les fauteurs d'hérésie [I Jo. II, 20, 27] : « *Pour vous, mes petits enfants, vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit... L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est véridique et n'est point un mensonge.* » De plus, il y a dans la sainte Écriture des textes communément cités comme relatifs à chaque don en particulier.

*

* *

La Tradition

Dans la suite, les Pères de l'Église ont souvent commenté ces paroles de l'Écriture, et à partir du troisième siècle la Tradition affirme explicitement que les sept dons du Saint-Esprit sont en tous les justes.

Le Pape saint Damase, en 382, parle de *l'Esprit septiforme* qui reposa sur le Messie et énumère les dons [Denzinger 83].

Mais c'est surtout saint Augustin qui explique cette doctrine en commentant le Sermon sur la montagne. Il montre la correspondance des béatitudes évangéliques et des sept dons. La *crainte* représente le premier degré de la vie spirituelle ; la *sagesse* en est le couronnement. Entre ces deux extrêmes, saint Augustin distingue une double période de préparation purificatrice à la sagesse : une préparation lointaine par la pratique active des vertus morales correspondant aux *dons de piété, de force, de science, de conseil*, puis une préparation immédiate dans laquelle l'âme est purifiée grâce à une *foi* plus éclairée par le *don d'intelligence*, à une *espérance* plus ferme soutenue par le *don de*

force, et à une *charité* plus ardente. La première préparation est dite *vie active*; la seconde est appelée *vie contemplative*, parce que l'activité morale est ici toute subordonnée à une foi rendue lumineuse par la contemplation, qui s'achève un jour, chez les âmes pacifiées et dociles, dans la sagesse parfaite.

Pour ce qui est de l'enseignement même de l'Église, rappelons que le Concile de Trente [VI, 7] dit: «La cause efficiente de notre justification est Dieu, qui, en sa miséricorde, nous purifie et nous sanctifie [I Cor. VI, 11] *par l'onction et le sceau du Saint-Esprit*, qui nous a été promis et qui est un gage de notre héritage » [Eph. I, 13].

Le catéchisme du Concile de Trente précise ce point en énumérant les sept dons d'après Isaïe [XI, 2] et en ajoutant: «Ces dons du Saint-Esprit sont pour nous comme une source divine où nous puisons la connaissance vivante des préceptes de la vie chrétienne et, par eux encore, nous pouvons connaître si le Saint-Esprit habite en nous.» Saint Paul a dit, en effet [Rom. VIII, 16]: «Le Saint-Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu.» Il nous rend ce témoignage par l'amour filial qu'il nous inspire, et par lequel il se fait en quelque sorte sentir à nous.

Un des plus beaux, témoignages de la Tradition sur les sept dons nous est donné par la liturgie de la Pentecôte. En particulier à la messe de ce jour, on lit la séquence :

*Veni sancte Spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium...*

« Venez, ô Saint-Esprit, et envoyez du ciel un rayon de votre lumière. Venez, père des pauvres. Venez, distributeur des grâces. Venez, lumière des cœurs. Consolateur excellent, Hôte très doux de notre âme, Douceur rafraîchissante, Repos dans le labeur, Calme dans l'ardeur, Soulagement dans les larmes. »

*O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium.*

« Ô lumière bienheureuse, Inondez jusqu'au plus intime le cœur de vos fidèles... Échauffez ce qui est froid, Redressez ce qui dévie... »

*Da tuis fidelibus,
In te confidentibus,
Sacrum septenarium.*

« Donnez à vos fidèles, qui en vous se confient, les sept dons sacrés. Donnez-leur le mérite de la vertu. Donnez une fin heureuse. Donnez l'éternelle joie. »

De même, dans le *Veni Creator Spiritus*, il est dit :

*Tu septiformis munere...
Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus...*

« C'est Vous l'Esprit aux sept dons... Éclairez nos esprits de votre lumière, et versez l'amour dans nos cœurs. »

*
* *

Enfin le témoignage de la Tradition s'exprime admirablement par l'Encyclique de Léon XIII sur le Saint-Esprit [*Divinum illud*], où il est dit que nous avons besoin, pour compléter notre vie surnaturelle, des sept dons du Saint-Esprit :

« *Le juste* qui vit de la vie de la grâce et qui agit par les vertus comme par des facultés (nouvelles) a absolument besoin des sept dons qu'on appelle plus particulièrement dons du Saint-Esprit. *Par ces dons, l'esprit de l'homme est élevé et rendu apte à obéir plus facilement et plus promptement aux inspirations et impulsions du Saint-Esprit.* Aussi ces dons sont d'une telle efficacité qu'ils conduisent l'homme au plus haut degré de la sainteté ; ils sont si excellents qu'ils demeureront les mêmes au ciel, quoique dans un degré plus parfait. Grâce à eux, l'âme est excitée et amenée à obtenir les béatitudes évangéliques, ces fleurs que le printemps voit éclore, signes précurseurs de la béatitude éternelle...

« *Puisque les dons sont si grands,* continue Léon XIII, et qu'ils montrent si nettement l'immense bonté de l'Esprit-Saint à notre égard, *ils nous obligent à lui témoigner la plus grande piété et soumission.* Nous y parviendrons aisément en nous appliquant chaque jour davantage à le connaître, l'aimer, l'invoquer... Il importe de rappeler clairement les bienfaits sans nombre qui ne cessent de découler pour nous de cette source divine... *On doit aimer le Saint-Esprit parce qu'il est Dieu..., et aussi parce qu'il est l'Amour premier, substantiel, éternel, et rien n'est plus aimable que l'amour...* Il nous accordera ses dons célestes en abondance, d'autant plus que, si l'ingratitude ferme la main du bienfaiteur, par contre, la reconnaissance la fait rouvrir... *Il faut lui demander assidûment et avec confiance de nous éclairer de plus en plus, de nous brûler des feux de son amour,* afin qu'appuyés sur la foi et la charité, nous marchions avec ardeur vers les récompenses éternelles, car *il est le gage de notre héritage.* »

Tels sont les principaux témoignages de la Tradition sur les sept dons du Saint-Esprit. Rappelons brièvement les précisions qu'apporte sur ce point la théologie, surtout dans la doctrine de saint Thomas, qui a été en substance approuvée par Léon XIII dans l'Encyclique dont nous venons de rapporter les principales parties et où le Docteur angélique est souvent cité.

*
* *

Les dons du Saint-Esprit selon saint Thomas

Le saint Docteur nous montre surtout trois choses : 1°/ que les dons sont des dispositions habituelles permanentes (des *habitus*) spécifiquement distinctes des vertus ; 2°/ qu'ils sont nécessaires au salut ; 3°/ qu'ils sont connexes avec la charité et grandissent avec elle.

« Pour distinguer les dons des vertus, dit saint Thomas, il faut suivre la manière de parler de l'Écriture, qui les appelle non pas précisément des dons, mais des esprits. Ainsi est-il dit dans Isaïe [XI, 2] : « *Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence...*, etc. » Ces mots donnent à entendre clairement que les sept esprits énumérés là sont en nous par une inspiration divine ou une motion extérieure (ou supérieure) de l'Esprit-Saint. Il faut considérer, en effet, que l'homme est mû par un *double principe moteur* (ou directeur) : l'un lui est intérieur, c'est la raison ; l'autre lui est extérieur, c'est Dieu, comme il a été dit plus haut, et comme Aristote lui-même l'a dit, dans la *Morale à Eudème* (de la bonne fortune).

« Il est manifeste d'ailleurs que tout ce qui est mû doit être *proportionné* à son moteur ; et la *perfection du mobile* comme tel est la disposition qui lui permet précisément d'être bien mû par son moteur. Aussi plus le moteur est élevé, plus parfaites doivent être les dispositions qui préparent le mobile à recevoir son influence. *Pour recevoir la haute doctrine* d'un grand maître, il faut avoir une préparation spéciale, *une disposition proportionnée.*

« Il est clair enfin que les *vertus humaines* perfectionnent l'homme en tant qu'il se dirige par *sa raison*, dans sa vie intérieure et extérieure. Il faut donc qu'il y ait en lui *des perfections supérieures* qui le disposent à *être mû divinément*, et ces perfections sont appelées *dons*, non seulement parce qu'elles sont infuses par Dieu, mais parce que *par elles l'homme devient capable de recevoir promptement l'inspiration divine*, selon le mot d'Isaïe [1, 5]: "Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, pour me faire entendre sa voix; quoi qu'il me dise, je ne résiste point, je ne retourne pas en arrière." Et Aristote lui-même dit que ceux qui sont mus par un instinct divin n'ont pas besoin de délibérer comme le fait l'humaine raison, mais qu'ils doivent suivre l'inspiration intérieure, qui est un principe supérieur. Et c'est pourquoi certains disent que les dons perfectionnent l'homme en le disposant à des actes supérieurs à ceux des vertus. »

On voit par là que les dons du Saint-Esprit ne sont pas des actes, ni des motions actuelles ou secours passagers de la grâce, mais bien des qualités ou dispositions infuses permanentes (des *habitus*), qui rendent l'homme *promptement docile* aux inspirations divines. Et Léon XIII, dans l'Encyclique *Divinum illud munus*, que nous avons longuement citée un peu plus haut, a approuvé cette manière de concevoir les dons. Ils disposent l'homme *ad prompte obædiendum Spiritui Sancto*, à obéir promptement au Saint-Esprit, comme les voiles disposent la barque à suivre l'impulsion du vent favorable, et, par cette docilité passive, ils nous aident à produire ces œuvres excellentes connues sous le nom de béatitudes. Les saints sont, à ce point de vue, comme de grands voiliers, dont toutes les voiles déployées reçoivent comme il faut l'impulsion du vent. L'art de la navigation enseigne à déployer les voiles au moment opportun, et à les tendre comme il convient pour profiter du vent favorable.

Cette image nous est donnée par Notre-Seigneur lui-même lorsqu'il nous dit [Jo. III, 8]: « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit* » et est docile à son inspiration. Nous ne savons pas bien, dit à ce sujet saint Thomas, où s'est formé précisément le vent qui souffle ni jusqu'où il se fera sentir, de même nous ne savons pas où précisément commence une inspiration divine, ni jusqu'à quel degré de perfection elle nous conduirait si nous lui étions pleinement fidèles. Ne soyons pas comme des voiliers, qui, par suite de la négligence à observer le vent favorable, tiendraient leurs voiles pliées quand elles doivent être étendues.

*
* *

D'après ces principes, la grande majorité des théologiens tient, avec saint Thomas, que les dons sont réellement et spécifiquement *distincts* des vertus infuses, comme sont distincts les principes qui les dirigent: le Saint-Esprit et la raison éclairée par la foi. Ce sont là deux directions régulatrices, *deux règles différentes*, qui constituent *des motifs formels différents*. Or c'est un principe fondamental que les habitudes (*habitus*) sont spécifiées par leur objet et leur motif formel, comme la vue par la couleur et la lumière, l'ouïe par le son. Le *mode humain* d'agir résulte de *la règle humaine*, le *mode suprahumain* résulte de *la règle suprahumaine* ou divine, de l'inspiration du Saint-Esprit, « *modus a mensura causatur* ». C'est ainsi que la prudence même infuse procède par *délibération discursive*, en quoi elle diffère du don de conseil, qui nous dispose à recevoir une inspiration spéciale d'ordre *supra-discursif*. Devant une question indiscreète, par exemple, la prudence même infuse reste hésitante, ne sachant trop comment éviter le mensonge et garder un secret, tandis qu'une inspiration spéciale du Saint-Esprit nous tire d'embarras, comme Jésus l'avait annoncé à ses disciples [Matth. x, 19].

De même, tandis que la foi *adhère* simplement aux vérités révélées, le don d'intelligence nous en fait *scruter* la profondeur, et celui de sagesse nous les fait *goûter*. Les dons sont ainsi spécifiquement distincts des vertus.

*
* *

Saint Thomas ajoute dans sa *Somme théologique* ce qu'il n'avait pas encore dit dans son *Commentaire sur les Sentences*, que *les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut*. Le livre de la Sagesse [VII, 28] nous dit en effet : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse » et on lit dans l'Écclésiastique [I, 28] : « Celui qui n'a pas la crainte (de Dieu) ne pourra devenir juste. » Or le plus élevé des dons est celui de sagesse, et le dernier celui de crainte.

De plus, remarque saint Thomas, même *les vertus infuses*, théologiques et morales, qui s'adaptent au *mode humain* de nos facultés, nous laissent dans un état d'infériorité à l'égard de notre fin surnaturelle qu'il faudrait connaître d'une façon plus vive, plus pénétrante, plus savoureuse, et vers laquelle il faudrait se porter avec plus d'élan.

La foi reste essentiellement imparfaite, même lorsqu'elle est élevée, pour trois raisons : 1°/ à cause de *l'obscurité* de son objet, qu'elle n'atteint pas immédiatement, mais comme dans un miroir et de façon énigmatique, *in speculo et in ænigmate* [I Cor. XIII, 12] ; 2°/ elle ne l'atteint que par des formules dogmatiques multiples, alors que Dieu est souverainement simple ; 3°/ elle l'atteint de façon abstraite, par des propositions affirmatives et négatives (*componendo et dividendo*), alors que le Dieu vivant est la *lumière de vie*, qu'il faudrait pouvoir connaître d'une façon, non pas abstraite, mais quasi expérimentale.

L'espérance participe à l'imperfection de la foi, et même la charité, tant que c'est la foi qui lui propose son objet.

À plus forte raison, la prudence, même infuse, est-elle imparfaite, du fait qu'elle doit recourir au raisonnement, à la recherche des raisons d'agir, pour diriger les vertus morales. Elle reste hésitante assez souvent, par exemple pour répondre comme il convient à une question indiscreète sans livrer un secret, ni manquer à la vérité. Il faudrait parfois pour cela une bonne inspiration ; de même pour résister efficacement à certaines tentations ou subtiles, ou violentes et prolongées.

*
* *

« La raison humaine, dit saint Thomas, même lorsqu'elle est perfectionnée par les vertus théologiques, ne peut connaître tout ce qu'il importerait de savoir, et se préserver de tout égarement (*stultitia*). Celui-là seul qui est omniscient et tout-puissant peut remédier à notre ignorance, à l'hébétéude ou sottise spirituelle, à la dureté du cœur et autres choses de ce genre. C'est pour nous délivrer de ces défauts que nous sont donnés les dons, qui nous rendent dociles aux inspirations divines. »

En ce sens, ils sont nécessaires au salut, comme les voiles sont nécessaires sur la barque pour qu'elle soit docile au souffle du vent favorable, bien qu'elle puisse avancer aussi à force de rames. Ce sont deux manières très distinctes d'avancer, bien qu'elles puissent être unies ou simultanées.

« Par les vertus théologiques et morales, dit saint Thomas, l'homme n'est pas tellement perfectionné en vue de la fin ultime surnaturelle qu'il n'ait toujours besoin d'être mû par une inspiration supérieure du Saint-Esprit. » C'est en lui un besoin permanent, et c'est pourquoi les dons sont en nous une disposition infuse permanente.

Nous faisons *usage* des dons un peu comme de la vertu d'obéissance pour *recevoir docilement* une direction supérieure et *agir selon cette direction*, mais nous n'avons pas cette inspiration supérieure quand nous voulons. En ce sens, par eux nous sommes passifs à l'égard du Saint-Esprit, pour agir sous son influence.

On s'explique mieux ainsi que, comme l'obéissance, les dons soient dans le juste une disposition permanente.

*
* *

On voit mieux cette grande convenance, et même cette nécessité des dons, en considérant, comme l'indique saint Thomas, la perfection que chacun d'eux donne soit à l'intelligence, soit à la volonté et à la sensibilité.

On peut l'exprimer ainsi :

Les dons perfectionnent	l'intelligence éclairée par la foi	pour la pénétration de la vérité	don d'Intelligence	Foi	Vertus correspondantes	
			des choses divines	don de Sagesse		Charité
		pour juger	des choses créées	don de Science		Espérance
			de nos actions	don de Conseil		Prudence
	la volonté et la sensibilité	relativement au culte dû à Dieu		don de Piété		Religion
		contre la crainte du danger		don de Force		Force
		contre les concupiscences déréglées		don de Crainte		Tempérance

On voit que les dons qui dirigent les autres sont supérieurs parmi eux celui de sagesse est le plus élevé, parce qu'il nous donne une connaissance quasi expérimentale de Dieu, et par là un jugement sur les choses divines qui est supérieur encore à la pénétration du don d'intelligence (qui appartient plutôt à la première appréhension qu'au jugement).

Le don de science correspond à l'espérance en ce sens qu'il nous fait voir le vide des choses créées et des secours humains, et par là la nécessité de mettre notre confiance en Dieu pour arriver à le posséder. Le don de crainte perfectionne aussi l'espérance en nous préservant de la présomption, mais il correspond encore à la tempérance pour nous aider contre les tentations. Et à ces sept dons correspondent les béatitudes qui sont leurs actes.

À la suite de saint Augustin, saint Thomas montre que le *don de sagesse* correspond à la *béatitude des pacifiques*, car il donne la paix et permet de la donner aux autres, même parfois aux plus troublés. Celui *d'intelligence* correspond à la *béatitude des cœurs purs*, car tous ceux qui ont le cœur pur commencent dès ici-bas, d'une certaine façon, à voir Dieu en tout ce qui nous arrive. Le *don de science*, qui nous montre la gravité du péché, correspond à la *béatitude de ceux qui pleurent* leurs fautes. Le *don de conseil*, qui incline à la miséricorde, est celle des *miséricordieux*. Le *don de piété*, qui nous fait voir dans les hommes, non pas des rivaux, mais des enfants de Dieu et nos frères, correspond à la *béatitude des doux*. Le *don de force* à celle de ceux qui ont *faim et soif de la justice* et ne se découragent jamais. Enfin, le *don de crainte* à celle *des pauvres en esprit*: ils ont la crainte du Seigneur, commencement de la sagesse.

*
* *

Enfin il suit de la nécessité des dons pour le salut, qu'ils sont *connexes avec la charité*, selon la parole de saint Paul aux Romains [v, 5]: « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné. » L'Esprit-Saint ne vient pas en nous sans ses sept dons, qui accompagnent ainsi la charité et qui, par suite, se perdent comme elle par tout péché mortel.

Ils appartiennent ainsi à l'organisme spirituel de la grâce sanctifiante, qui est appelée pour cette raison « *grâce des vertus et des dons* ». Et comme toutes les vertus infuses grandissent ensemble ainsi

que les cinq doigts de la main, il faut en dire autant des sept dons. On ne conçoit donc pas qu'un chrétien ait une *haute charité*, celle qui convient à la perfection, sans avoir en même temps *les dons du Saint-Esprit à un degré proportionné*, bien que peut-être, en lui, les dons d'intelligence et de sagesse s'exercent sous une forme moins contemplative que chez d'autres et plus pratique, comme il arrivait chez un saint Vincent de Paul et chez tant d'autres saints appelés à se dévouer au prochain dans les œuvres de la vie active.

Nous traiterons plus loin de la docilité au Saint-Esprit et des conditions qu'elle exige mais nous voyons dès maintenant la valeur de cet organisme spirituel qui est en nous la *vie éternelle commencée*, plus précieuse que la vue, que la vie physique, que l'usage de la raison, en ce sens que la perte de l'usage de la raison chez le juste ne lui enlève pas ce trésor, que la mort même ne peut nous arracher. Cette grâce des vertus et des dons est plus précieuse aussi que le don des miracles, que le don des langues, ou la prophétie, car ce sont là seulement des signes surnaturels en quelque sorte extérieurs, qui peuvent montrer le chemin qui mène à Dieu, mais qui ne peuvent, comme la grâce sanctifiante et la charité, nous unir à lui.

Pour mieux voir comment doivent s'exercer les diverses fonctions de cet organisme spirituel, il nous reste à parler de la grâce actuelle nécessaire à l'exercice des vertus et des dons.

ARTICLE 5

LA GRÂCE ACTUELLE ET SES DIVERSES FORMES

Il convient ici de rappeler : 1°/ la nécessité de la grâce actuelle ; 2°/ quelles sont ses diverses formes ; 3°/ ce que doit être en général la fidélité à la grâce.

*
* *

La nécessité de la grâce actuelle

Déjà dans l'ordre naturel, nul agent créé n'agit ou n'opère sans le concours de Dieu, premier moteur des corps et des esprits. En ce sens saint Paul dit, dans son discours à l'Aréopage : « Dieu n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » [Act. xvii, 28].

À plus forte raison, dans l'ordre surnaturel, pour produire les actes des vertus infuses et des dons, nous avons besoin d'une *motion divine*, qu'on appelle *la grâce actuelle*.

C'est une vérité de foi contre les pélagiens et semipélagiens [Denzinger 176-200], que, sans cette grâce, nous ne pouvons ni nous disposer positivement à la conversion, ni persévérer pendant un temps notable dans le bien, ni surtout persévérer jusqu'à la mort. Sans la grâce actuelle nous ne pouvons produire le moindre acte salutaire, ni, à plus forte raison arriver à la perfection. C'est en ce sens que Jésus dit à ses disciples : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » [Jo. xv, 5] ; et saint Paul ajoute que dans l'ordre du salut « nous ne sommes pas même capables par nous-mêmes d'une bonne pensée » [II Cor. iii, 5] et que « c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire » [Phil. ii, 13], en actualisant notre liberté, sans la violenter. C'est lui qui nous donne de nous disposer à la grâce habituelle et ensuite de mériter. Lorsqu'il couronne nos mérites, c'est encore ses dons qu'il couronne, dit saint Augustin. L'Église l'a souvent rappelé dans ses Conciles [Denzinger 182-200 et 141].

C'est pourquoi il faut toujours prier. *La nécessité de la prière est fondée sur la nécessité de la grâce actuelle*. À part la première grâce qui nous est accordée gratuitement sans que nous priions, puisqu'elle est le principe même de la prière, c'est une vérité certaine que la prière est le moyen *normal, efficace et universel* par lequel Dieu veut que nous obtenions toutes les grâces actuelles dont

nous avons besoin. Voilà pourquoi Notre-Seigneur nous inculque si souvent la nécessité de la prière pour obtenir la grâce : « *Demandez, dit-il, et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira; car quiconque demande reçoit; qui cherche trouve; et l'on ouvrira à celui qui frappe* » [Matth. VII, 7-8]. Cette nécessité de la prière pour obtenir la grâce actuelle, il la rappelle surtout quand il s'agit de résister à la tentation : « *Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible* » [Matth. XXVI, 41]. Nous devons, en priant, reconnaître que Dieu est l'auteur de tout bien, et donc toute confiance qui n'est pas fondée sur la prière est présomptueuse.

Aussi le Concile de Trente nous dit-il, en employant les termes mêmes de saint Augustin : « *Dieu ne commande jamais l'impossible, mais en commandant il nous dit de faire ce que nous pouvons, de demander ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide pour que nous le puissions* » [Denzinger 804]; il nous aide même par sa grâce actuelle à prier. Il y a donc des grâces actuelles que nous ne pouvons obtenir que par la prière.

On ne saurait trop insister sur ce point, car beaucoup de commençants, imprégnés à leur insu de naturalisme pratique, comme l'étaient les pélagiens et semipélagiens, s'imaginent qu'avec de la volonté et de l'énergie, même sans la grâce actuelle, on peut arriver à tout. Bientôt l'expérience leur montre la vérité profonde de la parole de Notre-Seigneur : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » et de ces mots de saint Paul : « *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire* »; et donc il faut lui demander la grâce actuelle pour observer, et observer de mieux en mieux, les commandements, surtout le précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain.

*
* *

Les diverses grâces actuelles

La grâce actuelle, dont nous venons de rappeler la nécessité, se présente sous bien des formes qu'il est grandement utile de connaître en spiritualité. Il convient de rappeler ici les principes le plus clairement possible, sans méconnaître le mystère qu'ils expriment; c'est un des clairs-obscurs les plus remarquables de la doctrine chrétienne.

Souvent, c'est une *grâce de lumière* ou *d'illumination intérieure* qui nous est donnée. Par exemple en lisant, à la messe, l'épître ou l'évangile du jour, une lumière intérieure nous est donnée pour en mieux saisir le sens; nous sommes frappés par ces mots de Jésus à la Samaritaine : « *Si tu savais le don de Dieu* » [Jo. IV, 10], ou par ceux-ci de saint Paul : « *Le Christ m'a aimé et s'est livré pour moi* » [Gal. II, 20], et nous considérons qu'en effet il continue de s'offrir pour nous à la sainte messe, et que, si nous le voulons, il va se donner à nous, en particulier par la sainte communion. C'est là une grâce d'illumination intérieure.

Elle est suivie d'une *grâce d'inspiration et d'attrait*, car en pensant à l'amour si généreux et désintéressé du Sauveur pour nous, nous nous sentons vivement portés à lui rendre amour pour amour. Il y a là une grâce actuelle qui agit sur la volonté et porte à l'amour et à l'action. Elle porte même parfois à vouloir se donner pleinement à Dieu, à souffrir et, s'il le faut, à mourir pour lui. C'est alors non seulement une grâce d'attrait, mais une *grâce de force*, qui souvent est reçue sans que nous en ayons nullement conscience, mais qui nous permet dans l'aridité de supporter et d'attendre.

Comment la grâce actuelle, qui meut la volonté, influe-t-elle sur elle? De deux façons, soit en *lui proposant un objet* qui l'attire, soit par une motion ou *impulsion intérieure* que Dieu seul peut donner.

Dieu peut évidemment incliner notre volonté vers le bien, en lui proposant un objet, par exemple par la promesse de l'éternelle béatitude, ou par celle d'un progrès dans l'amour. Ainsi une mère incline au bien la volonté de son enfant, soit en lui proposant un objet sensible qui l'attire, soit en le persuadant de se bien conduire. Cela, l'ange gardien peut le faire aussi, en nous suggérant de bonnes pensées.

Mais ce que Dieu seul peut faire, c'est de mouvoir notre volonté au bien, par une motion ou impulsion intérieure. Car il est plus intime à nous que nous-mêmes, il conserve dans l'existence notre âme, nos facultés, dont il est l'auteur, et il peut les mouvoir du dedans, *ab intus*, selon leur inclination naturelle, sans les violenter, en nous donnant une énergie nouvelle. Un exemple aide à l'entendre : une mère, pour apprendre à marcher à son enfant, le prend sous les bras et l'aide non seulement de la voix en lui montrant un objet à atteindre, mais du geste, en le soulevant. Ce que la mère fait ainsi dans l'ordre corporel, Dieu peut le faire dans l'ordre spirituel. Il peut soulever, non pas seulement notre corps, mais notre volonté elle-même, pour la porter au bien. *Il est l'auteur même de notre volonté*, il lui a donné son inclination foncière vers le bien, et *lui seul, par suite, peut la mouvoir du dedans selon cette inclination*. Il agit ainsi en nous, au plus intime de notre volonté, pour nous faire vouloir et agir. Il le fait même d'autant plus que nous lui demandons plus instamment de le faire, pour augmenter en nous l'amour que nous devons avoir pour lui.

*
* *

De plus, la grâce actuelle est dite *prévenante* lorsqu'elle suscite en nous une bonne pensée ou un bon sentiment, sans que nous ayons rien fait pour l'exciter en nous. Si nous n'y résistons pas, Dieu y ajoute une grâce *adjuvante* ou *concomitante*, qui aidera notre volonté à produire l'acte salutaire demandé et à réaliser nos bons desseins. Ainsi « Dieu opère en nous le vouloir et le faire », comme dit saint Paul. Enfin il importe de noter que Dieu nous meut tantôt à *agir par délibération* selon le mode humain, et tantôt à *agir par inspiration spéciale*, sans délibération de notre part, mais d'une façon supérieure. On a un exemple du premier cas, lorsque je vois que l'heure habituelle de réciter le rosaire est venue, et que je me porte de moi-même par délibération à le réciter, je le fais sous l'influence d'une grâce actuelle commune, dite *coopérante*, car elle coopère à mon action, selon le mode humain de la délibération.

Il arrive, au contraire, que d'une façon imprévue, au milieu d'un travail absorbant, je reçois *l'inspiration spéciale* de faire une courte prière, et je la fais aussitôt. Cette inspiration spéciale est dite grâce opérante, car elle opère en nous *sans délibération de notre part*, non toutefois sans consentement vital, libre et méritoire.

De la première manière, Dieu nous meut généralement à agir selon *le mode humain des vertus*. De la seconde manière ; il nous meut à agir *selon le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit* ; notre barque avance alors non plus seulement à force de rames, mais par l'impulsion supérieure du vent favorable.

On peut résumer ce que nous avons dit sur les différents modes de la motion divine dans le tableau suivant à lire de bas en haut.

Dieu meut notre esprit et notre volonté	dans l'ordre surnaturel	<i>au-dessus</i> de la délibération,	par <i>inspiration spéciale</i> à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.
		<i>après</i> la délibération,	à vouloir tel acte de vertu infuse, par exemple la religion dirigée par la prudence.
		<i>avant</i> la délibération,	à vouloir efficacement la fin dernière surnaturelle.
	dans l'ordre naturel	<i>au-dessus</i> de la délibération,	par <i>inspiration spéciale</i> , par exemple d'ordre poétique.
		<i>après</i> la délibération,	à vouloir tel acte de vertu acquise.
		<i>avant</i> la délibération,	à vouloir le bien en général et le bonheur.

Sous la grâce opérante, nous sommes plus passifs qu'actifs, et notre activité consiste surtout à consentir librement à l'opération de Dieu, à nous laisser conduire par l'Esprit-Saint, à suivre promptement et généreusement ses inspirations. Mais même sous la grâce coopérante *toute* notre action salutaire est de Dieu comme de la cause première, et elle est *toute* de nous, comme de la cause seconde.

*
* *

La fidélité à la grâce

Il importe grandement d'être fidèle à la grâce, et d'être de plus en plus fidèle à la grâce actuelle du moment présent, pour répondre au devoir de cette minute, qui nous manifeste la volonté de Dieu sur nous. Rappelons-nous ce que nous dit saint Augustin « *Dieu, qui t'a créé sans toi, ne te sanctifiera pas sans toi* » ; il y faut notre consentement et l'obéissance aux préceptes.

Le secours de Dieu nous est donné, dit-il encore, non pas pour que notre volonté ne fasse rien, mais pour qu'elle agisse de façon salutaire et méritoire.

La grâce actuelle nous est constamment offerte pour l'accomplissement du devoir de la minute présente, comme l'air vient constamment à notre poitrine pour nous permettre de respirer. Et comme nous devons aspirer pour attirer dans les poumons l'air qui renouvelle notre sang, ainsi nous devons vouloir recevoir docilement la grâce qui renouvelle nos énergies spirituelles pour marcher vers Dieu.

Qui n'aspirerait pas, finirait par mourir asphyxié ; qui ne reçoit pas docilement la grâce, finira par mourir d'asphyxie spirituelle.

C'est pourquoi saint Paul nous dit : « *Nous vous exhortons à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain* » [II Cor. VI, 1]. Il faut y répondre et y coopérer généreusement. C'est une vérité élémentaire dont la mise en pratique journalière mènerait à la sainteté.

Sans doute, c'est Dieu qui fait le premier pas vers nous par sa grâce prévenante, puis il nous aide à y consentir ; il nous accompagne en toutes nos voies et nos difficultés, jusqu'au moment de la mort.

Mais n'oublions pas que, de notre côté, au lieu de résister à ses prévenances, nous devons être fidèles. Comment ? D'abord en accueillant avec joie les premières illuminations de la grâce, puis en suivant docilement ses inspirations, malgré les obstacles, et enfin en les mettant en pratique coûte que coûte. Alors nous coopérerons à l'œuvre de Dieu, et notre action sera le fruit de sa grâce et de notre libre arbitre ; elle sera, *tout entière* de Dieu, comme de la cause première, et *tout entière* de nous comme de la cause seconde.

*
* *

La première grâce de lumière, qui produit efficacement en nous une bonne pensée, est *suffisante* par rapport au bon consentement volontaire, en ce sens qu'elle nous donne, non pas cet acte, mais le pouvoir de le produire. Seulement, si nous résistons à cette bonne pensée, nous nous privons de la grâce actuelle qui nous aurait *efficacement* portés au bon consentement. La résistance tombe sur la grâce suffisante comme la grêle sur un arbre en fleur qui promettait beaucoup de fruits ; les fleurs sont détruites et les fruits ne se formeront pas. La grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, comme le fruit dans la fleur ; encore faut-il que la fleur ne soit pas détruite pour que le fruit nous soit donné. Si nous ne résistons pas à la grâce suffisante, la grâce actuelle efficace nous est donnée, et par elle nous avançons d'un pas très sûr dans la voie du salut. La grâce suffisante nous laisse ainsi sans excuse devant Dieu, et la grâce efficace ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes ; avec elle nous avançons humblement et généreusement.

*
* *

Ne résistons pas aux divines prévenances de Celui qui nous a donné la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons, et qui chaque jour nous attire à Lui. Ne nous contentons pas d'une vie médiocre, et de ne produire que des fruits imparfaits, alors que notre Sauveur est venu « *pour que nous ayons la vie en abondance* » [Jo. x, 1], pour que « *des fleuves d'eau vive coulent de notre poitrine* » [Jo. vii, 38], pour que nous arrivions à jouir éternellement de sa béatitude à lui. Dieu est magnanime, soyons-le aussi.

Cette fidélité est requise d'abord pour *conserver* la vie de la grâce, en évitant le péché mortel. Or la vie de la grâce est incomparablement plus précieuse que celle du corps, que le pouvoir de faire des miracles ; la vie de la grâce est d'un tel prix que le Sauveur s'est livré à la mort pour nous la rendre. S'il nous était donné de contempler à découvert l'étonnante splendeur de la grâce sanctifiante, nous serions ravis.

La fidélité est requise, en outre, pour mériter et obtenir *l'augmentation* en nous de la vie de la grâce, qui doit croître jusqu'à notre entrée au ciel, puisque nous sommes des voyageurs en marche vers l'éternité et que nous nous en rapprochons en grandissant dans l'amour de Dieu.

D'où la nécessité de *sanctifier toutes et chacune de nos actions, même les plus ordinaires*, en les accomplissant avec pureté d'intention, pour un motif surnaturel et en union avec Notre-Seigneur. Si nous étions ainsi fidèles du matin au soir, chacune de nos journées contiendrait des centaines d'actes méritoires, des centaines d'actes d'amour de Dieu et du prochain, à toute occasion agréable ou pénible, et le soir notre union avec Dieu serait plus intime et plus forte. On l'a souvent dit : il n'est pas de moyen plus pratique, plus efficace, plus à la portée de tous, pour se sanctifier, que de surnaturaliser ainsi chacune de nos actions, en les offrant, avec Notre-Seigneur, à Dieu pour sa gloire et pour le bien des âmes.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA SAINTE TRINITÉ PRÉSENTE EN NOUS SOURCE INCRÉÉE DE NOTRE VIE INTÉRIEURE

Après avoir parlé de la vie de la grâce, et de l'organisme spirituel des vertus infuses et des dons, il convient de considérer la source incréée de notre vie intérieure, qui est la Sainte Trinité présente en toutes les âmes justes de la terre, du purgatoire et du ciel.

Voyons d'abord ce que nous dit la Révélation divine, contenue dans l'Écriture, sur ce mystère si consolant ; nous considérerons ensuite brièvement le témoignage de la Tradition ; nous verrons en dernier lieu les précisions qu'apporte la Théologie, particulièrement saint Thomas d'Aquin, et les conséquences spirituelles de cette doctrine.

*
* *

Le témoignage de l'Écriture

L'Écriture nous enseigne que *Dieu est présent en toute créature*, d'une présence générale, appelée souvent présence d'immensité. On lit en particulier dans le Psaume [cxxxviii, 7] : « Où aller, Seigneur, pour me dérober à votre esprit ? Où fuir pour échapper à votre regard ? Si je monte aux cieux, vous y êtes ; si je me couche dans le séjour des morts, vous y êtes encore. » C'est ce qui fait dire à saint Paul prêchant à l'Aréopage : « *Le Dieu qui a fait le monde, étant le Seigneur du ciel et de la terre..., n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* » [Act. xvii, 28].

Dieu, en effet, voit tout, conserve toutes choses dans l'existence et porte chaque créature à l'action qui lui convient. Il est comme le foyer d'où s'échappe la vie de la création, et la force centrale qui attire tout à elle. « *Rerum Deus tenax vigor immotus in te permanens.* »

Mais la sainte Écriture ne nous parle pas seulement de cette présence générale de Dieu en toutes choses, elle nous parle aussi d'une *présence spéciale de Dieu dans les justes*. Il est dit, en effet, déjà dans l'Ancien Testament, au livre de la Sagesse [I, 4] : « *La Sagesse divine n'entrera pas dans une âme méchante, elle n'habitera pas dans un corps assujéti au péché.* » Serait-ce seulement la grâce créée ou le don créé de sagesse qui viendrait habiter dans l'âme juste ?

Les paroles de Notre-Seigneur nous apportent une lumière nouvelle et nous montrent que ce sont *les Personnes divines* elles-mêmes qui viennent habiter en nous : « *Si quelqu'un m'aime, dit-il, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* » [Jo. xiv, 23]. Toutes ces paroles sont à noter : « *Nous viendrons.* » Qui va venir ? Seraient-ce seulement des effets créés : la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons ? — Non, ceux qui viennent, ce sont ceux qui aiment, *les personnes divines*, le Père et le Fils, dont n'est jamais séparé l'Esprit-Saint, promis du reste par Notre-Seigneur et visiblement envoyé à la Pentecôte. *Nous viendrons en lui*, dans le juste qui aime Dieu, et nous viendrons non pas seulement d'une façon transitoire, passagère, mais *nous ferons en lui notre demeure*, c'est-à-dire nous habiterons en lui, tant qu'il restera juste, ou en état de grâce, tant qu'il conservera la charité. Ainsi parle Notre-Seigneur.

Ces paroles sont confirmées par celles de la promesse du Saint-Esprit : « Je prierai mon Père et il vous donnera un autre Consolateur, *pour qu'il demeure toujours en vous*, c'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous, et *il sera en vous...* Il vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » [Jo. xiv, 16, 26]. Ces paroles ne sont pas dites

seulement aux Apôtres, elles se vérifièrent en eux le jour de Pentecôte, qui est renouvelé pour nous par la Confirmation.

Ce témoignage du Sauveur est clair, il précise admirablement ce que disait le livre de la Sagesse [I, 4]. Ce sont bien les trois Personnes divines qui viennent habiter dans les âmes justes.

Ainsi l'ont compris les Apôtres. Saint Jean écrit [I Jo. IV, 9-16] : « *Dieu est charité... et celui qui est dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.* » Il possède Dieu en son cœur, mais plus encore Dieu le possède et le contient en lui conservant non seulement l'existence naturelle, mais la vie de la grâce et la charité.

Saint Paul dit de même : « La charité de Dieu a été répandue en vous par *l'Esprit-Saint qui vous a été donné* » [Rom. v, 5]. Ce n'est pas seulement la charité créée que nous avons reçue, c'est l'Esprit-Saint lui-même qui nous a été donné. Saint Paul parle spécialement de lui, parce que la charité nous assimile plus au Saint-Esprit, qui est l'amour personnel, qu'au Père et au Fils.

Ils sont aussi en nous, selon le témoignage de Jésus, mais nous ne leur serons parfaitement *assimilés* qu'en recevant la lumière de gloire, qui nous marquera à la ressemblance du Verbe, qui est la splendeur du Père.

À plusieurs reprises saint Paul revient sur cette consolante doctrine : « *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?* » [I Cor. III, 16] « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps » [I Cor. VI, 19].

L'Écriture enseigne ainsi très explicitement que les trois personnes divines habitent en toute âme juste, en toute âme en état de grâce.

*
* *

Le témoignage de la Tradition

La Tradition, par la voix des premiers martyrs, par celle des Pères, par l'enseignement officiel de l'Église, montre en outre que c'est bien ainsi qu'il faut entendre ce que dit l'Écriture.

Au début du II^e siècle, saint Ignace d'Antioche dans ses Lettres dit que les vrais chrétiens portent Dieu en eux, il les appelle « theophoroi » ou porte-Dieu. Cette doctrine est répandue dans l'Église primitive, les martyrs la proclament hautement devant leurs juges. Sainte Lucie de Syracuse répond à Paschase : « Les paroles ne peuvent manquer à ceux qui ont en eux le Saint-Esprit. — Le Saint-Esprit est donc en toi ? — Oui, tous ceux qui mènent une vie chaste et pieuse sont le temple du Saint-Esprit. »

Parmi les Pères grecs : Saint Athanase dit que les trois Personnes divines sont en nous. Saint Basile déclare que le Saint-Esprit, par sa présence, nous rend de plus en plus spirituels et conformes à l'image du Fils unique. Saint Cyrille d'Alexandrie parle aussi de cette intime union du juste et de l'Esprit-Saint. Parmi les Pères latins, saint Ambroise enseigne que nous l'avons reçu au baptême et plus encore à la confirmation. Saint Augustin montre que, selon le témoignage des Pères antérieurs, ce n'est pas seulement la grâce, mais Dieu même qui nous a été donné, le Saint-Esprit et ses sept dons.

Cette doctrine révélée nous est enfin rappelée par l'enseignement officiel de l'Église. Dans le symbole de saint Épiphanie, que devaient réciter les adultes avant de recevoir le baptême, il est dit « Spiritus Sanctus, qui... in apostolis locutus est et *in sanctis habitat* » [Denzinger 13].

Le Concile de Trente dit aussi : « La cause efficiente de notre justification est Dieu, qui, en sa miséricorde, nous purifie gratuitement et nous sanctifie, en nous oignant et nous marquant du sceau du Saint-Esprit, qui nous a été promis et qui est le gage de notre héritage » [Eph. 1, 13 – *Denzinger* 799].

*
* *

Mais l'enseignement officiel de l'Église sur ce point nous est donné aujourd'hui d'une façon plus précise encore dans l'Encyclique de Léon XIII, *Divinum illud munus* (9 mai 1897), sur le Saint-Esprit, où l'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme des justes est ainsi décrite.

« Il importe de rappeler les explications données par les Docteurs d'après les enseignements des saintes Lettres : Dieu est présent en toutes choses *par sa puissance*, en tant que tout lui est soumis ; *par sa présence*, en tant que tout est à découvert devant ses yeux ; *par son essence*, en tant qu'il est intimement en tous les êtres comme cause de leur existence. Mais Dieu n'est pas seulement dans l'homme comme il est dans les choses, il est, de plus, *connu et aimé de lui*, puisque notre nature nous fait elle-même aimer, désirer, poursuivre le bien. Dieu, *par sa grâce, réside dans l'âme juste comme dans un temple, d'une façon très intime et spéciale*. De là ce lien d'amour qui unit étroitement l'âme à Dieu, plus qu'un ami ne peut l'être à son meilleur ami, et la fait jouir de lui avec une pleine suavité.

« Cette admirable union, appelée *inhabitation*, dont l'état bienheureux des habitants du ciel ne diffère que par la condition, est produite très réellement par la présence de toute la Trinité : « *Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* » [Jo. xiv, 23]. Elle est attribuée pourtant d'une façon spéciale au Saint-Esprit. En effet, des traces de la puissance et de la sagesse divines se manifestent même chez un homme pervers ; mais le juste seul participe à *l'amour*, qui est *la caractéristique du Saint-Esprit*... C'est pourquoi l'Apôtre, appelant les justes temples de Dieu, ne les appelle pas expressément temples du Père ou du Fils, mais du Saint-Esprit : « *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu* » [I Cor. vi, 19].

« L'abondance des biens célestes qui résulte de la présence du Saint-Esprit dans les âmes pieuses se manifeste de beaucoup de manières... Parmi ces dons se trouvent ces secrets avertissements, ces mystérieuses invitations, qui, par une impulsion du Saint-Esprit, sont faits aux âmes et sans lesquels on ne peut ni s'engager dans la voie de la vertu, ni progresser, ni parvenir au salut éternel. »

Tel est, en substance, le témoignage de la Tradition exprimé par le magistère de l'Église sous ses différentes formes. Voyons maintenant ce qu'ajoute la théologie pour nous donner davantage une certaine intelligence de ce mystère révélé. Nous suivrons ce que nous en dit saint Thomas.

*
* *

L'explication théologique de ce mystère

Diverses explications ont été proposées.

Parmi ces manières de voir, celle de saint Thomas, conservée par Léon XIII dans son Encyclique sur le Saint-Esprit, paraît la plus vraie ; elle contient, du reste, tout ce qu'il y a de positif dans les autres explications à la manière d'une synthèse supérieure. On a beaucoup écrit ces derniers temps sur ce sujet, il importe de revenir à la lettre même de l'article principal de saint Thomas, qu'on a parfois un peu oublié.

Le Docteur commun de l'Église nous dit en effet (I^a, q. 43, a. 3), en supposant la présence générale de Dieu qui conserve toutes choses dans l'existence :

« Une personne divine nous est envoyée en tant qu'elle existe en nous d'une nouvelle manière ; elle est *donnée* en tant que nous la possédons. Or aucune de ces deux choses n'est possible que par la grâce sanctifiante. Dieu, en effet, est déjà en toutes choses d'une manière générale, par son essence, sa puissance, sa présence, *comme la cause* dans les effets qui participent à sa bonté. Mais, en plus de cette présence générale, il y a une présence spéciale en nous, en tant que Dieu y est *comme un objet connu et aimé* en celui qui le connaît et l'aime. Et comme par son opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour (surnaturels), la créature raisonnable *atteint Dieu lui-même*, au lieu de dire que, suivant ce mode spécial de présence, Dieu *est* dans l'âme juste, on dit qu'il *habite* en elle comme dans son temple. Ainsi nul autre effet que la grâce sanctifiante ne peut rendre raison de ce fait qu'une personne divine soit d'une nouvelle manière présente en nous...

« De même pour *avoir* une chose il faut pouvoir *en jouir* ou s'en servir. Et nous ne pouvons jouir d'une personne divine que par la grâce sanctifiante et par la charité. »

*
* *

Sans la grâce sanctifiante et la charité, en effet, Dieu *n'habite* pas en nous ; il ne suffit pas de le connaître par connaissance naturelle, philosophique, ni même par la connaissance surnaturelle de la foi informe unie à l'espérance, comme le connaît le fidèle en l'état de péché mortel. (Dieu est pour ainsi dire distant d'un croyant qui est détourné de Lui.) Il faut *pouvoir le connaître par la foi vive et les dons du Saint-Esprit* connexes avec la charité. Cette dernière connaissance, étant *quasi expérimentale*, atteint Dieu, non pas comme une réalité distante et simplement représentée, mais comme une *réalité présente*, possédée, et dont nous pouvons jouir dès à présent. C'est manifestement ce que veut dire S. Thomas dans le texte cité [I^a, q. 43, a. 1, c., et ad 1^m, ad 2^m]. Il s'agit, dit-il, d'une connaissance qui atteint Dieu lui-même, *attingit ad ipsum Deum*, et permet de le posséder et de jouir de lui, *ut creatura rationalis ipsa divina persona fruatur* (*Ibid.*, ad 1).

Pour que les personnes divines *habitent* en nous, il faut que nous *puissions* les connaître d'une façon *quasi expérimentale et aimante*, fondée sur la charité infuse, qui nous donne une *connaturalité* ou sympathie avec la vie intime de Dieu.

Pour que la Sainte Trinité habite en nous, il n'est pourtant pas nécessaire que cette connaissance quasi expérimentale soit *actuelle*, il suffit que nous en ayons le *pouvoir* par la grâce des vertus et des dons. Ainsi l'habitation de la Sainte Trinité dure dans le juste, même pendant son sommeil, et tant qu'il reste en état de grâce.

Mais, de temps en temps, il arrive que Dieu se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. C'est ce que dit saint Paul dans l'Épître aux Romains [VIII, 14-16] : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions *Abba ! Père !* Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Saint Thomas dit dans son Commentaire sur cette Épître : « Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit *par l'effet d'amour filial* qu'il produit en nous. » C'est ainsi que les disciples d'Emmaüs dirent, après la disparition de Jésus : « N'est-il pas vrai que notre cœur était tout brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il parlait en chemin, et qu'il nous expliquait les Écritures ? »

En donnant l'explication que nous venons de rapporter, saint Thomas ne fait que nous montrer le sens profond des paroles de Notre-Seigneur que nous avons rapportées plus haut : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous *viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure.* » « L'esprit de vérité (que mon Père vous enverra) *sera en vous* ; il vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »

D'après cette doctrine, la Sainte Trinité habite en l'âme juste plus et mieux en un sens que le corps du Sauveur dans une hostie consacrée. Il est bien réellement et substantiellement présent sous les espèces eucharistiques, mais ces espèces du pain ne connaissent pas et n'aiment pas. La Sainte Trinité habite dans l'âme juste comme dans un temple vivant qui connaît et qui aime à des degrés divers. Elle habite dans les âmes bienheureuses qui la contemplant sans voile, surtout en la très sainte âme du Sauveur, à laquelle le Verbe est personnellement uni. Et dès ici-bas, dans la pénombre de la foi, la Sainte Trinité, sans que nous la voyions, habite en nous, pour nous vivifier de plus en plus, jusqu'à l'heure de l'entrée dans la gloire, où elle nous apparaîtra.

Cette présence intime de la Sainte Trinité en nous ne nous dispense pas, certes, de nous approcher de l'Eucharistie, d'aller prier près du tabernacle, car la Sainte Trinité habite beaucoup plus intimement qu'en nous en la sainte âme du Sauveur personnellement unie au Verbe. Si nous bénéficions d'approcher d'un saint tout possédé par Dieu, comme d'un saint Curé d'Ars, combien plus d'approcher du Sauveur ! Nous pouvons lui dire : « Venez prendre de plus en plus possession de nous, même avec votre croix ; que de mieux en mieux soit exaucée la prière : Vous en nous et nous en Vous. » Pensons aussi à l'habitation de la Sainte Trinité en l'âme de la Vierge Marie, ici-bas et au ciel.

*
* *

Conséquences en spiritualité

De là dérive une grande conséquence : si l'habitation de la Sainte Trinité en nous ne se conçoit pas sans que le juste *puisse* avoir une « *connaissance quasi expérimentale* » de Dieu présent en lui, que s'ensuit-il ? Il s'ensuit que cette connaissance, loin d'être quelque chose d'extraordinaire en soi, comme les visions révélations, les stigmates, est dans la voie normale de la sainteté.

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous dérive de la foi *éclairée par les dons* d'intelligence et de sagesse, qui sont *connexes avec la charité*. Il suit de là qu'elle doit normalement grandir avec le progrès de la charité, soit sous une forme nettement contemplative, soit sous une forme plus directement orientée vers l'action. Aussi dirons-nous plus loin que la contemplation infuse, où s'épanouit cette quasi-expérience, commence, selon saint Jean de la Croix, avec la voie illuminative et se développe dans la voie unitive.

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, de sa bonté grandira, avec celle de notre néant et de notre misère, selon la parole divine qui fut dite à sainte Catherine de Sienne : « Je suis celui qui est, tu es celle qui n'est pas. »

Il s'ensuit aussi que, lorsqu'il y a en nous une augmentation notable de la charité, *les personnes divines sont à nouveau envoyées*, dit saint Thomas, car elles deviennent présentes plus intimement en nous, selon un mode ou un degré nouveau d'intimité. Il en est ainsi, par exemple, au moment de la seconde conversion, qui marque l'entrée dans la voie illuminative.

Enfin elles sont en nous, non pas seulement comme objet de connaissance et d'amour surnaturels, mais comme *principes d'opérations surnaturelles*. Jésus a dit : « Mon Père opère toujours, et moi avec lui », surtout dans l'intimité du cœur, au centre de l'âme.

Seulement il importe de se rappeler pratiquement une chose : Dieu ne se communique d'ordinaire à sa créature que dans la mesure de ses dispositions. Quand celles-ci deviennent plus pures, les personnes divines deviennent aussi plus intimement présentes et agissantes. Alors *Dieu est à nous et nous sommes à Lui*, et nous désirons surtout progresser dans son amour.

« Cette doctrine des Missions invisibles des divines personnes en nous est un des plus puissants motifs d'avancement spirituel, dit le P. Louis Chardon, parce qu'il tient toujours l'âme soigneuse

de son progrès, éveillée à produire sans cesse des actes plus forts et plus fervents de toutes les vertus, afin que, croissant en la grâce, ce nouvel accroissement amène Dieu de nouveau en elle... pour une union... qui a plus d'intimité, plus de pureté et plus de vigueur.»

*
* *

Nos devoirs envers l'hôte divin : quels sont-ils ?

Il nous dit : « Mon fils, donne-moi ton cœur » [Prov. XXIII, 26]. « Voici que je me tiens à la porte et frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » [Ap. III, 20].

L'âme du juste est comme un ciel encore obscur, puisque la Sainte Trinité est en lui, et qu'un jour il l'y verra à découvert.

Nos devoirs envers l'hôte intérieur se peuvent résumer ainsi : Penser souvent à lui, se dire : « Dieu vit en moi. » — Consacrer aux Personnes divines notre journée, notre heure, en disant : « Au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit. » — Se souvenir que l'Hôte intérieur est pour nous source de lumière, de consolation, de force. — Le prier selon la parole du Seigneur : « Prie ton Père qui est présent dans le secret (de ton âme) ; il te le rendra » [Matth. VI, 6]. — Adorer l'hôte intérieur, en disant : *Magnificat anima mea Dominum*. — Croire en Lui, se fier absolument à Lui, et l'aimer d'un amour chaque jour plus pur, plus généreux et plus fort. L'aimer en l'imitant, surtout par la bonté, selon les paroles du Seigneur : « Soyez parfait comme le Père céleste est parfait » [Matth. V, 48] ; « Que tous soient un, comme vous mon Père et moi, nous sommes un » [Jo. XVII, 21].

Tout cela porte à penser, et nous le verrons de mieux en mieux dans la suite, que *la vie mystique*, caractérisée par l'actualité de la connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous, loin d'être de soi extraordinaire, *est seule pleinement normale. Seuls les saints*, qui la vivent tous, *sont pleinement dans l'ordre*. Avant d'avoir trouvé cette union intime avec Dieu présent, en nous, nous sommes un peu comme des *âmes encore à demi endormies*, l'éveil spirituel ne s'est pas encore produit. Nous n'avons encore du mystère si consolant de l'habitation de la Sainte Trinité en nous qu'une connaissance qui reste trop superficielle et livresque, alors que c'est la vie débordante qui s'offre à nous.

Avant d'être entrés dans l'intimité de l'union à Dieu, nous n'avons pas pour Lui toute l'adoration ni tout l'amour qu'il faudrait avoir, et nous considérons trop souvent *l'Unique nécessaire* comme s'il n'était pas pour nous le principal. De même nous n'avons pas encore pris réellement et profondément conscience du don qui nous a été fait dans l'Eucharistie, et nous ne connaissons que de façon très superficielle ce qu'est le Corps mystique de Jésus-Christ.

Le Saint-Esprit est l'âme du Corps mystique dont le Christ est la tête. Comme en notre corps l'âme est toute dans tout le corps et toute en chaque partie, et exerce ses fonctions supérieures dans la tête, ainsi le Saint-Esprit est tout entier dans tout le Corps mystique, tout entier en chaque juste, et il exerce ses fonctions les plus hautes dans la sainte âme du Sauveur, et par elle sur nous.

Le principe vital qui fait ainsi l'unité du Corps mystique est singulièrement *plus unitif* que l'âme qui fait l'unité de notre corps, que l'esprit d'une famille ou d'une nation. L'esprit d'une famille est une certaine manière de voir, de juger, de sentir, d'aimer, de vouloir, d'agir. L'esprit du Corps mystique est infiniment plus unitif ; c'est le Saint-Esprit sanctificateur, source de toutes les grâces, source d'eau vive jaillissant en vie éternelle. Le fleuve de grâce, qui vient du Saint-Esprit, remonte incessamment vers Dieu sous forme d'adoration, de prière, de mérite et de sacrifices ; c'est

l'élévation vers Dieu, prélude de la vie du ciel. Telles sont les réalités surnaturelles dont nous devons prendre conscience de plus en plus, et *ce n'est vraiment que dans la vie mystique que l'âme s'éveille tout à fait, et qu'elle a du don de Dieu la conscience vive, profonde, rayonnante* qu'il en faut avoir pour répondre pleinement à l'amour de Dieu pour nous.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'INFLUX DU CHRIST RÉDEMPTEUR SUR SON CORPS MYSTIQUE

La Sainte Trinité qui habite en toute âme juste est, nous l'avons vu, la source incréée de notre vie intérieure. Mais notre sanctification dépend aussi de l'influence constante du Christ rédempteur, qui nous communique incessamment, par les sacrements et en dehors d'eux, les grâces qu'il nous a méritées pendant sa vie terrestre, et surtout pendant sa Passion.

Aussi convient-il de parler ici de cette influence sanctificatrice en général, et de considérer comment elle s'exerce en particulier par le plus grand de tous les sacrements, qui est celui de l'Eucharistie.

*
* *

Comment le Sauveur nous communique-t-il les grâces qu'il nous a méritées autrefois ?

Il nous les communique comme l'instrument animé toujours uni à la divinité, source de toute grâce. « De sa plénitude nous avons tous reçu », dit saint Jean [I, 16].

Notre-Seigneur lui-même nous l'a dit d'une façon symbolique très expressive, comme il est rapporté dans le quatrième Évangile, [xv, 1-7] : « *Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Comme le sarment ne peut lui-même porter du fruit, s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi... Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit ; mais séparés de moi vous ne pouvez rien faire... Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé.* » Jésus a dit ailleurs de même : « Si vous cherchez avant tout le règne de Dieu, tout le reste vous sera donné par surcroît. » Il veut dire : Si vous demandez surtout de me mieux connaître d'une connaissance vive, intime, profonde (celle que donne l'Esprit Saint) et de m'aimer d'un amour plus pur et plus fort, vous serez exaucé. Qui oserait dire que Jésus ne parle pas ici de la prière par laquelle ses membres demandent la contemplation infuse des mystères du salut ? « C'est, ajoute-t-il, la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit et que vous soyez mes disciples. »

Cette belle image de la vigne et des sarments est des plus expressives. Saint Paul la reprend sous la forme de *l'olivier franc sur lequel nous sommes entés* [Rom. xi, 16], et il en donne une autre, non moins frappante. *Le Christ, dit-il est, comme la tête, qui communique aux membres l'influx vital, qui a son principe dans l'âme. L'Église est le corps mystique du Christ, les chrétiens sont les membres de ce corps. Il le dit et le redit souvent* [I Cor. xii, 27] : « Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. » — Eph. iv, 15 : « Continuons à croire à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ. C'est par lui que tout le corps coordonne et uni par les liens des membres... grandit dans la charité. » — Col. iii, 15 : « Que la paix du Christ, à laquelle vous êtes appelés de manière à former un seul corps, règne dans vos cœurs. »

D'après cette doctrine, le Sauveur nous communique l'influx vital de la grâce (dont la source est Dieu même considéré en sa nature divine) comme la tête communique aux membres l'influx vital dont le principe est dans l'âme. Pour bien entendre cet enseignement, il faut distinguer en Notre-Seigneur sa divinité et son humanité.

Jésus, comme Verbe, habite, ainsi que le Père et le Saint-Esprit, au centre, au fond de notre âme. Il est plus intime à elle qu'elle-même, lui conserve sa vie naturelle et sa vie surnaturelle ; il la porte,

par la grâce opérante, aux actes les plus profonds, les plus secrets, qu'elle ne pourrait produire d'elle-même.

Quant à *l'humanité du Sauveur*, elle est, dit saint Thomas, l'instrument toujours uni à la divinité par lequel toutes les grâces nous sont communiquées. De même que les sacrements, l'eau du baptême, par exemple, et la formule sacramentelle, sont cause physique instrumentale de la grâce sacramentelle, en ce sens que Dieu se sert de cette eau et de cette formule, leur communique une vertu divine transitoire pour produire cette grâce ; ainsi l'humanité du Sauveur et surtout les actes de sa sainte âme sont *cause physique instrumentale* de toutes les grâces que nous recevons, soit par les sacrements, soit en dehors d'eux.

La sainte humanité du Sauveur n'habite pas en notre âme ; son corps ne saurait se trouver en notre âme, il n'est qu'au ciel (comme dans son lieu naturel) et sacramentellement dans l'Eucharistie. Mais, si l'humanité de Jésus n'habite pas en nous, l'âme juste est constamment sous son influence, puisque c'est par son intermédiaire que toute grâce nous est communiquée, comme en notre corps la tête communique aux membres l'influx vital. Et comme à chaque instant de l'état de veille nous avons quelque devoir à accomplir, l'humanité du Sauveur nous communique de minute en minute la grâce actuelle du moment présent, comme l'air vient incessamment à notre poitrine.

Dieu, auteur de la grâce, se sert de l'humanité du Sauveur pour nous la communiquer comme un grand artiste se sert d'un instrument pour nous transmettre sa pensée musicale, ou comme un grand penseur se sert de son style à lui, de sa langue plus ou moins riche, pour s'exprimer.

Les sept sacrements sont ainsi comme les cordes d'une lyre que Dieu seul sait manier, surélever par sa touche divine. L'humanité du Sauveur est un instrument supérieur, conscient et libre, toujours uni à la divinité pour nous communiquer toutes les grâces que nous recevons, et que Jésus nous a méritées sur la Croix.

Ainsi nous viennent actuellement du Sauveur toute illumination de l'intelligence, toute grâce d'attrait, de consolation ou de force, sentie ou non sentie. C'est, pour chacun de nos actes salutaires, une influence constante, beaucoup plus profonde que celle qu'exerce la meilleure des mères sur son enfant lorsqu'elle lui apprend à prier.

Cette activité du Sauveur transmet, en dehors des sacrements, aux infidèles qui n'y résistent pas, les lumières de la foi, aux pécheurs la grâce de l'attrition, qui les invite à s'approcher du sacrement de pénitence. Mais c'est surtout par l'Eucharistie que s'exerce son influence, car l'Eucharistie est le plus parfait des sacrements, qui contient non seulement la grâce, mais l'auteur de la grâce, et elle est de plus un sacrifice d'une valeur infinie. C'est le point sur lequel il convient ici d'insister en parlant des fondements ou des sources de la vie intérieure.

*
* *

L'influence sanctificatrice du Sauveur par l'Eucharistie

Il convient d'en parler dans les termes mêmes dont Jésus s'est servi dans l'Évangile.

Pour mieux profiter spirituellement de cette influence, et pour en remercier le Seigneur, rappelons-nous comment, par amour pour nos âmes, il nous a d'abord *promis* l'Eucharistie, comment il nous l'a *donnée* à la Cène, en instituant le sacerdoce, comment il la *renouvelle* tous les jours au sacrifice de la messe, comment il veut rester parmi nous en assurant *la continuité de sa présence réelle*, et comment il se donne enfin à nous par *la communion quotidienne*, jusqu'à la dernière que nous espérons faire avant de mourir. Tous ces actes de générosité divine dérivent d'un même amour et sont tous ordonnés à notre sanctification progressive. Ils méritent, certes,

une action de grâce spéciale; c'est le sens vrai de la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus, appelé eucharistique parce qu'il nous a donné l'Eucharistie et nous la redonne incessamment. Comme on dit que l'air est sain, lorsqu'il rend ou entretient la santé, le Cœur du Sauveur est appelé eucharistique, parce qu'il nous a donné le plus grand des sacrements, où il est lui-même réellement et substantiellement comme foyer de grâces toujours nouvelles.

Les paroles, de la promesse de l'Eucharistie en saint Jean [VI, 26-59] nous montrent mieux que toute autre ce que doit être cette influence vivifiante du Sauveur sur nous et comment nous devons la recevoir.

Jésus promet d'abord un pain céleste. Après le miracle de la multiplication des pains, il dit: « Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle et que le Fils de l'homme vous donnera... C'est mon Père qui donne le vrai pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est le pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » [Jo. VI, 27-33].

Alors plusieurs de ceux qui s'étaient rassasiés après le miracle de la multiplication des pains dirent: « Seigneur, donnez-nous toujours de ce pain ». Jésus leur répondit: « *Je suis le pain de vie...* Mais vous m'avez vu et vous ne croyez point... » [Jo. VI, 35] Les Juifs murmuraient, dit saint Jean [VI, 41-68] parce qu'il avait dit: « Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel. » Jésus leur répondit: « Ne murmurez point entre vous... En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. *Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point.* Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, *et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde...* Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage... Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. »

Beaucoup ne crurent pas et se retirèrent. Jésus alors dit aux Douze: « Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller? » Simon-Pierre lui répondit: « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle » Cette promesse de l'Eucharistie nous fait entrevoir tout ce que ce sacrement doit produire en nous, chez les commençants, chez les progressants ou avancés et chez les parfaits.

*
* *

L'institution de l'Eucharistie nous montre la portée de cette promesse. Elle est ainsi rapportée en saint Matthieu [XXVI, 26], et presque dans les mêmes termes en saint Marc, en saint Luc, et dans la première Épître aux Corinthiens:

« Pendant la Cène, Jésus prit le pain; et, ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna en disant: *Prenez et mangez, ceci est mon corps.* Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna en disant: *Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés.* »

Les paroles de la promesse s'éclairaient. Pierre était récompensé d'avoir dit avec foi: « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle. » Jésus, à la Cène, eut de fait une parole plus efficace que jamais, une parole *transsubstantiatrice*, par laquelle il convertit la substance du pain en celle de son propre corps pour rester sacramentellement parmi nous.

Au même instant, *il instituait le sacerdoce* pour perpétuer de façon sacramentelle, par l'Eucharistie, le sacrifice de la Croix, jusqu'à la fin des temps. Il dit, en effet, comme il est rapporté en saint Luc [XXII, 19] et en saint Paul [I Cor. XI, 24-25]: « *Faites ceci en mémoire de moi.* » Les Apôtres reçurent alors le pouvoir de consacrer, d'offrir le sacrifice eucharistique, qui perpétue

en substance le sacrifice de la Croix pour nous en appliquer les fruits, les mérites et la satisfaction jusqu'à la fin du monde.

À la messe, le prêtre principal est Notre-Seigneur, qui continue de s'offrir lui-même sacramentellement. « *Le Christ toujours vivant ne cesse d'intercéder pour nous* », dit saint Paul [Heb. VII, 25]. Il le fait surtout au saint sacrifice, qui a ainsi une valeur infinie, à raison du prêtre principal et de la victime offerte, du précieux sang sacramentellement répandu.

Le Christ Jésus offre en même temps à son Père nos adorations, nos supplications, nos réparations, nos actions de grâces, tous les actes salutaires de son Corps mystique.

L'amour du Christ ne nous a pas donné une seule fois l'Eucharistie, *il nous la redonne tous les jours*. Il aurait pu vouloir que la messe fût célébrée seulement une ou deux fois par an, en quelque grand sanctuaire, où l'on serait venu de très loin. C'est, au contraire, incessamment, à chaque minute du jour, que la messe et de nombreuses messes sont célébrées à la surface de la terre, à l'heure où le soleil se lève. Ainsi il vient accorder à son Église les grâces dont elle a besoin aux divers moments de son histoire. La messe fut un foyer de grâces toujours nouvelles dans les catacombes, plus tard pendant les grandes invasions des barbares, aux siècles de fer du moyen âge ; elle l'est toujours aujourd'hui pour nous donner la force de résister aux grands périls qui nous menacent.

De plus, quotidiennement, le Christ revient réellement et substantiellement parmi nous, non seulement pour une heure, pendant la célébration du sacrifice eucharistique, mais pour *rester constamment avec nous* au Tabernacle, pour y être « le compagnon de notre exil, patient à nous attendre, pressé de nous exaucer », et pour y offrir incessamment à son Père une adoration d'une valeur infinie.

Enfin *la communion* est la consommation du don de soi. La bonté est essentiellement communicative, elle attire, elle se donne pour nous vivifier et nous enrichir spirituellement. Cela est vrai surtout de la bonté rayonnante de Dieu et de son Christ. Dans la communion, le Sauveur nous attire et se donne, non pas seulement à l'humanité en général, mais à chacun de nous, si nous le voulons, et d'une façon toujours plus intime, si nous sommes fidèles. Il se donne, non pas pour que nous nous l'assimilions, ce serait l'appauvrir ; mais pour que nous soyons rendus de plus en plus semblables à lui. « Le pain que nous rompons, dit saint Paul, n'est-il pas *une communion au corps du Christ* » [I Cor. x, 16]. C'est la Vie même que nous recevons.

Cette communion doit nous incorporer au Christ de plus en plus, en augmentant notre humilité, notre foi, notre confiance, surtout notre charité, pour rendre notre cœur semblable à celui du Sauveur qui est mort pour nous par amour. En ce sens chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, d'une ferveur de volonté ; car chacune doit, non pas seulement conserver, mais *augmenter* en nous l'amour de Dieu et nous disposer ainsi à recevoir Notre-Seigneur le lendemain avec une ferveur de volonté, non seulement égale, mais supérieure, quoi qu'il en soit d'ailleurs de la ferveur sensible, qui est accidentelle. Il devrait y avoir là comme une marche accélérée vers Dieu, qui rappelle l'accélération de la gravitation des corps vers le centre qui les attire. Comme la pierre tombe d'autant *plus vite* qu'elle se rapproche de la terre qui l'attire, les âmes devraient marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de Lui et qu'elles sont plus attirées par Lui.

C'est ce que nous dit sous bien des formes la liturgie, en particulier dans l'*Adoro Te* de saint Thomas d'Aquin :

Adoro Te, devote, latens Deitas...

Je vous adore, ô Divinité cachée, qui êtes réellement sous ces figures. Mon cœur se soumet entièrement à vous, et se sent défaillir en vous contemplant...

*Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.*

Augmentez sans cesse ma foi, mon espérance en vous et mon amour pour vous.

*O memoriale mortis Domini!
Panis vivus, vitam præstans homini,
Præsta meæ menti de te vivere
Et te illi semper dulce sapere.*

Ô mémorial de la mort du Seigneur! Pain vivant donnant la vie à l'homme, accordez à mon âme de vivre de vous et de toujours vous goûter avec délices.

*Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine...*

Miséricordieux pélican, Seigneur Jésus, purifiez mes souillures par votre sang; dont une seule goutte suffit pour effacer tous les péchés du monde entier.

*Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud quod tam sitio
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuæ gloriæ. Amen.*

Ô Jésus, que je regarde maintenant sous ces voiles, réalisez, je vous en prie, mon ardent désir. Que, vous contemplant face à face, la vision de gloire me rende bienheureux. Ainsi soit-il. »

L'âme qui vivrait ainsi chaque jour du Sauveur à la sainte messe et à la communion arriverait certainement à une grande intimité avec Lui, à cette intimité qui est celle de la vie mystique. Les dons du Saint-Esprit grandiraient en elle proportionnellement, et elle parviendrait à une contemplation toujours plus pénétrante et savoureuse du grand mystère de nos autels, de la valeur infinie de la messe, qui est comme une source éminente de grâces toujours nouvelles, à laquelle doivent venir boire toutes les générations qui se succèdent dans le temps, pour avoir la force d'arriver au terme de leur voyage vers l'éternité. Ainsi le prophète Élie, accablé de fatigue, renouvela ses forces en mangeant d'un pain descendu du ciel, et put marcher jusqu'à l'Horeb, figure du sommet de la perfection.

Le Christ nous dit à la communion, comme il le disait à saint Augustin: « *Cibus sum grandium... cresce et manducabis me; nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* » « Je suis le pain des forts..., mais tu ne me changeras pas en toi, comme la nourriture de ta chair; c'est toi qui seras changé en moi ». Celui qui communique vraiment au Christ lui est de plus en plus incorporé, en vivant de sa pensée, de son amour; il peut dire avec saint Paul: « *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum* » « Le Christ est ma vie, et la mort m'est un gain », car elle est l'entrée dans la vie qui ne finit pas.

*
* *

L'incorporation progressive au Christ et la sainteté

La doctrine de l'incorporation progressive au Christ apparaîtra d'une merveilleuse fécondité à qui voudra en vivre.

D'abord, pour *mourir au péché et à ses suites*, rappelons-nous ce que dit saint Paul: « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché » [Rom. VI, 4]. « Ceux qui sont à

Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises » [Gal. v, 24] ; c'est la mort au péché par le baptême et la pénitence.

Puis, à la lumière de la foi et sous l'inspiration du Saint-Esprit, le chrétien « doit se revêtir de l'homme nouveau, qui s'éclaire et se renouvelle selon l'image de son Créateur... Revêtez-vous donc, comme élus de Dieu, ajoute saint Paul, de tendresse et d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de modestie, de patience... Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection » [Col. III, 10]. C'est la voie illuminative de ceux qui imitent Jésus-Christ, qui prennent ses sentiments, l'esprit de ses mystères, de sa passion [Rom. VIII, 7], de son crucifiement [Rom. VI, 5], de sa résurrection [Col. III, 1]. C'est la voie de la contemplation des mystères du Sauveur, qu'ont vécue tous les saints, même ceux de la vie active, en se rappelant ces paroles de l'Apôtre : « Tout me semble une perte, au prix de cette haute connaissance de Jésus-Christ mon Seigneur, pour l'amour de qui je me suis privé de toutes choses ; je les regarde comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ » [Phil. III, 8].

Ce chemin conduit à l'union pour ainsi dire continue avec le Sauveur, selon ces paroles sublimes de l'Épître aux Colossiens [III, 1-4] : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. N'avez de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre. Car vous êtes morts (au monde), et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. » Alors la paix du Sauveur règne dans l'âme qui aime à lui dire : « Seigneur, donnez-vous à moi, et donnez-moi à vous. » C'est, chez les saints, comme une communion spirituelle presque ininterrompue. Un regard, un mouvement de l'âme vers le Sauveur lui disent nos désirs, lui présentent notre faiblesse, notre bonne volonté, notre disposition à lui être fidèle et la soif que nous avons de Lui. Telle est la voie de contemplation aimante des grands mystères du Christ, elle a ses aridités et ses joies ; ceux qui la connaissent voient en elle le prélude normal de la vision du ciel.

Plusieurs se font illusion qui prétendent parvenir à l'union à Dieu, sans *recourir constamment à Notre-Seigneur* ; ils ne parviendront guère qu'à une connaissance abstraite de Dieu, et non pas cette science savoureuse, appelée sagesse, vivante, quasi expérimentale, à la fois élevée et pratique, qui fait voir Dieu et sa Providence dans les moindres choses. Les quiétistes sont tombés dans cette erreur en prétendant que l'Humanité sainte du Sauveur était un moyen seulement utile au début de la vie spirituelle. Sainte Thérèse a particulièrement réagi sur ce point, nous rappelant que nous ne devons pas de notre propre mouvement laisser, dans l'oraison, la considération de l'humanité du Sauveur ; elle est le chemin qui conduit doucement nos âmes à sa divinité. Pensons souvent aux richesses spirituelles immenses de la sainte âme de Jésus, de son intelligence, de sa volonté, de sa sensibilité, et nous entendrons ainsi de mieux en mieux le sens de sa parole : « *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie.* » Il est la voie selon son humanité, et, comme Dieu, il est la Vérité même et la Vie par essence.

CHAPITRE SIXIÈME

L'INFLUENCE DE MARIE MÉDIATRICE

À propos des fondements de la vie intérieure, on ne peut traiter de l'action du Christ, médiateur universel, sur son Corps mystique, sans parler aussi de l'influence de Marie médiatrice.

Plusieurs, disions-nous, se font illusion, qui prétendent parvenir à l'union à Dieu sans recourir constamment à Notre-Seigneur, qui est la voie, la vérité et la vie. Il y aurait aussi une erreur à vouloir aller à Notre-Seigneur sans passer par Marie, que l'Église appelle, dans une fête spéciale, Médiatrice de toutes les grâces. Les protestants sont tombés dans cette erreur. Sans aller jusqu'à cette déviation, il est des catholiques qui ne voient certainement pas assez la nécessité de recourir à Marie pour arriver à l'intimité du Sauveur. Saint Louis-Marie Grignon de Montfort parle même de « Docteurs qui ne connaissent la Mère de Dieu que d'une manière spéculative, sèche, stérile et indifférente; qui craignent qu'on abuse de la dévotion à la Sainte Vierge, qu'on fasse injure à Notre-Seigneur en honorant trop sa sainte Mère. S'ils parlent de la dévotion à Marie, c'est moins pour la recommander que pour détruire les abus qu'on en fait »; ils semblent croire que Marie soit un empêchement pour arriver à l'union divine. Il y a, dit le Bienheureux, un manque d'humilité à négliger les médiateurs que Dieu nous a donnés à cause de notre faiblesse. L'intimité avec Notre-Seigneur dans l'oraison nous sera beaucoup facilitée par une vraie et profonde dévotion à Marie. Pour nous en faire une juste idée, nous nous demanderons ce qu'il faut entendre par médiation universelle, et comment Marie est médiatrice de toutes les grâces, ainsi que l'affirment, avec la Tradition, l'Office et la Messe de Marie médiatrice qui se célèbrent le 31 mai. On a beaucoup écrit sur ce sujet ces derniers temps; nous considérons ici cette doctrine par rapport à la vie intérieure.

*

* *

Que faut-il entendre par médiation universelle ?

« À l'office de médiateur, dit saint Thomas, il appartient proprement de rapprocher et d'unir ceux entre qui il est médiateur; car les extrêmes sont unis par un intermédiaire. Or unir les hommes à Dieu convient parfaitement au Christ qui les a réconciliés avec Dieu, selon ces paroles de saint Paul [II Cor. v, 19] : *Dieu réconciliait le monde avec lui-même dans le Christ*. Et donc seul le Christ est parfait médiateur de Dieu et des hommes, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu. Aussi lorsque saint Paul dit [I Tim. II, 5] : *Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme*, il ajoute : *qui s'est donné lui-même en rançon pour tous*. Rien pourtant n'empêche que d'autres soient dits d'une certaine manière médiateurs entre Dieu et les hommes, en tant qu'ils *coopèrent* à l'union des hommes avec Dieu, de façon dispositive et comme des ministres. »

En ce sens, ajoute saint Thomas, les prophètes et les prêtres de l'Ancien Testament peuvent être dits médiateurs; et aussi les prêtres du Nouveau Testament, comme ministre du vrai médiateur.

« *C'est comme homme*, ajoute le saint Docteur, que le Christ est *médiateur*; car c'est comme homme qu'il est entre les deux extrêmes, au-dessous de Dieu par nature, au-dessus des hommes par la dignité et de la grâce et de la gloire. Et, de plus, comme homme, il réunit les hommes à Dieu en leur présentant les préceptes et les dons de Dieu et en satisfaisant et priant pour eux. » Jésus a satisfait et mérité comme homme, par une satisfaction et un mérite qui puisaient une valeur infinie dans sa personnalité divine. Il y a là une double médiation descendante et

ascendante qui consiste à donner aux hommes la lumière et la grâce de Dieu et à offrir à Dieu pour les hommes le culte et la réparation qui lui sont dus.

Rien n'empêche donc, comme il vient d'être dit, qu'au-dessous du Christ, il y ait des *médiateurs subordonnés* à lui, des médiateurs secondaires, comme le furent les prophètes et les prêtres de l'ancienne Loi pour le peuple élu. C'est ainsi qu'on se demande si Marie est médiatrice universelle pour tous les hommes et pour la distribution de toutes les grâces en général et en particulier. Saint Albert le Grand parle de la médiation de Marie comme supérieure à celle des prophètes lorsqu'il dit : « Non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud : *Faciamus ei adjutorium simile sibi* » ; Marie a été choisie par le Seigneur, non pas comme ministre, mais pour être associée d'une façon très spéciale et tout intime à l'œuvre de la rédemption du genre humain.

Marie, en sa qualité de *Mère de Dieu*, n'est-elle pas toute désignée pour être *médiatrice universelle* ? N'est-elle pas vraiment *intermédiaire* entre Dieu et les hommes ? Elle est, certes, très au-dessous de Dieu et du Christ, parce que créature ; mais très élevée au-dessus de tous les hommes par la grâce de la maternité divine, « qui lui fait atteindre les frontières mêmes de la divinité », et par la plénitude de grâce, reçue à l'instant de sa conception immaculée, plénitude qui ne cessa de grandir jusqu'à sa mort.

Et non seulement Marie était ainsi désignée, par la maternité divine, à cette fonction de médiatrice, mais elle l'a reçue de fait et exercée.

C'est ce que nous montre la Tradition, qui lui a donné le titre de *médiatrice universelle* au sens propre du mot, quoique de façon subordonnée au Christ, titre consacré désormais par la fête spéciale qui se célèbre dans l'Église universelle.

Pour bien entendre le sens et la portée de ce titre, considérons qu'il convient à Marie pour deux raisons principales : 1°/ parce qu'elle a coopéré par la *satisfaction* et le *mérite* au sacrifice de la Croix ; 2°/ parce qu'elle ne cesse *d'intercéder* pour nous, de nous *obtenir* et de nous distribuer toutes les grâces que nous recevons.

Telle est la double médiation, ascendante et descendante, que nous devons considérer de mieux en mieux chaque jour.

*
* *

Marie médiatrice par sa coopération au sacrifice de la Croix

Dans tout le cours de sa vie terrestre, jusqu'au *Consummatum est*, la Vierge a coopéré au Sacrifice de son Fils.

Tout d'abord le consentement libre qu'elle a donné le jour de l'Annonciation était nécessaire pour que le mystère de l'Incarnation s'accomplisse, comme si, dit saint Thomas [III^a, q. 30, a. 1], Dieu avait attendu le consentement de l'humanité par la voix de Marie. Par ce *fiat* libre, elle a coopéré au sacrifice de la Croix, puisqu'elle nous en a donné le prêtre et la victime.

Elle y a coopéré aussi en offrant son Fils au temple, comme une hostie très pure, à l'instant où le vieillard Siméon, sous la lumière prophétique, voyait en cet enfant « le salut préparé par Dieu pour tous les peuples, la lumière de la révélation pour les gentils et la gloire d'Israël » [Luc. II, 31]. Marie, plus éclairée que Siméon lui-même, offrit son Fils et commença à souffrir bien profondément avec lui, en entendant le saint vieillard lui dire qu'il serait « *un signe en butte à la contradiction* » et que, pour elle, « *un glaive transpercerait son âme* ».

Mais c'est surtout au pied de la Croix que Marie a coopéré au sacrifice du Christ, s'unissant à lui par la satisfaction ou réparation et par le mérite plus intimement qu'on ne saurait le dire. Des saints, en particulier les stigmatisés, ont été exceptionnellement unis aux souffrances et aux mérites du Sauveur, un saint François d'Assise par exemple, une sainte Catherine de Sienne ; et ce fut pourtant peu de chose en comparaison de l'union de Marie.

Comment offrit-elle son Fils ? Comme lui-même s'est offert. Jésus aurait pu facilement, par miracle, empêcher les coups de ses bourreaux de lui donner la mort ; il s'offrit volontairement. « Personne, a-t-il dit, ne m'arrache la vie, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et celui de la reprendre » [Jo. x, 17]. Jésus renonça à son droit à la vie, s'offrit pleinement pour notre salut.

Et de Marie, il est dit en saint Jean, [xix, 25] : « *Stabat juxta crucem Jesu mater ejus* », au pied de la croix de Jésus, sa mère se tenait debout, et bien sûr très intimement unie à lui dans la douleur et dans l'oblation. Comme le dit le Pape Benoît XV : « Elle renonça à ses droits de mère sur son Fils pour le salut de tous les hommes. »

Elle accepta le martyre du Christ et l'offrit pour nous ; tous les tourments qu'il souffrit dans son corps et dans son âme, elle les ressentit dans la mesure de son amour. Plus que personne, Marie a souffert de la souffrance même du Sauveur ; *elle a souffert du péché dans la mesure de son amour pour Dieu*, que le péché offense, *pour son Fils*, que le péché crucifiait, *pour les âmes*, que le péché ravage et fait mourir. Or la charité de la Vierge dépassait incomparablement celle des plus grands saints.

Elle a ainsi coopéré au sacrifice de la Croix par manière de *satisfaction* ou de réparation, en offrant *pour nous* à Dieu, avec une grande douleur et un très ardent amour, la vie de son Fils très cher, et légitimement adoré, plus cher que sa propre vie.

En cet instant, *le Sauveur a satisfait pour nous en stricte justice*, par ses actes humains qui puisaient dans sa personnalité divine une valeur infinie, capable de réparer l'offense de tous les péchés mortels réunis et au-delà. Son amour plaisait plus à Dieu que tous les péchés ne lui déplaisent. C'est l'essence du mystère de la Rédemption. Sur le Calvaire, en union avec son Fils, Marie a satisfait pour nous, par une *satisfaction fondée*, non pas sur la stricte justice, mais *sur les droits de l'intime amitié ou charité* qui l'unissait à Dieu.

Au moment où son Fils allait mourir crucifié, apparemment vaincu et abandonné, elle ne cessa pas un instant de croire qu'il était le Verbe fait chair, le Sauveur du monde, que dans trois jours il ressusciterait comme il l'avait prédit. Ce fut le plus grand acte de foi et d'espérance ; ce fut aussi, après l'acte d'amour du Christ, le plus grand acte d'amour. Il fit de Marie *la reine des martyrs*, martyre elle-même non seulement pour le Christ, mais *avec le Christ*, si bien qu'une seule croix suffit pour son Fils et pour elle, car elle y était en quelque sorte clouée par l'amour qu'elle avait pour lui. Elle a été ainsi *corédemptrice*, comme le dit le Pape Benoît XV, en ce sens qu'avec le Christ, par lui et en lui, elle a racheté le genre humain.

Pour la même raison, tout ce que le Christ en croix nous a mérité en stricte justice, *Marie nous l'a mérité d'un mérite de convenance* fondé sur la charité qui l'unissait à Dieu. Seul le Christ, comme tête de l'humanité, a pu mériter strictement de nous transmettre la vie divine, mais saint Pie X a sanctionné l'enseignement des théologiens lorsqu'il écrivit : « Marie, unie au Christ dans l'œuvre du salut, nous a mérité *de congruo* (c'est-à-dire d'un mérite de convenance) ce que le Christ nous méritait *de condigno*. »

Le principal fondement traditionnel de cet enseignement commun des théologiens, ainsi sanctionné par les Souverains Pontifes, est que Marie est appelée dans toute la Tradition grecque et latine *la nouvelle Ève*, *Mère de tous les hommes* pour la vie de l'âme, comme Ève le fut pour la vie

du corps. Or la *Mère spirituelle de tous les hommes doit leur donner la vie spirituelle*, non pas comme cause physique principale (car Dieu seul peut être cause physique principale de la grâce divine), mais *moralement*, par le mérite de convenance, l'autre étant réservé au Christ.

L'office et la messe propres de Marie médiatrice réunissent les principaux témoignages de la Tradition sur ce point et leur fondement scripturaire, en particulier les déclarations très nettes de saint Éphrem, la gloire de l'église syriaque, de saint Germain de Constantinople, de saint Bernard et de saint Bernardin de Sienna. Même dès le second et troisième siècle, saint Justin, saint Irénée, Tertullien insistaient sur le parallèle entre Ève et Marie, et montraient que si la première a concouru à notre chute, la seconde a collaboré à notre rédemption.

*
* *

Cet enseignement de la Tradition repose lui-même en partie sur les paroles de Jésus, rapportées dans l'Évangile de la messe de Marie médiatrice : Le Sauveur allait mourir, et, « ayant vu sa Mère et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, il dit à sa Mère : *Femme, voilà votre fils*. Ensuite il dit au disciple : *Voilà votre mère*. Et, depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui » [Jo. XIX, 27].

Le sens littéral de ces mots : « voilà votre fils » désigne saint Jean, mais pour Dieu les événements et les personnes en signifient d'autres ; et ici saint Jean désigne spirituellement tous les hommes rachetés par le sacrifice de la croix. Dieu et son Christ parlent non seulement par les mots dont ils se servent, mais par les événements et les personnes dont ils sont maîtres et par lesquels ils signifient ce qu'ils veulent selon le plan de la Providence. Au moment où il mourait, Jésus, s'adressant à Marie et à Jean, voyait en Jean la personnification de tous les hommes, pour lesquels il versait son sang. Et comme cette parole créa pour ainsi dire en Marie une affection maternelle des plus profondes, qui ne cessa d'envelopper l'âme du disciple bien-aimé, cette affection surnaturelle s'étendit à nous tous et fit vraiment de Marie la Mère spirituelle de tous les hommes. Ainsi s'exprime, au VII^e siècle l'abbé Rupert, après lui saint Bernardin de Sienna, Bossuet, saint Louis-Marie Grignon de Montfort et beaucoup d'autres. C'est la conséquence de ce que la Tradition nous dit de la nouvelle Ève, mère spirituelle de tous les hommes.

Enfin si l'on étudie théologiquement tout ce qui est requis au *mérite de convenance*, fondé, non pas sur la justice, mais sur la charité ou amitié surnaturelle qui nous unit à Dieu, on ne saurait le trouver mieux réalisé qu'en Marie. Si, en effet, une bonne mère chrétienne, par sa vertu, mérite ainsi des grâces à ses enfants, à combien plus forte raison Marie, incomparablement plus unie à Dieu par la plénitude de sa charité, peut-elle mériter, de ce mérite de convenance, pour tous les hommes.

Telle est la médiation ascendante de Marie, en tant qu'elle a offert pour nous avec Notre-Seigneur le sacrifice de la Croix, en réparant et en méritant pour nous.

Considérons maintenant la médiation descendante, par laquelle elle nous distribue les dons de Dieu.

*
* *

Marie nous obtient et nous distribue toutes les grâces

C'est là une doctrine certaine, d'après ce que nous venons de dire de la Mère de tous les hommes ; comme Mère, elle s'intéresse à leur salut, prie pour eux, et leur obtient les grâces qu'ils reçoivent.

Dans l'*Ave maris Stella* il est dit :

*Solve vincla reis,
Profer lumen cæcis.
Mala nostra pelle,
Bona cuncta posce.*

Rompez les liens des pécheurs,
Rendez la lumière aux aveugles.
Éloignez de nous les maux,
Obtenez-nous tous les biens.

Léon XIII, dans une Encyclique sur le Rosaire, dit « Selon la volonté de Dieu, rien ne nous est accordé que par Marie, et comme nul ne peut arriver au Père que par le Fils, ainsi généralement nul ne peut approcher du Christ que par Marie. »

L'Église, de fait, s'adresse à Marie pour obtenir les grâces de toutes sortes, temporelles et spirituelles, et, parmi ces dernières, depuis la grâce de la conversion jusqu'à celle de la persévérance finale, sans oublier celles nécessaires aux vierges pour garder la virginité, aux apôtres pour exercer leur apostolat, aux martyrs pour rester fermes dans la foi. C'est ainsi que Marie, dans les Litanies de Lorette, universellement récitées depuis longtemps dans l'Église, est appelée : « salut des infirmes, refuge des pécheurs, consolatrice des affligés, secours des chrétiens, reine des apôtres, des martyrs, des confesseurs, des vierges ». Ainsi par elle sont distribuées les grâces de toutes sortes, même, en un sens, celles des sacrements ; car elle nous les a méritées en union avec Notre-Seigneur au Calvaire, et de plus elle nous dispose par sa prière à nous approcher des sacrements, à les bien recevoir ; parfois même elle nous envoie le prêtre, sans lequel ce secours sacramentel ne nous serait pas donné.

Enfin ce n'est pas seulement chaque espèce de grâce qui nous est distribuée par Marie, mais chaque grâce en particulier. N'est-ce pas ce que dit la foi de l'Église en ces paroles de l'*Ave Maria* : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous pauvres pécheurs *maintenant* et à *l'heure de notre mort*. Ainsi soit-il. » Ce « maintenant » est dit à chaque minute, dans l'Église, par des milliers de chrétiens qui demandent ainsi *la grâce du moment présent* ; or celle-ci est la plus particulière des grâces, elle varie avec chacun de nous, et pour chacun à chaque minute. Si nous sommes distraits en prononçant cette parole, Marie, qui n'est pas distraite, connaît nos besoins spirituels de chaque instant, elle prie pour nous et nous obtient toutes les grâces que nous recevons.

Cet enseignement, contenu dans la foi de l'Église, exprimée par les prières communes (*lex orandi, lex credendi*), est fondé sur l'Écriture et la Tradition. Dès sa vie terrestre, en effet, Marie apparaît dans l'Écriture comme la distributrice des grâces. Par elle, Jésus sanctifie le Précurseur, lorsqu'elle vient voir sa cousine Élisabeth et chante le *Magnificat*. Par elle, Jésus confirme la foi des disciples à Cana, en accordant le miracle qu'elle demandait. Par elle il affermit la foi de Jean au Calvaire, en lui disant : « Mon fils, voilà votre mère. » Par elle enfin le Saint-Esprit se répandit sur les Apôtres, car elle priait avec eux au Cénacle le jour de la Pentecôte, quand l'Esprit-Saint descendit sous la forme de langues de feu [Act. 1, 4].

À plus forte raison après l'Assomption, depuis qu'elle est entrée dans la gloire, Marie est-elle distributrice de toutes les grâces. Comme une mère béatifiée connaît au ciel les besoins spirituels des enfants qu'elle a laissés sur la terre ; Marie connaît tous les besoins spirituels de tous les hommes. Comme elle est une mère très bonne, elle prie pour eux et, comme elle est toute-puissante sur le Cœur de son Fils, elle nous obtient toutes les grâces que nous recevons, toutes celles que reçoivent ceux qui ne s'obstinent pas dans le mal. Elle est, dit-on, comme l'aqueduc des grâces et, dans le Corps mystique, comme le cou virginal qui réunit la tête aux membres.

À propos de ce que doit être l'oraison des progressants, nous parlerons de la vraie dévotion à Marie telle que l'a conçue saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Dès maintenant on voit combien il convient de faire souvent *l'oraison des médiateurs*, c'est-à-dire de commencer cet entretien spirituel par une conversation filiale très confiante avec Marie, pour qu'elle nous conduise à l'intimité de son Fils, et pour nous élever ensuite, par la sainte âme du Sauveur, à l'union à Dieu, puisque Jésus est la voie, la vérité et la vie.

CHAPITRE SEPTIÈME

DE L'ACCROISSEMENT DE LA VIE DE LA GRÂCE PAR LE MÉRITE, LA PRIÈRE ET LES SACREMENTS

Nous ne pouvons traiter des fondements de la vie intérieure, de sa source, sans parler de l'accroissement de la grâce sanctifiante et de la charité. Nul ne peut être sauvé sans cette vertu surnaturelle, la plus haute de toutes, qui doit inspirer et animer les autres ; et elle ne doit pas rester stationnaire, elle doit *grandir* en nous jusqu'à la mort. C'est un point de doctrine qui peut et doit donner une grande lumière en spiritualité et qui est le fondement de toute exhortation à avancer d'une façon à la fois très humble et très généreuse, en désirant ardemment la pleine perfection de la charité, l'union intime avec Dieu, en travaillant à l'obtenir et en la demandant humblement. Les vertus d'humilité et de magnanimité doivent être toujours unies.

Voyons donc d'abord *pourquoi* la charité doit toujours augmenter en nous jusqu'à la mort, puis *comment* elle augmente de trois manières : par le mérite, par la prière, par les sacrements.

*
* *

Pourquoi la vie de la grâce et la charité doivent-elles augmenter en nous jusqu'à la mort ?

Il faut noter d'abord que la vraie charité, reçue au baptême ou rendue par l'absolution, si infime soit-elle, aime déjà Dieu, auteur du salut, plus que nous-mêmes, par-dessus tout, et le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. Le moindre degré de charité infuse dépasse immensément déjà l'amour naturel que nous pouvons avoir pour Dieu, auteur de la nature, et pour les hommes, et la charité, si infime soit-elle, *n'exclut personne*, car cette exclusion serait déjà un péché grave qui la détruirait.

Cependant, cette charité des commençants n'est pas victorieuse de tout égoïsme, loin delà. Il y a en nous, pour ainsi dire à côté d'elle, un amour désordonné de nous-même, qui, sans être gravement coupable, est un obstacle qui enlève à la charité la liberté de son action ou son rayonnement. Entre le noir et le blanc il y a le gris. Entre l'état de péché mortel et la charité parfaite et rayonnante, il y a la charité infime dont l'exercice est fort gêné par une foule de péchés véniels habituels, d'amour-propre dérégulé, de vanité, de paresse, d'injustice, etc.

Or, il n'y a pas doute, cette charité infime doit grandir. Saint Paul dit aux Éphésiens [IV, 15] : « Croissez dans la charité » ; aux Philippiens [I, 9] : « Je prie pour que votre charité augmente de plus en plus », et dans la première Épître aux Thessaloniens [III, 12] : « Que le Seigneur augmente toujours, parmi vous et à l'égard de tous, cette charité que nous avons nous-mêmes pour vous, afin d'affermir vos cœurs pour qu'ils soient d'une sainteté irréprochable devant Dieu. » L'Apocalypse [XXII, 11] ajoute : « Que le juste pratique encore la justice et que celui qui est saint se sanctifie encore. » Dans l'Ancien Testament, le livre des Proverbes [IV, 18] disait déjà : « Le sentier des justes est comme la lumière resplendissante, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour. »

Pourquoi la charité doit-elle ainsi grandir en nous ? — Parce que le chrétien ici-bas est un voyageur, *viator*, qui marche spirituellement vers Dieu ; et il marche spirituellement vers lui par des actes d'amour toujours plus parfaits « gressibus amoris », à pas d'amour, dit saint Grégoire. Il faut même conclure de là que la charité ici-bas peut et doit toujours augmenter, sans quoi le chrétien cesserait en un sens d'être *viator*, il s'arrêterait avant d'être au terme de son voyage. La voie est faite pour marcher, non pour s'y installer, non pour s'y arrêter et y dormir. Aussi est-il dit en saint Luc [VI, 25] : « *Væ vobis qui saturati estis, quia esurietis : Malheur à vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim* », et, par opposition, en saint Matthieu [v, 6] : « *Heureux ceux qui ont faim et soif de*

justice, car ils seront rassasiés. » Jésus disait encore : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive... et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » [Jo. VII, 38].

*
* *

Si tout voyageur vers l'éternité doit ici-bas grandir dans la charité, non seulement les commençants et les progressants, mais les parfaits doivent toujours se rapprocher de Dieu. Bien plus, ces derniers doivent marcher d'autant *plus vite* vers lui qu'ils sont plus près de lui et qu'il les attire davantage. Saint Thomas l'affirme en commentant ces paroles de saint Paul aux Hébreux [x, 25] : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour. » Saint Thomas écrit dans son *Commentaire* sur cette Épître en cet endroit : « Quelqu'un pourrait demander : Pourquoi devons-nous ainsi progresser dans la foi et l'amour ? C'est que le mouvement naturel (ou connaturel) devient d'autant *plus rapide* qu'il se rapproche de son terme. Tandis que c'est l'inverse pour le mouvement violent. (De fait nous disons aujourd'hui : la chute des corps est uniformément accélérée, tandis que le mouvement inverse d'une pierre lancée en l'air est uniformément retardé.) Or, continue saint Thomas, la grâce perfectionne et incline au bien à la manière de la nature ; il s'ensuit que ceux qui sont en état de grâce doivent d'autant plus grandir dans la charité qu'ils se rapprochent de leur fin dernière (et qu'ils sont plus attirés par elle). C'est pourquoi saint Paul dit ici : *Ne désertons pas nos assemblées..., mais exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour*, c'est-à-dire le terme du voyage. *La nuit est avancée, le jour approche* [Rom. XIII, 12]. *Le chemin des justes est comme la brillante lumière du matin dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour* [Prov. IV, 18]. »

Cette remarque ainsi brièvement indiquée par saint Thomas, comme en passant, n'a pas été soulignée par les théologiens autant qu'elle le mérite. Il est pourtant frappant que saint Thomas l'ait ainsi notée d'une façon si simple, si rapide et si belle, avant la découverte de la loi de la gravitation universelle, lorsqu'on ne connaissait encore que de façon très imparfaite, sans l'avoir mesurée, l'accélération de la chute des corps.

Saint Thomas veut dire que, pour les saints, l'intensité de leur vie spirituelle *s'accroît* de plus en plus, la trajectoire du mouvement de leur âme s'élève jusqu'au zénith et ne descend plus ; il n'y a pas pour eux de crépuscule ; c'est seulement le corps qui, avec la vieillesse, s'affaiblit.

Telle est, dans l'ordre spirituel, la loi de l'attraction universelle. Comme les corps s'attirent, en raison directe de leur masse, et en raison inverse du carré de leur distance, c'est-à-dire s'attirent d'autant plus qu'ils se rapprochent ; ainsi les âmes sont attirées par Dieu d'autant plus qu'elles se rapprochent de lui. Notre-Seigneur, faisant allusion au terme de sa course, a dit en ce sens : « *Lorsque je serai élevé de terre (sur la croix), j'attirerai tout à moi* » [Jo. XII, 32] ; « *Nul ne vient à moi, si mon Père ne l'attire* » [Jo. VI, 44]. Plus on s'élève, plus la cause efficiente, qui porte à l'action, et la cause finale, qui attire vers elle, tendent à s'identifier. C'est Dieu qui nous meut, et c'est vers lui-même qu'il nous attire ; il est principe et fin de tout, souverain Bien, qui attire l'amour d'autant plus fortement qu'on se rapproche davantage de lui. C'est ainsi que, dans la vie des saints, le progrès de l'amour pendant les dernières années est beaucoup plus rapide que pendant les premières. Ils marchent, non pas d'un pas égal, mais d'un pas plus pressé, malgré l'appesantissement de la vieillesse, et un certain affaiblissement des facultés sensibles, comme la mémoire sensitive. Malgré cela, ils entendent et vivent la parole du psaume : « *Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle : Renovabitur ut aquilæ juvenus tua* » [Ps. CII, 5].

La grâce grandit toujours davantage en eux, en particulier la charité.

Ce progrès toujours plus rapide exista surtout dans la vie de la sainte Vierge, car, en elle, il ne rencontrait aucun obstacle, et il était d'autant plus intense que la vitesse initiale ou la grâce

première avait été plus grande. Il y eut en elle une *accélération* merveilleuse de l'amour de Dieu, accélération dont celle de la chute des corps est une image fort lointaine.

Nous voyons ainsi pourquoi la charité doit non seulement augmenter en nous jusqu'à la mort, mais augmenter de plus en plus, comme le mouvement naturel dont la vitesse s'accroît jusqu'à son but dernier.

*
* *

S'il en est ainsi, *comment* la charité augmente-t-elle en nous ?

Sans doute, à son degré infime, la charité aime déjà Dieu par-dessus tout d'un amour d'estime et le prochain en général, sans exclure personne ; en ce sens, elle ne peut avoir une plus grande *extension* ; mais elle peut *croître en intensité*, s'enraciner de mieux en mieux dans notre volonté, déterminer davantage l'inclination de celle-ci à se porter vers Dieu et à fuir le péché par des actes plus généreux.

La charité n'augmente pas, en effet, par addition, comme une pile de blé. Cette addition multiplierait la charité sans la rendre plus intense. Ce serait un accroissement de l'ordre de la quantité, non de la qualité ; ce qui est tout différent. En réalité, la charité augmente en nous en tant qu'elle devient plus forte, s'enracine davantage dans notre volonté, ou, pour parler sans métaphore, en tant qu'elle inhère mieux dans notre volonté et *la détermine* plus profondément vers le bien surnaturel en l'éloignant du mal. De même que chez le savant la science, sans toujours s'étendre à des conclusions nouvelles, devient plus profonde, plus pénétrante, plus certaine, ainsi la charité grandit en nous faisant aimer *plus parfaitement, plus purement* Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu. Si l'on comprenait bien cette doctrine telle que l'expose saint Thomas, on verrait de mieux en mieux la nécessité des *purifications passives* de l'esprit dont parle saint Jean de la Croix, purifications qui ont pour but de débarrasser de tout alliage les plus hautes vertus et de mettre en un puissant relief leur objet formel : vérité divine et bonté divine.

La charité augmente donc, comme une qualité, comme la chaleur, en devenant plus intense, et cela de plusieurs manières : par le mérite, par la prière, par les sacrements.

*
* *

L'accroissement de la charité par nos mérites

L'acte méritoire est un acte qui procède de la charité ou d'une vertu inspirée, vivifiée par la charité, et qui donne un droit à une récompense surnaturelle, tout d'abord à une augmentation de la grâce et de la charité elle-même.

Les actes méritoires ne produisent pas eux-mêmes directement l'augmentation de la charité ; car elle n'est pas une *vertu acquise* produite et augmentée par la répétition des actes, mais une *vertu infuse*. Elle nous a été donnée par le baptême, et comme Dieu seul peut la produire en nous, puisqu'elle est une participation de sa vie intime, lui seul aussi peut l'augmenter. L'augmentation de la charité et des vertus infuses qui lui sont unies est comme une production continuée. Ainsi saint Paul dit : « Moi, j'ai planté (par la prédication et le baptême), Apollos a arrosé, mais *Dieu a fait croître*. Celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose ; *Dieu qui fait croître* (est tout) ... Nous sommes ouvriers avec Dieu. Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu » [I Cor. III, 6-9]. « Il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice » [II Cor. IX, 10].

Bien que *nos actes* de charité ne puissent *produire* l'augmentation de cette vertu, *ils concourent à cette augmentation* de deux manières : moralement, en la *méritant*, et physiquement, en nous *disposant* à la recevoir.

Le mérite est un droit à une récompense, il ne la produit pas, il l'obtient. Le juste, par ses bonnes œuvres surnaturelles, mérite l'augmentation de la charité, comme l'a défini le Concile de Trente, sess. 6, can. 24 & 32. Le Seigneur lui donne dès ici-bas comme récompense, en attendant celle du ciel, de grandir dans l'amour divin, c'est-à-dire d'avoir un amour plus pur et plus fort. Le quietisme, qui mésestimait la récompense divine sous prétexte de désintéressement absolu, oubliait que *plus l'âme est désintéressée plus elle désire cette récompense: aimer plus purement et plus fortement son Dieu*, ce qui ne va pas sans un accroissement de l'espérance, des autres vertus infuses et des dons du Saint-Esprit.

Les actes de charité et des vertus inspirées par elle ne méritent pas seulement, au point de vue moral, l'augmentation de la charité, mais ils *disposent* physiquement à la recevoir, en ce sens qu'ils ouvrent pour ainsi dire nos facultés pour qu'elles puissent recevoir davantage, ils les creusent, en quelque sorte, pour que la vie divine puisse les mieux pénétrer et les élever en les purifiant.

Cela est vrai surtout des actes intenses ou très fervents de charité; un acte très généreux d'amour de Dieu décide parfois de toute la vie et mérite une grande augmentation de charité en nous *disposant* à la recevoir *aussitôt*. C'est comme si l'on était élevé à un palier supérieur, et dans cette ascension on a comme un nouveau regard sur les choses de Dieu et un nouvel élan. Celui qui avait deux talents en obtient ainsi aussitôt un ou deux de plus, peut-être davantage, et, comme le dit saint Thomas, le Saint-Esprit nous est alors envoyé à nouveau, car il devient présent en nous d'une façon nouvelle, plus intime et plus rayonnante.

Mais cela pose un problème difficile qu'ont souvent discuté les théologiens et qui est de grande importance pratique. S'il est clair qu'un acte de charité *intense* ou *fervent* nous *dispose* à recevoir *aussitôt* une augmentation de cette vertu infuse et de toutes les autres qui lui sont connexes, il n'est pas du tout certain qu'un *acte faible* de charité, un acte sans intensité, peu généreux (*remissus*) obtienne *aussitôt* un accroissement de la vie de la grâce.

Celui qui a cinq talents et qui agit mollement, comme s'il n'en avait que deux, obtient-il *aussitôt*, par cet acte méritoire faible et imparfait, une augmentation de charité ?

Plusieurs théologiens modernes, à la suite de Suarez, le pensent. Telle n'est pas la pensée de saint Thomas, et généralement des anciens théologiens. Le saint Docteur nous dit: « *Chaque acte de charité* (même imparfait) *mérite* une augmentation de charité, *cependant il ne l'obtient pas toujours aussitôt*, mais seulement lorsqu'on se dispose par un effort généreux à cette augmentation. »

La raison en est que l'augmentation de la grâce sanctifiante et de la charité n'est conférée par Dieu que *selon la disposition* du sujet qui doit la recevoir, tout comme, à l'instant de la conversion ou justification, la grâce sanctifiante est donnée à un degré plus ou moins élevé selon la ferveur de la contrition de celui qui se convertit.

Il est assez manifeste, en effet, que celui qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux ne se dispose *pas encore* à en recevoir un sixième, car l'acte posé est notablement inférieur, quoique bon, au degré de la vertu dont il procède. Il y a en cela une analogie assez visible entre les actes surnaturels et les actes naturels: l'homme très intelligent, mais peu appliqué à l'étude, fait peu de progrès dans les sciences, tandis qu'un autre moins doué, mais très travailleur, arrive à un sérieux résultat.

De même encore, dans l'ordre naturel, une amitié ne s'affermi que par des actes plus généreux; des actes très imparfaits l'entretiennent seulement sans l'accroître. Il paraît donc

nécessaire de conclure avec saint Thomas que les actes de charité imparfaits (*remissi*), quoique méritoires, n'obtiennent *pas aussitôt* l'augmentation de grâce qu'ils méritent².

Cette doctrine doit nous porter à faire souvent des actes généreux de charité; ce sujet il convient, en particulier un jour de retraite mensuelle ou le premier vendredi du mois, de multiplier les actes généreux d'amour de Dieu, non pas de façon mécanique, comme celui qui les compterait, mais dès que l'occasion s'en présente, pour conserver en soi l'esprit de ferveur et ne pas s'attédir.

Rappelons-nous que l'Esprit-Saint meut généralement les âmes selon le degré de leurs vertus infuses et des sept dons ou de leur docilité habituelle. On ne comprendrait pas qu'il meuve *sans raison à des actes imparfaits*, car c'est *en vain* que les âmes auraient alors reçu un haut degré des vertus infuses et des dons. Si donc le juste *ne pose pas d'obstacle* à l'action divine, il recevra normalement des grâces toujours plus élevées de lumière et d'amour pour monter généreusement vers Dieu.

Comme l'enseignent de bons théologiens, Dieu est plus glorifié par un seul acte de charité de dix talents que par dix actes de charité d'un talent chacun. De même *un seul juste très parfait plaît plus à Dieu que beaucoup d'autres qui restent dans la médiocrité ou la tiédeur*. La qualité l'emporte sur

² *Quand l'obtiennent-ils ?* Il est fort difficile de répondre à cette question, sur laquelle les thomistes eux-mêmes sont divisés.

Quelques thomistes, Bañez, Contenson, etc., ont pensé que les actes méritoires imparfaits obtiennent l'augmentation de charité dès *que le juste fait un acte fervent* qui dispose à cette augmentation; mais ils ajoutent que cette augmentation, qui correspond à cette disposition dernière, serait aussi grande si les actes méritoires imparfaits n'avaient pas précédé l'acte fervent.

Assez communément les autres thomistes (Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, etc.), répondent à cela : Mais alors les actes méritoires imparfaits déjà accomplis se trouveraient frustrés de l'augmentation de grâce qu'ils ont méritée; ce ne serait donc plus un vrai mérite *de condigno* en justice. Par ces actes bons imparfaits le juste ne grandirait pas dans la charité, contrairement à cette déclaration du Concile de Trente, sess. VI, c. 10 : « Le juste, par ses bonnes œuvres, croît dans la grâce et la charité. » Si quelqu'un, ayant dix talents, agit pendant de longues années comme s'il n'en avait que huit, et, en mourant, fait un acte de charité de dix, il doit avoir, semble-t-il une plus grande récompense essentielle (*præmium essentielle*) que celui qui fait en mourant un acte identique, après avoir passé toute sa vie dans le péché mortel. – Les actes bons imparfaits paraissent donc bien mériter une augmentation *spéciale* de grâce distincte de celle due à l'acte fervent qui les suit.

Mais alors, quand le juste reçoit-il cette augmentation *spéciale* de charité due à ses actes méritoires imparfaits, qui sont très fréquents dans nos vies ?

Il est difficile d'admettre que ce soit ici-bas, quand on fait un acte plus fervent, car alors l'augmentation reçue paraît correspondre seulement à la disposition réalisée par ce dernier acte (cf. *Salmanticenses, de Caritate*, disp. V, dub. III, § 2).

On attribue parfois à Cajétan cette opinion que l'augmentation due aux actes faibles de charité peut être accordée *au moment d'une fervente communion*, car la grâce y est accordée selon les dispositions du sujet, dispositions dans lesquelles entrent les mérites des actes *remissi*. Cela peut se soutenir.

De bons thomistes, comme Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, estiment que le juste, s'il passe par le *purgatoire*, y reçoit cet accroissement de grâce lorsqu'il fait des actes intenses de charité qui ne sont plus méritoires, puisque l'heure du mérite est passée, mais qui *disposent* l'âme à recevoir l'augmentation déjà méritée et non encore obtenue faute de dispositions suffisantes. Il y a en cela une sérieuse probabilité.

Selon ces mêmes théologiens, si le juste dont il est question n'a pas à passer par le purgatoire, l'augmentation de charité due à ses actes méritoires imparfaits lui est accordée *à l'instant* de son *entrée dans la gloire*, car en cet instant l'âme séparée, qui ne peut plus mériter, fait un acte d'amour de Dieu aussi intense que possible, qui correspond à tous les mérites de sa vie passée. Cette manière de voir est conforme au principe général : la disposition ultime à une forme ou perfection est réalisée au même instant indivisible que cette perfection même, comme il arrive dans la justification de l'adulte.

La théologie, sur ces choses si élevées et si mystérieuses, ne peut guère dépasser ces solutions, qui sont sérieusement probables.

la quantité. C'est pourquoi la plénitude de grâce en Marie dépassait dès le premier jour celle de tous les saints, comme le diamant vaut plus à lui seul que quantité d'autres pierres précieuses.

La charité doit donc par nos mérites grandir jusqu'à notre mort ; avec cette vertu infuse s'accroît notre aptitude à recevoir une augmentation nouvelle. Le cœur spirituel se dilate pour ainsi dire de plus en plus et notre capacité divine s'agrandit, selon la parole du Psaume [CXVIII, 32] : « *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* J'ai couru dans la voie de vos commandements, car vous avez élargi mon cœur. ». « Mon cœur s'élargit par l'affection que je vous porte, dit aussi saint Paul... étendez aussi pour moi votre cœur, *dilatamini et vos* » [II Cor. VI, II].

Nous oublions trop souvent que nous sommes en voyage vers l'éternité, et nous cherchons à nous installer dans la vie présente comme si elle devait durer toujours. Nous ressemblons à ces voyageurs qui s'installent dans les grands trains internationaux où l'on dort, où l'on prend ses repas, comme dans un hôtel ; ils oublient parfois qu'ils sont en voyage, puis ils regardent par la fenêtre du wagon, voient le paysage qui s'enfuit, s'aperçoivent que quelques personnes descendent, et se disent qu'ils vont aussi bientôt arriver au terme. La vie présente est comme un de ces grands trains, où l'on oublie qu'on est en voyage, puis quelques personnes descendent, c'est-à-dire meurent, et cela nous rappelle que nous devons descendre aussi ; mais, bien que nous voyions beaucoup de personnes mourir nous ne parvenons pas à « réaliser », comme disent les Anglais, que ce sera un jour notre tour. Vivons, au contraire, les yeux fixés sur le terme du voyage, alors nous ne perdrons pas le temps qui nous est donné, et il deviendra pour nous de plus en plus rempli de mérites pour l'éternité.

*
* *

L'accroissement de la vie de la grâce par la prière

L'augmentation de la charité, des vertus infuses et des dons qui l'accompagnent s'obtient non seulement par le mérite, mais par la prière. Nous demandons tous les jours, en effet, de grandir dans l'amour de Dieu en disant : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié glorifié par nous, que votre règne arrive (de plus en plus en nous), que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel (que vos préceptes soient observés par nous de mieux en mieux). » — Le Concile de Trente [sess. VI, cap. 10] rappelle que cet accroissement des vertus est demandé par l'Église lorsqu'elle prie ainsi : « *Da nobis, Domine, fidei, spei, et caritatis augmentum* [Dom. XIII post Pentecost.] : Donnez-nous, Seigneur, une augmentation de foi, d'espérance et de charité. »

Il importe ici de rappeler la différence qui existe entre la prière de demande et le mérite. Le pécheur qui a perdu la grâce sanctifiante, ne peut pas, en cet état, mériter, car la grâce sanctifiante est le principe radical de tout mérite surnaturel ; mais pourtant le pécheur, par une grâce actuelle, transitoire, peut prier ; il peut demander la grâce de la conversion, et s'il la demande humblement, avec confiance et persévérance, il l'obtient. Tandis que *le mérite*, qui est un droit à une récompense, a rapport à la justice divine, *la prière*, elle, s'adresse à la miséricorde de Dieu, qui souvent relève et exauce, sans aucun mérite de leur part, les âmes déchues. Le plus misérable, du fond de l'abîme où il est tombé, et où il ne peut plus mériter, peut pousser ce cri vers la Miséricorde, qu'est la prière. L'abîme de la misère appelle celui de la Miséricorde, *abyssus abyssum invocat*, et si le pécheur met tout son cœur dans cet appel il est exaucé : son âme est relevée et Dieu glorifié, comme il arriva pour Madeleine. La force impétoire de la prière ne suppose pas l'état de grâce, tandis que le mérite le suppose.

Après la conversion ou justification, nous pouvons obtenir l'accroissement de la vie de la grâce et par le mérite et par la prière. Celle-ci, lorsqu'elle est humble, confiante, persévérante, nous

obtient une foi plus vive, une espérance plus ferme, une charité plus ardente, c'est ce que nous implorons dans les trois premières demandes du *Pater*. L'oraison mentale du juste, qui aime à méditer lentement le *Pater*, à se nourrir profondément de chacune de ses demandes, à rester parfois une demi-heure dans la contemplation aimante de l'une d'entre elles, cette oraison est à la fois méritoire et impétratoire. Elle donne un droit à une augmentation de la charité, dont elle procède, et, par la force impétratoire de la prière, *elle obtient souvent plus qu'elle ne mérite*. En outre, lorsqu'elle est vraiment fervente, *elle l'obtient aussitôt*. On voit par là combien l'oraison peut être fructueuse, comment elle attire fortement Dieu vers nous, pour qu'Il se donne intimement à nous et pour que nous nous donnions à Lui. Disons souvent la belle prière de saint Nicolas de Flüe : « *Herr Jesu, nimm mich mir, und gib mich Dir*. Seigneur Jésus, prenez-moi à vous et donnez-moi à vous. » Il y a là *un acte méritoire fervent* qui obtient *aussitôt* l'augmentation de charité qu'il mérite et une *supplication* qui obtient *plus* encore qu'on ne mérite. Alors le cœur se dilate de plus en plus pour recevoir plus abondamment la grâce divine, l'âme se vide de tout le créé et devient plus avide de Dieu, où elle retrouve éminemment tout ce qui est digne d'être aimé. On ne saurait trop vivre de ces choses dans le recueillement ; il est parfois donné d'en vivre profondément dans le silence absolu de la nuit, lorsque tout se tait et que l'âme se trouve complètement seule avec son Dieu, avec son Sauveur Jésus-Christ. Elle expérimente alors qu'il est immensément bon, et, par son oraison, qui est à la fois un mérite et une supplication, elle s'offre pleinement à Lui et le reçoit en une communion spirituelle prolongée qui a une saveur de vie éternelle. C'est la vie éternelle commencée : « *quædam inchoatio vitæ æternæ* », comme le dit saint Thomas.

Souvent donc la force impétratoire de la prière s'unit au mérite pour obtenir une augmentation de charité, un amour de Dieu plus pur et plus fort.

De plus, *le juste peut obtenir par la prière certaines grâces qu'il ne saurait mériter*, en particulier le don de la persévérance finale. Ce don ne peut être mérité, car il n'est pas autre chose que la continuation jusqu'à la mort de l'état de grâce, qui est le principe du mérite. Il est clair que le principe même du mérite ne saurait être mérité. Cependant, la persévérance finale ou la grâce de la bonne mort peut être obtenue par une prière humble, confiante, quotidienne. C'est pourquoi l'Église nous invite à dire tous les jours avec ferveur, dans la seconde partie de l'*Ave Maria* : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il. »

La prière va ici plus loin que le mérite en s'adressant non pas à la Justice divine, mais à l'infinie Miséricorde.

De même nous pouvons demander à Dieu la grâce de le connaître d'une façon toujours plus vive et plus intime, de cette connaissance qui s'appelle la contemplation infuse, et d'où résulte une union à Dieu plus étroite et plus féconde. En ce sens, il est dit dans le livre de la Sagesse [VII, 7] : « *J'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi*. Je l'ai préféré aux sceptres et aux couronnes, et j'ai estimé de nul prix les richesses auprès d'elle. Tout l'or du monde n'est auprès d'elle qu'un peu de sable, et l'argent, à côté d'elle, ne vaut pas plus que de la boue. »

Il est dit aussi dans le Psaume [LIV, 23] : « *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet*. Remets ton sort aux mains du Seigneur et lui-même viendra te nourrir ; il ne laissera pas à jamais chanceler le juste. » Non seulement il viendra nous soutenir, mais il viendra nous nourrir de lui-même et se donnera chaque jour plus profondément à nous.

Et encore le Psaume [XXVI, 4] : « *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini...* Je demande au Seigneur une chose et je la désire ardemment : c'est d'habiter dans sa maison tous les jours de ma vie et de jouir de sa bonté », de voir chaque jour un peu mieux qu'il est infiniment bon pour ceux qui le cherchent, et pour ceux qui le trouvent.

La prière, on le voit, en s'adressant à l'infinie Miséricorde, dépasse le mérite ; elle peut obtenir, chez le pécheur encore incapable de mériter, la grâce de la conversion, et chez le juste elle obtient souvent des grâces qui ne sauraient être méritées, comme la persévérance finale et les grâces efficaces qui y conduisent.

*
* *

L'accroissement de la vie de la grâce par les sacrements

Il faut enfin rappeler ici que la charité et les autres vertus infuses, ainsi que les sept dons, augmentent en nous par les sacrements ; le juste grandit ainsi dans l'amour de Dieu par l'absolution et surtout par la communion. Tandis que le mérite et la prière du juste obtiennent les dons de Dieu *ex opere operantis*, à raison de la foi, de la piété et de la charité de celui qui mérite, les sacrements produisent la grâce *ex opere operato* en ceux qui n'y posent pas d'obstacle ; c'est-à-dire qu'ils la produisent par eux-mêmes, du fait qu'ils sont institués par Dieu pour nous appliquer les mérites du Sauveur ; ils produisent la grâce indépendamment des prières et des mérites, soit du ministre qui les confère, soit de ceux qui les reçoivent. C'est ainsi qu'un mauvais prêtre, et même un infidèle, peut donner valablement le baptême, à condition d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Église en le donnant.

Mais si les sacrements produisent par eux-mêmes la grâce en ceux qui n'y posent pas d'obstacle, ils la produisent plus ou moins abondamment selon la ferveur de celui qui les reçoit.

Le Concile de Trente [sess. VI, c. 7] dit : « Chacun reçoit la justice selon la mesure voulue pour chacun par le Saint-Esprit et selon sa propre disposition. » Comme le remarque saint Thomas, dans l'ordre naturel, bien qu'un foyer de chaleur réchauffe par lui-même, on bénéficie d'autant plus de son influence qu'on s'approche de lui davantage ; de même, dans l'ordre surnaturel, on bénéficie d'autant plus des sacrements qu'on s'en approche avec une foi plus vive et une plus grande ferveur de volonté.

À ce point de vue, selon saint Thomas et beaucoup d'anciens théologiens, suivant que le pécheur reçoit l'absolution avec plus ou moins de repentir, il recouvre ou ne recouvre pas le degré de grâce qu'il avait perdu. « Il arrive, dit saint Thomas, que l'intensité du repentir chez le pénitent est supérieure ou égale ou inférieure au degré de grâce qu'il avait perdu ; et alors il recouvre la grâce soit à un degré supérieur, soit à un degré égal, soit à un degré inférieur. »

Il se peut qu'un chrétien qui avait cinq talents et qui les perd par un péché mortel n'ait ensuite qu'une contrition égale à deux talents, alors il recouvre la grâce à un degré notablement inférieur à celui qu'il avait eu autrefois. Il se peut, au contraire, que, par suite d'un repentir profond, il la recouvre à un degré plus élevé, comme il arriva sans doute pour Pierre quand il pleura amèrement sitôt après avoir renié Notre-Seigneur³. Ceci est d'une très grande importance en spiritualité pour ceux qui viennent à tomber au milieu de leur ascension ; ils peuvent se relever aussitôt et avec ferveur et continuer alors l'ascension où ils en étaient arrivés. Mais ils peuvent aussi ne se relever

³ Les mérites mortifiés par le péché mortel revivent ainsi selon la mesure de la ferveur du pénitent, et ils revivent véritablement avec leur droit à une récompense essentielle spéciale.

Si, par exemple, un chrétien, qui a servi généreusement le Seigneur soixante-dix ans vient à pécher mortellement, et se convertit avant de mourir avec une contrition égale à cinq talents, il aura au ciel un plus haut degré de gloire que celui qui aurait mal vécu toute son existence, et qui avant la mort aurait eu une contrition égale aussi à cinq talents. Les longs mérites de la vie du premier revivent, et comme ils sont surtout un droit à la vie éternelle, à la béatitude essentielle, ce droit revit avec eux. On voit aussi en cela l'intervention de l'infinie miséricorde. Cf. Billuart, *Cursus theol. de pœnitentia*, diss. III, c. 5, de *reviviscentia meritorum per pœnitentiam*.

que tardivement et sans énergie ; il arrive alors qu'ils restent à mi-côte, au lieu de continuer l'ascension.

*
* *

Il suit aussi de ces principes qu'une communion fervente vaut plus que beaucoup de communions tièdes prises ensemble. Plus on s'approche avec foi vive, espérance ferme, amour ardent, ferveur de volonté, du foyer de grâces qu'est Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie, plus on bénéficie de son influence par des grâces de lumière, d'amour et de force.

La communion d'un saint François, d'un saint Dominique, d'une sainte Catherine de Sienna fut certains jours extrêmement fervente et fructueuse à proportion ; l'âme arrivait au Sauveur toute dilatée pour recevoir de Lui abondamment, et même surabondamment, pour donner ensuite dans l'apostolat à d'autres âmes.

Il se peut, au contraire, que le fruit de la communion soit minime, lorsqu'on s'approche de la sainte Table avec les dispositions juste suffisantes pour ne pas empêcher l'effet du sacrement. Cela doit nous faire sérieusement réfléchir, s'il n'y a pas en nous de véritable avancement spirituel après des années de communion fréquente ou quotidienne.

Il se pourrait que, par suite d'une attache croissante à tel péché véniel, l'effet de notre communion quotidienne soit toujours plus faible, comme le mouvement d'une pierre lancée en l'air verticalement est uniformément retardé, jusqu'à ce que la pierre retombe. Plaise à Dieu qu'il n'en soit pas ainsi pour nous !

Il faudrait, au contraire, qu'il y ait en nous une générosité suffisante pour que se réalise cette loi supérieure qui se constate dans la vie des saints : chacune de nos communions, du fait qu'elle doit non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité, devrait être substantiellement plus fervente et plus fructueuse que la précédente ; car chacune, en augmentant en nous l'amour de Dieu, doit nous disposer à recevoir Notre-Seigneur le lendemain avec une ferveur de volonté non seulement égale, mais supérieure. Mais souvent la négligence, la tiédeur empêchent l'application en nous de cette loi, dont celle de l'attraction progressive des corps n'est qu'un symbole. Les corps s'attirent d'autant plus qu'ils se rapprochent. Les âmes doivent marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de lui et sont plus attirées par lui.

On voit par là tout le sens de la parole du Sauveur : « *Si quis sitit veniat ad me et bibat, et flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » [Jo. VII, 37], les fleuves d'eau vive qui vont se jeter dans l'océan infini qu'est Dieu, connu comme il se connaît et aimé comme il s'aime, pour l'éternité.

CHAPITRE HUITIÈME

LA PERFECTION CHRÉTIENNE. SA VRAIE NATURE.

I. Conceptions erronées ou incomplètes. — II. La perfection selon l'Évangile expliqué par saint Paul. — III. Précisions théologiques sur la nature de la perfection : l'amour de Dieu est, ici-bas, plus parfait que la connaissance de Dieu ; pourquoi ne peut-il pas avoir la continuité qu'il aura au ciel ?

Nous avons parlé jusqu'ici des sources de la vie intérieure, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, des vertus infuses, des sept dons, de la Sainte Trinité qui habite en nous, de l'influence du Christ rédempteur et de Marie médiatrice sur nos âmes pour nous faire grandir dans l'amour de Dieu. Il faut maintenant considérer quelle est la fin de la vie intérieure, non pas la fin ultime, dont nous avons parlé en disant que la vie intérieure est en un sens la vie éternelle commencée, mais le but qui se peut atteindre sur la terre, en d'autres termes la perfection chrétienne réalisable ici-bas.

Nous verrons d'abord les conceptions erronées ou incomplètes de la perfection qui ont été proposées, puis la vraie nature de la perfection chrétienne. Nous la considérerons aussi telle qu'elle est accessible ici-bas en la comparant avec celle du ciel, et nous verrons si c'est pour tous un devoir ou seulement un conseil de tendre à la perfection. Enfin, nous parlerons des divers âges de la vie spirituelle, dont il faudra traiter ensuite séparément, et nous nous demanderons si la pleine perfection de la vie chrétienne ici-bas est seulement d'ordre ascétique ou bien d'ordre mystique.

*
* *

LES CONCEPTIONS ERRONÉES OU INCOMPLÈTES DE LA PERFECTION

Pour se faire une juste idée de la perfection chrétienne que nous fait connaître l'Évangile et pour voir son élévation, il n'est pas inutile de rappeler d'abord deux autres conceptions que les hommes se sont faites de la perfection humaine, suivant qu'ils ont donné plus ou moins d'importance à telle ou telle forme de leur activité.

On peut distinguer trois conceptions principales de la perfection humaine qui tendent toujours à reparaître. Dans l'antiquité, les barbares la faisaient surtout consister dans *la force*. La plupart des philosophes grecs la voyaient principalement dans *la sagesse*. L'Évangile nous dit qu'elle est spécialement dans *la charité* ou dans l'amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Ces trois mots : force, sagesse et charité, expriment ce qui domine en ces trois conceptions différentes de la vie. Rappelons brièvement les deux premières en notant les formes qu'elles prennent parfois parmi nous ; nous verrons mieux ainsi l'élévation de la troisième, d'autant que les deux premières contiennent quelque chose de vrai qui, sous l'influence de la charité, peut prendre une grande valeur.

*
* *

C'est dans *la force*, le courage, la bravoure, que les héros des peuples barbares faisaient surtout consister la perfection de l'homme, comme nous le rappellent leurs légendes, particulièrement celles des Niebelungen. L'orgueil national des peuples tendrait parfois à les ramener à cet idéal. On y exalte la vertu de force qui a pour objet les choses difficiles (*ardua*), qui demandent une grande énergie et dans lesquelles la vie de l'homme est exposée, comme dans les combats. Il y a en cela une part de vérité, d'autant que, dans les circonstances, moins tragiques, mais pénibles, et assez fréquentes, il faut la patience, la constance, la longanimité, et, comme le note saint Thomas après Aristote, il est plus difficile encore de tenir ainsi, de *supporter* longtemps, de rester ferme au milieu des difficultés et des coups, que d'attaquer dans un moment d'enthousiasme.

Faire consister surtout la perfection humaine dans la force, c'est une conception de guerrier, de soldat, d'explorateur ou d'aviateur, et il s'y mêle souvent pas mal d'orgueil et quelquefois d'injustice, et cette idée ne suffit certes pas à mettre l'homme à sa vraie place à l'égard de Dieu et du prochain.

Cette conception, certaines âmes ardentes la transposent, en la purifiant, dans l'ordre surnaturel et conçoivent surtout le chrétien comme *le soldat du Christ*, qui doit, dit saint Paul [Eph. vi, 10], «prendre l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux mauvais jours et demeurer ferme, persévérer, rester debout..., revêtu de la cuirasse de la justice..., en tenant en main le bouclier de la foi, contre les traits enflammés du malin». De ce point de vue, on conçoit aisément toute la grandeur du martyr. Mais sa vraie grandeur vient-elle surtout de ce qu'il est un acte de force? Ne vient-elle pas plutôt, comme le dit saint Thomas, de ce que le martyr est le signe incontestable et éclatant d'une grande charité? Les trois siècles de persécution de l'Église naissante ont été certes des siècles de courage, de force héroïque, mais plus encore des siècles d'amour de Dieu. N'est-ce pas ce qui distingue les martyrs chrétiens des héros du paganisme?

D'un point de vue un peu semblable à celui dont nous venons de parler, quelques personnes paraissent mettre la perfection surtout dans *l'austérité*, les jeûnes, les veilles, les choses difficiles. Cela peut s'entendre en un bon sens dans un ordre religieux particulièrement voué à la prière et à l'immolation, ou à la réparation, qui est un signe manifeste d'un ardent amour de Dieu, d'un véritable zèle. Mais il faut faire attention à ne pas donner à l'austérité une valeur en soi, comme si elle était, non pas *un moyen* d'avancement et de réparation, mais *une fin*. Alors, la vie religieuse la plus parfaite serait la plus austère, la plus difficile, et non pas celle qui aurait la fin la meilleure et les moyens les mieux adaptés à cette fin. L'objet propre de la vertu est-ce surtout *le difficile* (*arduum*)? N'est-ce pas plutôt *le bien* (*bonum honestum*)?

Tout acte difficile n'est pas moralement bon; c'est parfois un tour de force téméraire. Et si *le bien* est souvent difficile, il ne l'est pas toujours; il y a des actes d'amour de Dieu et du prochain accomplis sans difficulté, avec un grand élan surnaturel, et qui sont manifestement très méritoires, puisqu'ils procèdent d'une grande charité.

La force serait-elle la plus haute vertu? On peut dire qu'elle est la vertu la plus nécessaire au soldat comme tel, que la bravoure est la perfection du soldat, mais est-elle la perfection de l'homme comme homme, et du chrétien comme chrétien?

La théologie répond: La force et la patience sont des vertus nécessaires à la perfection, indispensables; mais, au-dessus d'elles, il y a la *justice* à l'égard d'autrui; il y a *la prudence*, qui dirige toutes les vertus morales; il y a surtout *les vertus théologiques*, qui ont Dieu pour objet immédiat, la foi, l'espérance, la charité. C'est pourquoi le martyr, qui est un acte de la vertu de force, tire surtout sa grandeur de ce fait qu'il est le signe d'un grand amour de Dieu.

On ne saurait donc admettre que la perfection de l'homme et du chrétien consiste principalement dans la force, ou dans la patience, si nécessaires que soient ces vertus. La force n'est évidemment pas la perfection de notre intelligence à l'égard de la vérité suprême, ni celle de notre volonté à l'égard du souverain Bien: c'est seulement une vertu qui réprime la peur au milieu des difficultés et des dangers pour rester dans la ligne de la droite raison.

*
* *

Si la perfection n'est pas spécialement dans la force, serait-elle surtout dans *la sagesse*? La plupart des philosophes grecs l'ont pensé. Ils ont dit: *L'homme* se distingue des êtres inférieurs par son *intelligence*, et donc la perfection de l'homme comme tel est surtout celle de son intelligence, c'est-à-dire la sagesse ou connaissance éminente de toutes choses par leur cause suprême et leur

fin dernière. La perfection se trouverait ainsi dans la connaissance ou contemplation du Souverain Bien, et dans l'amour qui dérive de cette connaissance.

Plusieurs, comme Platon, ont même pensé qu'il suffit de connaître le Souverain Bien pour l'aimer efficacement par-dessus tout, et que la vertu est une science.

C'était ne pas assez tenir compte, comme le remarque Aristote, du libre arbitre, qui peut dévier malgré la connaissance du devoir à accomplir. Aristote mettait encore pourtant lui-même la perfection de l'homme dans la sagesse accompagnée des vertus qui lui sont subordonnées, prudence, justice, force et tempérance.

Certes, la sagesse est *indispensable à la perfection* et à la conduite de la vie, comme la prudence qu'elle domine. Mais il n'est pas vrai que la connaissance spéculative de Dieu, Souverain Bien, soit *nécessairement suivie de l'amour de Dieu*. Un philosophe d'une puissante intelligence, tout en ayant une assez juste idée de Dieu, Cause première de l'univers et fin dernière, peut ne pas être un homme de bien, un homme de bonne volonté. Il peut être même parfois un fort méchant homme. Le vrai est le bien de l'intelligence, mais il n'est pas le bien de tout l'homme, ni tout le bien de l'homme.

La science peut exister sans l'amour de Dieu et du prochain, et alors, comme le dit saint Paul, elle produit l'enflure de l'orgueil en nous faisant vivre pour nous-mêmes et non pas pour Dieu. La perfection du professeur ou du docteur, comme tel, n'est pas la perfection de l'homme comme homme, ni du chrétien comme chrétien; un bon professeur qui enseigne convenablement les humanités ou les éléments de la philosophie n'est pas toujours un homme de bien.

Ne confondons pas la perfection de l'intelligence spéculative avec celle de l'homme tout entier. Celle-ci requiert LA RECTIFICATION PROFONDE DE LA VOLONTÉ À L'ÉGARD DE NOTRE FIN DERNIÈRE. La volonté est la faculté qui doit se porter vers le bien de tout le sujet, *de l'homme tout entier*, et non pas seulement vers le bien de l'intelligence. Aristote l'avait noté, mais il était plus facile de le penser que de le vivre.

Enfin, ici-bas, l'amour de Dieu n'est-il pas supérieur à la connaissance de Dieu? Celle-ci attire en quelque sorte Dieu vers nous, en lui imposant d'une certaine manière les limites de nos idées bornées, tandis que l'amour de Dieu nous attire vers Lui et nous fait aimer en Lui-même ce que nous ne pouvons connaître de façon précise, car nous sommes sûrs que sa vie intime, qui nous est cachée, est infiniment aimable.

La conception des philosophes grecs, qui fait consister la perfection dans la sagesse, se retrouve aujourd'hui mêlée de beaucoup d'erreurs chez ceux qui mettent *la culture intellectuelle* au-dessus de tout, et aussi chez les théosophes, pour lesquels la perfection se trouve dans « une prise de conscience de notre identité avec Dieu » dans l'intuition de ce qu'il y a de divin en nous.

Loin de mettre la créature à son humble place au-dessous du Créateur, la théosophie suppose le panthéisme; elle est la négation de l'ordre de la grâce et de tous les dogmes chrétiens, bien que souvent elle conserve les termes du christianisme en leur donnant un tout autre sens. Si l'on met le doigt dans cet engrenage, le bras et le corps entier peuvent y être pris. C'est une très perfide imitation et corruption de notre ascèse et de notre mystique. C'est une œuvre d'imagination où Dieu et le monde sont confondus, et où l'on trouve, comme dans un magasin de bric-à-brac, toutes sortes de vieux objets qui attirent la curiosité et qui détournent l'âme de la vérité divine et de la vie éternelle. Cela fait penser à l'ensorcellement de la niaiserie qui obscurcit l'intelligence, comme il est dit au livre de la Sagesse [IV, 12]: « *fascinatio enim nugacitatis obscurat bona* ».

Tout en se préservant de pareilles aberrations, quelques chrétiens, de tendance quiétiste, seraient portés à penser qu'on peut arriver rapidement à la perfection par la lecture assidue des

grands mystiques, sans assez se soucier de pratiquer les vertus qu'ils recommandent et sans se souvenir assez que la *vraie contemplation doit être toute pénétrée de charité surnaturelle et d'oubli de soi*.

Nous verrons plus loin que la contemplation, qui est un acte de l'intelligence, n'est pas ce en quoi consiste spécialement la perfection. Celle-ci, nous allons le voir, est dans l'union à Dieu par la charité ; mais la contemplation aimante de Dieu est pour ainsi dire un *moyen conjoint à cette fin* ; elle nous dispose immédiatement à l'union à Dieu. Le but vers lequel il faut tendre, ce n'est pas la contemplation, mais Dieu même à aimer par-dessus tout.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que, pour la perfection, il faut, certes, de la force, de la patience, de l'abnégation et aussi de la sagesse ; il y faut même toutes les vertus théologiques et morales, accompagnées des sept dons du Saint-Esprit. S'ensuit-il que la perfection consiste dans l'ensemble des vertus ? Oui, en un sens, mais à condition que cet ensemble soit *ordonné* comme un organisme et que, parmi les vertus, il y en ait une qui domine toutes les autres, les inspire, les commande, les anime, les vivifie et fasse converger tous leurs efforts vers la fin suprême.

N'est-ce pas alors en cette vertu suprême que consiste *spécialement* la perfection, à laquelle toutes les autres vertus doivent concourir ? Quelle est cette vertu suprême ?

*
* *

EN QUOI CONSISTE SPÉCIALEMENT LA PERFECTION SELON L'ÉVANGILE EXPLIQUÉ PAR SAINT PAUL ?

À la question que nous venons de poser, voyons ce que répond la révélation chrétienne.

Notre-Seigneur, dans l'Évangile, à plusieurs reprises et sous les formes les plus variées, nous rappelle incessamment que le précepte suprême qui domine tous les autres et tous les conseils est le précepte de l'amour déjà formulé dans l'Ancien Testament : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » [Luc. x, 27 & Deut. vi, 5]. Voilà qui est supérieur à l'idéal de force dominatrice des héros et aussi à l'idéal de sagesse spéculative des philosophes grecs. Il y a là une force d'un autre ordre et une sagesse à la fois beaucoup plus réaliste et beaucoup plus haute.

Saint Paul nous explique cette doctrine du Sauveur en écrivant aux Colossiens [III, 14] : « Comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres, vous pardonnant... comme le Seigneur vous a pardonné. Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection. Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, règne en vos cœurs ; soyez reconnaissants. »

La charité est le lien de la perfection parce qu'elle est la plus haute des vertus qui unit notre âme à Dieu ; elle doit durer éternellement et elle vivifie toutes les autres vertus en rendant méritoires leurs actes, qu'elle ordonne à la fin dernière, c'est-à-dire à son objet : Dieu aimé pardessus tout.

Aussi saint Paul est tellement convaincu de cette supériorité de la charité sur toutes les autres vertus, sur les sept dons du Saint-Esprit et sur les grâces gratuitement données, comme la prophétie, qu'il écrit [I Cor. XIII, 1] « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité je suis un airain qui résonne et une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères et que je posséderais toute science, quand j'aurais même la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.

Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité tout cela ne me sert à rien. »

Les dons extraordinaires (charismes) les plus excellents ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle sans la charité.

Pourquoi ? Parce que si je n'ai pas la charité je n'accomplis pas le premier commandement de Dieu, je ne conforme pas ma volonté à la sienne, je suis détourné de Lui, mon cœur est tourné en sens inverse du cœur de Dieu. Et donc, « si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » personnellement dans l'ordre du salut, je ne mérite rien, alors même que je porterais les autres à se sauver par la prédication et par des miracles.

En ce sens, saint Augustin a dit : « *Ama et fac quod vis* : Aime et fais ce que tu voudras », et ce que tu feras te méritera la vie éternelle, pourvu que tu aimes en vérité ton Dieu plus que toi-même. Encore faut-il que nous ayons la vraie charité, car il n'y a rien de pire que la fausse, qui n'a de la véritable que le nom ⁴.

La vraie charité, à l'opposé de la fausse, implique toutes les vertus, qui lui sont subordonnées et qui, de ce point de vue, apparaissent comme autant de modalités ou d'aspects de l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi saint Paul dit au même endroit [I Cor. XIII, 4] : « La charité est patiente, elle est bonne ; la charité n'est pas envieuse, la charité ne se vante point, elle ne s'enfle point d'orgueil, elle n'est point avide d'honneur, elle ne cherche point son propre intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne pas le mal, elle ne se réjouit pas de l'injustice, elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. »

De fait, si, après avoir perdu la charité, nous la recouvrons par l'absolution, avec elle nous recevons toutes les vertus morales infuses qui lui sont subordonnées : la prudence chrétienne, la justice, la force, la tempérance et les sept dons du Saint-Esprit.

À cela il faut ajouter, avec saint Paul [I Cor. XIII, 8] : « La charité ne périra jamais. Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la science aura son terme... Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité. » La foi disparaîtra pour faire place à la vision, l'espérance pour faire place à la possession, mais la charité durera éternellement.

Par cette charité, enfin, nous devenons le temple du Saint-Esprit : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné » [Rom. v, 5]. Enfin, plus nous aimons Dieu, plus nous le connaissons de cette connaissance quasi expérimentale, toute surnaturelle, qu'est la divine Sagesse. C'est ce qui fait dire à saint Paul aux Éphésiens [III, 17] : « Soyez enracinés et fondés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints

⁴ Il existe, en effet, une fausse charité, faite d'indulgence coupable, de faiblesse, comme la douceur de ceux qui ne heurtent personne, parce qu'ils ont peur de tout le monde. Il y a aussi une prétendue charité, faite de sentimentalisme humanitaire, qui cherche à se faire approuver par la vraie et qui souvent, par son contact, entache celle-ci.

Un des principaux conflits de l'heure actuelle est celui qui s'élève entre la vraie et la fausse charité. Celle-ci fait penser aux faux christes dont parle l'Évangile ; ils sont plus dangereux avant d'être dévoilés que lorsqu'ils se font connaître pour les vrais ennemis de l'Église. *Optimi corruptio pessima*, la pire des corruptions est celle qui s'attaque en nous à ce qu'il y a de meilleur, à la plus haute des vertus théologiques. Le bien apparent qui attire le pécheur est, en effet, d'autant plus dangereux qu'il est le simulacre d'un bien plus élevé ; tel l'idéal des panchrétiens, qui cherchent l'union des Églises au détriment de la foi que cette union suppose.

Si donc, par sottise ou par lâcheté plus ou moins consciente, ceux qui devraient représenter la vraie charité approuvent ici et là ce que dit la fausse, il en peut résulter un mal incalculable, plus grand parfois que celui que feraient des persécuteurs déclarés, avec lesquels il est manifeste qu'on ne peut plus avoir rien de commun.

quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur, et connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. »

Saint Paul parle ici, non pas seulement à des âmes privilégiées, mais à tous les fidèles. Après avoir longuement médité ces paroles devant Dieu, peut-on dire que la contemplation infuse des mystères de la foi n'est pas dans la voie normale de la sainteté. Il faut bien faire attention avant de formuler une proposition négative de ce genre, car il faut se rappeler que la réalité, surtout la réalité de la vie intérieure telle qu'elle est voulue par Dieu, est plus riche que toutes nos théories, même les meilleures. Les systèmes philosophiques et théologiques sont souvent vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient. Pourquoi ? Parce que la réalité, telle qu'elle est faite par Dieu, est beaucoup plus riche que toutes nos conceptions étroites et courtes par quelque endroit. « Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute notre philosophie. » Le nier ce serait perdre le sens du mystère, qui s'identifie avec la contemplation. Le nier ce serait singulièrement appauvrir les paroles de saint Paul que nous venons de citer : « Soyez enracinés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints, c'est-à-dire avec tous les chrétiens qui arrivent à la perfection, quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur du mystère du Christ..., surtout de son amour, et que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. »

C'est la même doctrine que nous donne saint Jean, en particulier dans sa première Épître [IV, 16-21] : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. » De même saint Pierre écrit dans sa première Épître [IV, 8] : « Surtout, ayez un ardent amour les uns pour les autres ; car l'amour couvre une multitude de péchés. » Le Seigneur avait dit de Madeleine : « Beaucoup de péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé. »

D'après cette doctrine, la perfection n'est pas spécialement dans l'humilité, ni spécialement dans la pauvreté, ni dans les actes du culte ou de la vertu de religion, mais elle est spécialement dans l'amour de Dieu et du prochain, qui rend méritoires les actes de toutes les autres vertus. « La pauvreté, dit saint Thomas, n'est pas la perfection, mais un moyen, un instrument de perfection... Or le moyen ou l'instrument n'est pas recherché pour lui-même, mais pour la fin, et ce moyen est d'autant meilleur qu'il est, non pas plus grand, mais plus proportionné à la fin, comme le bon médecin est celui qui donne, non pas beaucoup de remèdes, mais de bons remèdes. »

Il faut en dire autant de l'humilité, qui nous incline devant Dieu pour que nous recevions docilement son influence, qui doit nous élever à Lui.

La vertu de religion, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, est inférieure elle aussi aux vertus théologiques ; elle n'est méritoire que par la charité qui l'anime. Et si on l'oubliait, on arriverait peut-être à être plus attentif au culte, à la liturgie qu'à Dieu lui-même, aux figures qu'à la réalité, à la manière dont on doit dire un Pater ou un Credo qu'au sens sublime de ces prières le service de Dieu passerait avant l'amour de Dieu.

Il reste que, selon la révélation chrétienne, la charité est « le lien de la perfection ».

*

* *

QUELQUES PRÉCISIONS THÉOLOGIQUES SUR LA NATURE DE LA PERFECTION

L'enseignement scripturaire que nous venons de rapporter prend une forme plus précise dans le corps doctrinal de la théologie. En s'appuyant sur l'Évangile, saint Thomas établit aisément que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité.

« Tout être est parfait, dit-il, en tant qu'il atteint *sa fin*, qui est sa perfection dernière. Or, la fin dernière de la vie humaine est Dieu, et c'est la charité qui nous unit à lui, selon le mot de saint

Jean : *Celui qui reste dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. C'est donc spécialement dans la charité que consiste la perfection de la vie chrétienne.* »

La foi infuse et l'espérance infuse ne sauraient être manifestement ce en quoi consiste spécialement la perfection, car elles peuvent exister dans l'état de péché mortel, chez celui dont la volonté est détournée de Dieu, fin dernière. Elles restent en lui comme la racine de l'arbre qui a été coupé et qui peut revivre. Ce n'est pas, en effet, tout péché mortel qui fait perdre la foi et l'espérance, mais seulement un péché mortel directement contraire à ces vertus. Lorsque le pécheur qui est resté croyant et qui espère encore, recouvre la charité, celle-ci vient de nouveau vivifier la foi et l'espérance, et rendre leurs actes, non seulement salutaires, mais méritoires, en les ordonnant à Dieu efficacement aimé par-dessus tout.

Saint Thomas ajoute plus loin : « La perfection se trouve *principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain*, qui sont l'objet des préceptes principaux de la loi divine ; elle n'est qu'accidentellement dans les moyens ou instruments de perfection qui nous sont indiqués par les conseils évangéliques. » Le grand signe de l'amour de Dieu, c'est précisément l'amour du prochain. Notre-Seigneur lui-même l'a dit, et l'on ne saurait trop insister sur ce point : « *Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres ; que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* » [Jo. XIII, 34].

C'est le grand signe du progrès de l'amour de Dieu en nos cœurs, si bien que saint Jean ajoute : « Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère est encore dans les ténèbres » [I Jo. II, 9]. « Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères... Quiconque hait son frère est un meurtrier » [I Jo. III, 14].

Nous parlerons plus loin des conseils de pauvreté, chasteté, obéissance ; mais il est clair, dès maintenant, qu'ils sont subordonnés à la charité, à l'amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Nous voudrions insister ici sur deux points qui font voir la différence qui existe entre la perfection chrétienne de la terre et celle du ciel.

*
* *

Pourquoi la charité est-elle supérieure à la connaissance que nous avons ici-bas de Dieu ?

À la doctrine traditionnelle, fondée sur l'Écriture, d'après laquelle la perfection consiste spécialement dans la charité, certains intellectuels font une objection. L'intelligence, disent-ils, n'est-elle pas la première faculté de l'homme, celle qui dirige les autres et qui premièrement nous distingue de la bête ? Ne faut-il pas, dès lors, conclure que la perfection de l'homme se trouve spécialement dans la connaissance intellectuelle qu'il peut avoir de toutes choses, considérées dans leur principe et dans leur fin, et donc dans la connaissance de Dieu, règle suprême de la vie humaine ? De ce point de vue, un Bossuet peut sembler l'emporter sur plusieurs serviteurs de Dieu canonisés, qui n'ont pas particulièrement excellé par l'intelligence, comme un saint frère convers ou un saint Benoît-Joseph Labre.

Nous avons déjà virtuellement écarté cette objection en remarquant plus haut que la connaissance spéculative et abstraite de Dieu peut exister sans être accompagnée de la rectification profonde de la volonté ; elle peut exister chez un homme fort intelligent, mais sans cœur, qui ne saurait être appelé « un homme de bonne volonté » au sens de l'Évangile. Pour la même raison, la foi infuse peut rester dans une âme qui a perdu la charité et qui est détournée de Dieu. De plus, nous avons dit, avec saint Thomas, qu'ici-bas *l'amour de Dieu est chose meilleure que la connaissance de Dieu*. Pourquoi ?

Il importe d'insister sur ce point. Saint Thomas reconnaît bien que l'intelligence est supérieure à la volonté qu'elle dirige ; l'intelligence a, en effet, un objet plus simple, plus absolu, plus universel, *l'être* dans toute son universalité, et, par suite, tous les êtres ; la volonté a un objet plus restreint, *le bien*, qui est une modalité de l'être, et, en chaque chose, la perfection qui la rend désirable. Il importe, de plus, de ne pas confondre le bien apparent avec le *bien véritable*, qui est reconnu et jugé par l'intelligence, proposé par elle à la volonté. Comme *le bien suppose le vrai* et l'être, *la volonté suppose l'intelligence et est dirigée par elle*. C'est donc bien par l'intelligence que l'homme diffère premièrement de la bête, c'est la première de ses facultés.

Saint Thomas admet aussi qu'au ciel notre béatitude sera essentiellement dans la vision béatifique, dans la vision intellectuelle et immédiate de l'essence divine, car c'est avant tout *par cette vision immédiate*, face à face, que nous prendrons *possession de Dieu* pour l'éternité ; nous plongerons le regard de notre intelligence dans les profondeurs de sa vie intime vue à découvert : Dieu se donnera ainsi immédiatement à nous, et nous nous donnerons à Lui ; nous le posséderons et il nous possédera ; parce que nous le connaissons comme il se connaît et comme il nous connaît. *L'amour béatifique* sera en nous une conséquence de cette vision immédiate de l'essence divine ; il en sera même une *conséquence nécessaire*, car l'amour béatifique de Dieu ne sera plus libre, mais supra-libre, au-dessus de la liberté notre volonté sera invinciblement ravie par l'attrait de Dieu vu face à face ; nous verrons si clairement sa bonté et sa beauté infinies que nous ne pourrons pas ne pas l'aimer, nous ne pourrons même trouver *aucun prétexte* d'interrompre une minute cet acte d'amour supra-libre, qui sera mesuré non plus par le temps, mais par *l'éternité participée*, par l'unique instant de l'immobile durée de Dieu, l'instant qui ne passe pas. Au ciel, l'amour de Dieu et la joie de le posséder suivront nécessairement la vision béatifique, qui sera ainsi l'essence de notre béatitude. Tout cela est vrai.

Il est difficile d'affirmer plus que saint Thomas la supériorité de l'intelligence sur la volonté, en principe et dans la vie parfaite du ciel.

S'il en est ainsi, comment le saint Docteur peut-il maintenir que *la perfection chrétienne* ici-bas consiste *spécialement dans la charité*, qui est une vertu de la volonté, et non pas dans la sagesse ou la contemplation, qui appartiennent à l'intelligence ?

À cette question, il nous donne une réponse très profonde qu'il importe de méditer pour la vie spirituelle.

Il nous dit en substance : *Bien qu'une faculté soit*, par sa nature même, *supérieure à une autre*, il se peut qu'un acte de la seconde soit supérieur à un acte de la première. Par exemple, la vue est supérieure à l'ouïe, il est moins pénible d'être sourd qu'aveugle ; cependant, bien que la vue soit supérieure à l'ouïe, l'audition d'une symphonie de Beethoven est plus recherchée que la vue d'un objet ordinaire. De même, bien que l'intelligence soit par sa nature même (*simpliciter*) supérieure à la volonté qu'elle dirige, *ici-bas l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance de Dieu* (*melior est amor Dei quam Dei cognitio*). Et donc, c'est surtout dans l'amour de Dieu que se trouve la perfection. Et un saint, peu instruit des choses théologiques, mais qui a un très grand amour de Dieu, est certainement plus parfait qu'un grand théologien qui a une moindre charité.

Cette remarque, qui est élémentaire pour tout chrétien, apparaît lorsqu'on y réfléchit sérieusement, comme une très haute et très précieuse vérité. On pourrait l'illustrer par quantité de paroles de l'Écriture et des grands auteurs spirituels, notamment de *l'Imitation de Jésus-Christ*.

Et d'où vient cette supériorité de l'amour de Dieu sur la connaissance que nous avons de Lui ici-bas ? « Elle vient, dit saint Thomas, de ce que l'action de notre intelligence se fait par *la représentation en nous* de la réalité connue, tandis que *par l'amour* notre volonté se porte vers l'objet aimé tel qu'il est

en soi. Le bien, objet de la volonté, comme le dit le philosophe, est dans les choses, tandis que le vrai est formellement dans notre esprit ».

Il s'ensuit qu'ici-bas notre connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, puisque, comme le dit encore saint Thomas, *lorsque nous connaissons Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous*, et, *pour nous le représenter, nous lui imposons la limite de nos idées bornées*; tandis que lorsque nous l'aimons, *c'est nous qui sommes attirés vers Lui, élevés vers Lui, tel qu'il est en lui-même*. Un acte d'amour de Dieu du Curé d'Ars faisant le catéchisme valait plus qu'une savante méditation théologique inspirée par un moindre amour.

Notre connaissance de Dieu *l'attire vers nous*, tandis que notre amour de Dieu *nous attire vers Lui*. Et donc, tant que nous n'avons pas la vision béatifique, c'est-à-dire sur terre et au purgatoire, l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance que nous avons de Lui; il suppose cette connaissance, mais il la dépasse.

Bien plus, dès ici-bas, dit saint Thomas, notre amour *de charité atteint Dieu immédiatement, il adhère immédiatement à Lui*, et de Lui il descend aux créatures. « Notre connaissance s'élève des créatures à Dieu, tandis que notre amour de charité descend de Dieu aux créatures. » Enfin, *nous aimons en Dieu même ce qui en lui nous est caché*, parce que, sans le voir, nous sommes sûrs que c'est le Bien même. En ce sens, *nous pouvons aimer Dieu plus que nous ne le connaissons*; nous aimons même davantage ce qui est plus caché en lui, car nous croyons que c'est là précisément sa vie intime, ce qui dépasse tous nos moyens de connaître, par exemple, ce qu'il y a de plus caché dans le mystère de la Trinité et dans celui de la Prédestination.

L'amour de Dieu l'emporte donc ici-bas sur la connaissance.

De là vient l'admiration des théologiens pour des saints peu doués du côté de l'intelligence, mais dévorés du zèle de l'amour de Dieu et des âmes, comme un saint Benoît-Joseph Labre.

Ceci est extrêmement beau, et nous montre la supériorité de la charité sur la foi et l'espérance, sur toute connaissance ici-bas, même sur l'acte de contemplation qui procède la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu reste, en effet, encore essentiellement obscure, elle ne le saisit pas tel qu'il est en soi, et elle tire sa saveur de l'amour même qui l'inspire.

On voit de mieux en mieux pourquoi saint Paul a dit *la charité est le lien de la perfection*, aucune autre vertu ne nous unit aussi intimement à Dieu, et toutes les autres vertus, inspirées, vivifiées par elle, sont ordonnées par elle à Dieu aimé par-dessus tout.

Il faut donc redire avec toute la Tradition la perfection de la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, et dans la *charité agissante*, qui nous *unit actuellement* à Dieu, dans l'aridité comme dans la consolation, et qui fructifie en toute espèce de bonnes œuvres [cf. Col. 1, 9]. La charité doit donc incontestablement avoir la première place en notre âme, au-dessus de l'amour de la science et du progrès humain quel qu'il soit; elle décuplera du reste toutes nos forces intellectuelles et morales en les mettant au service de Dieu et du prochain. L'amour d'estime (*appretiative summus*) que nous devons avoir pour Dieu deviendra ainsi plus intense et doit tendre à le devenir.

*
* *

L'amour de charité ne saurait pourtant être absolument continuuel ici-bas, comme il le sera au ciel

En comparant la perfection chrétienne de la terre à celle de la vie bienheureuse, saint Thomas remarque que Dieu seul peut s'aimer *infiniment* autant qu'il est aimable, comme lui seul peut

avoir une vision compréhensive de son essence, mais que les saints au ciel, sans aimer Dieu autant qu'il est aimable, *l'aiment de tout leur pouvoir, d'un amour toujours actuel*, sans aucune interruption. Cette continuité absolue dans l'amour n'est pas possible sur la terre ; le sommeil, en particulier, ne le permet pas.

Mais la perfection possible sur la terre est celle qui *exclut tout ce qui est contraire à l'amour de Dieu*, c'est-à-dire le péché mortel, et *qui exclut aussi tout ce qui empêche notre amour de se porter totalement vers Dieu*. Ainsi ceux des justes qui sont appelés commençants et progressants tendent vers cette union à Dieu, qui est le propre des parfaits.

D'après ces principes formulés par saint Thomas, la perfection de la charité, chez les parfaits, *exclut non seulement le péché mortel et les péchés véniels pleinement délibérés*, mais aussi les *imperfections volontaires*, comme le seraient une moindre générosité au service de Dieu et *l'habitude d'agir de façon imparfaite (remissa) et de recevoir les sacrements avec peu de ferveur de volonté*.

Celui qui, ayant une charité de cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux, fait encore des méritoires, mais faibles, et ces actes de charité, dits *remissi*, n'obtiennent pas aussitôt l'augmentation de charité qu'ils méritent et ne conviennent pas au parfait, qui doit même marcher toujours d'un pas plus rapide vers Dieu, car plus les âmes s'approchent de lui, plus elles sont attirées par lui.

Saint Thomas a noté aussi que, chez les parfaits, *la charité à l'égard du prochain*, qui est le grand signe de la sincérité de notre amour de Dieu, *s'étend* non seulement à tous en général, mais, dès que l'occasion se présente, à chacun de ceux avec qui les parfaits ont quelque rapport, non seulement aux amis, mais aux étrangers et même aux adversaires. De plus, cette charité fraternelle chez eux est *intense*, jusqu'au sacrifice des biens extérieur et de la vie même pour le salut des âmes, puisque Notre-Seigneur nous a dit : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » [Jo. xv, 12]. C'est ce qu'on vit dans les apôtres après la Pentecôte, lorsqu'ils étaient « *joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus* » [Act. v, 41]. C'est ce qui faisait dire aussi à saint Paul : « *Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes* » [II Cor. xii, 15].

Il faut pour cela un travail sérieux sur soi-même, une véritable lutte, un esprit d'abnégation ou de renoncement, pour que notre affection, cessant de descendre vers les choses de la terre ou de retomber, sur nous-même de façon égoïste, s'élève toujours plus purement et plus fortement vers Dieu. Il y faut de la prière, du recueillement habituel, une grande docilité au Saint-Esprit et l'acceptation généreuse de la croix qui purifie. Alors, dès que *la vie de l'âme cesse de descendre, elle monte vers Dieu*. Elle ne peut ici-bas rester stationnaire ; et sa loi, comme celle de la flamme qui la symbolise, est, non pas de descendre, mais de monter.

Aussi, sans avoir la continuité absolue de l'amour du ciel, la charité des parfaits sur la terre est d'une admirable et presque incessante activité.

L'auteur de *l'Imitation* [III, 5] l'a admirablement exprimé en disant : « Parce que mon amour est encore faible et ma vertu chancelante, j'ai besoin d'être fortifié et consolé par vous : visitez-moi donc souvent et dirigez-moi par vos divines instructions... C'est quelque chose de grand que l'amour, et un bien au-dessus de tous les biens. Seul il rend léger ce qui est pesant et fait qu'on supporte avec une âme égale toutes les vicissitudes de la vie. Il porte son fardeau sans en sentir le poids et rend doux ce qu'il y a de plus amer. L'amour de Jésus est généreux ; il fait entreprendre de grandes choses et il excite toujours à ce qu'il y a de plus parfait. L'amour aspire à s'élever et ne se laisse arrêter par aucun bien terrestre ni abattre par l'adversité... »

« Rien n'est plus doux que l'amour, rien n'est plus fort, plus élevé, plus étendu, plus délicieux... parce que l'amour est né de Dieu et qu'il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toute créature.

« Celui qui aime, court, vole ; il est dans la joie, il est libre, et rien ne l'arrête. Il donne tout pour posséder tout en Celui qui est la source de tout bien. L'amour, souvent, ne connaît point de mesure ; mais, comme l'eau qui bouillonne il déborde de toutes parts... Il veille sans cesse, et même dans le sommeil il ne dort point. Aucune fatigue ne le lasse... mais, comme une flamme vive et pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles. »

C'est là vraiment la vie des saints. Nous y sommes appelés, car tous nous sommes appelés à la vie du ciel, où il n'y aura que des saints. Pour y parvenir, il importe de sanctifier tous les actes de notre journée en nous rappelant qu'au-dessus de la suite des faits quotidiens, agréables ou pénibles, prévus ou imprévus, il y a la *série parallèle des grâces actuelles* qui nous sont accordées de minute en minute pour tirer de ces faits quotidiens le meilleur profit spirituel. Si nous y pensons, nous verrons ces faits non plus seulement du seul point de vue des sens, ou de celui de notre raison plus ou moins égarée par notre amour-propre, mais du point de vue surnaturel de la foi. Alors ces faits quotidiens, agréables ou pénibles, deviendront comme les leçons de choses du Seigneur, l'application pratique de la doctrine de l'Évangile, et peu à peu une conversation presque continuelle s'établira entre Lui et nous, ce sera la vraie vie intérieure, et comme la vie éternelle commencée.

CHAPITRE NEUVIÈME

LA GRANDEUR DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET LES BÉATITUDES

I. Les béatitudes de la délivrance du péché. — II. Celles de la vie active. — III. Celles de la vie contemplative.

La perfection chrétienne, selon le témoignage de l'Évangile et des Épîtres, consiste spécialement dans la charité qui nous unit à Dieu. Cette vertu correspond au précepte suprême, celui de l'amour de Dieu ; il est dit aussi : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui » [I Jo. IV, 16]. « Surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection » [Col. III, 14].

Des théologiens se sont demandé si pour la perfection proprement dite, non pas celle des commençants ou des progressants, mais celle qui caractérise la voie unitive, il faut une *grande charité*, ou si elle peut être obtenue sans un degré élevé de cette vertu.

Quelques auteurs en doutent. Ils disent même qu'un haut degré de charité n'est pas nécessaire à la perfection proprement dite, parce que, selon le témoignage de saint Thomas, « la charité même à un degré inférieur peut vaincre toutes les tentations ».

La majorité des théologiens répond au contraire que la perfection proprement dite ne s'obtient qu'après un long exercice des vertus acquises et infuses, exercice par lequel leur intensité s'accroît. Le parfait, avant d'arriver à l'état où il se trouve, a dû être un commençant, puis un progressant. Et chez lui, non seulement la charité *peut* vaincre bien des tentations, mais elle a triomphé *de fait* de beaucoup, et par là elle a notablement augmenté. On ne conçoit donc pas la perfection chrétienne proprement dite, celle de la voie unitive, sans une haute charité.

Si on lisait le contraire dans les œuvres d'un saint Jean de la Croix, par exemple, on croirait rêver, et l'on penserait qu'il y a eu là une erreur d'impression. Il paraît tout à fait certain que de même que pour l'âge adulte il faut une force physique supérieure à celle de l'enfance (bien que, accidentellement, certains adolescents particulièrement vigoureux soient plus forts que certains adultes), il faut aussi pour l'état des parfaits une charité plus haute que pour celui des commençants (bien que, accidentellement, certains saints à leurs débuts aient une charité plus grande que certains parfaits déjà avancés en âge).

L'enseignement commun des théologiens sur ce point paraît nettement fondé sur la prédication même du Sauveur, là surtout où il a parlé des béatitudes, en saint Matthieu (ch. V). Cette page de l'Évangile exprime admirablement toute l'élévation de la perfection chrétienne, à laquelle Jésus nous appelle tous. Le Sermon sur la Montagne est l'abrégé de la doctrine chrétienne, la promulgation solennelle de la Loi nouvelle, donnée pour parfaire la loi mosaïque et en corriger les interprétations abusives ; et les huit béatitudes énoncées au début sont l'abrégé de ce sermon. Elles condensent ainsi d'une façon admirable tout ce qui constitue l'idéal de la vie chrétienne et en montrent toute l'élévation.

La première parole de Jésus dans sa prédication est pour promettre le bonheur et nous indiquer les moyens pour y parvenir. Pourquoi parler tout d'abord du bonheur ? Parce que tous les hommes désirent naturellement être heureux ; c'est le but qu'ils poursuivent sans cesse, quoi qu'ils veuillent ; mais bien souvent ils cherchent le bonheur où il n'est pas là où ils ne trouveront que misère. Écoutons le Seigneur, qui nous dit où est le bonheur véritable et durable, où est *la fin* de notre vie, et qui nous donne *les moyens* pour y parvenir.

La fin est indiquée en chacune des huit béatitudes ; c'est, sous divers noms, la béatitude éternelle, dont les justes dès ici-bas peuvent goûter le prélude ; c'est le royaume des cieux, la terre

promise, la parfaite consolation, le rassasiement de tous nos désirs légitimes et saints, la suprême miséricorde, la vue de Dieu, notre Père.

Les moyens sont à l'encontre de ce que nous disent les maximes de la sagesse du monde, qui propose un tout autre but.

L'ordre de ces huit béatitudes est admirablement expliqué par saint Augustin et saint Thomas, c'est un *ordre ascendant*, inverse de celui du *Pater*, qui descend de la considération de la gloire de Dieu à celle de nos besoins personnels et de notre pain quotidien. — Les trois premières béatitudes disent *le bonheur qui se trouve dans la fuite et la délivrance du péché*, dans la pauvreté acceptée par amour de Dieu, dans la douceur et dans les larmes de la contrition. — Les deux béatitudes suivantes sont celles de *la vie active* du chrétien : elles répondent à la soif de la justice et à la miséricorde exercée à l'égard du prochain. — Viennent ensuite celles de *la contemplation des mystères de Dieu* : la pureté du cœur qui dispose à voir Dieu, et la paix qui dérive de la vraie sagesse. — Enfin la dernière et la plus parfaite des béatitudes est celle qui réunit les précédentes au milieu même de *la persécution* subie pour la justice, ce sont les dernières épreuves, condition de la sainteté.

Suivons cet ordre ascendant, pour nous faire une juste idée de la perfection chrétienne, en évitant de l'amoindrir. Nous allons voir qu'elle dépasse les limites de l'ascèse, ou de l'exercice des vertus selon notre propre activité ou industrie, et qu'elle comporte l'exercice éminent des dons du Saint-Esprit, dont le *mode supra humain*, lorsqu'il devient fréquent et manifeste, caractérise la vie mystique, ou de docilité à l'Esprit-Saint.

Saint Thomas, après saint Augustin, enseigne que les béatitudes sont des actes qui procèdent des dons du Saint-Esprit ou des vertus perfectionnées par les dons.

*
* *

Les béatitudes de la délivrance du péché

Elles correspondent à la voie purgative, qui est propre aux commençants, et qui se prolonge en celle que doivent suivre les progressants et les parfaits.

Tandis que le monde dit : le bonheur est dans l'abondance des biens extérieurs, de la richesse, dans les honneurs, Notre-Seigneur dit, sans autre précaution, avec l'assurance calme de la vérité absolue : *bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux.*

Chaque béatitude a bien des *degrés* : heureux ceux qui sont dans la pauvreté sans murmure, sans impatience, sans jalousie, même si le pain vient à manquer, et qui travaillent en mettant leur confiance en Dieu. Bienheureux ceux qui, plus fortunés, n'ont pourtant pas l'esprit des richesses, le faste, l'orgueil ; mais sont détachés des biens de la terre. Plus heureux encore ceux qui quitteront tout pour suivre Jésus, se feront pauvres volontaires, et vivront vraiment selon l'esprit de cette vocation ; ils recevront le centuple sur la terre et la vie éternelle.

Ces pauvres sont ceux qui, sous l'inspiration du *don de crainte*, suivent la voie d'abord étroite, qui devient la voie royale du ciel, où l'âme se dilate de plus en plus, tandis que la voie large du monde conduit à la géhenne et à la perdition. Notre-Seigneur dit ailleurs : « Malheur à vous qui êtes rassasiés des biens de la terre, car vous aurez faim ! » [Luc. vi, 25] Par contre, bienheureuse pauvreté, qui, comme le montre la vie de saint François d'Assise, ouvre le royaume de Dieu, infiniment supérieur à toutes les richesses, aux misérables richesses où le monde cherche le bonheur.

Bienheureux les pauvres, ou humbles de cœur, qui ne retiennent à eux ni les biens du corps, ni ceux de l'esprit, ni réputation, ni honneur, et qui ne cherchent que le royaume de Dieu.

*
* *

Tandis que le désir des richesses divise les hommes, engendre querelles, procès, violences, guerre même entre les nations, Jésus dit : *Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre.* Bienheureux ceux qui ne s'irritent pas contre leurs frères, qui ne cherchent pas à se venger de leurs ennemis, à dominer les autres. « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » [Matth. v, 38].

Bienheureux les doux, qui ne jugent pas témérement, qui ne voient pas dans le prochain un rival à supplanter, mais un frère à aider, un enfant du même Père céleste. C'est *le don de piété* qui nous inspire cette douceur avec l'affection toute filiale à l'égard de Dieu, notre Père commun.

Les doux ne s'attachent pas avec opiniâtreté à leur propre jugement ; ils disent simplement : « Cela est, cela n'est pas », sans éprouver le besoin de jurer par le ciel pour la moindre chose [Matth. v, 27].

Pour être ainsi surnaturellement doux, même avec ceux qui sont aigres, il faut avoir une grande union avec Celui qui a dit : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur », avec Celui qui n'a pas brisé le roseau à demi rompu, et qui n'a pas éteint la mèche qui fume encore. Le roseau à demi rompu, c'est parfois, dit Bossuet, le prochain en colère, brisé par sa propre colère ; il ne faut pas achever de le rompre en se vengeant. Jésus a été comparé à l'agneau qui se laisse mener à la boucherie sans se plaindre.

La mansuétude dont il est ici question n'est pas la douceur qui ne heurte personne parce qu'elle a peur de tout, c'est une vertu qui suppose un grand amour de Dieu et du prochain, c'est, comme le dit saint François de Sales, la fleur de la charité. Elle double le prix du service rendu, et parvient à tout dire, à faire passer les conseils, même les reproches, car celui qui les reçoit sent qu'ils sont inspirés par un grand amour. Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre, la vraie terre promise, et déjà ils possèdent saintement les cœurs qui se confient à eux.

*
* *

Tandis que le monde dit : le bonheur est dans les plaisirs Jésus dit encore : « *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.* » Il est dit de même au mauvais riche : « Tu as reçu tes biens en ce monde, et Lazare le mendiant a reçu ses maux ; c'est pourquoi il est consolé, et tu es dans les tourments » [Luc. xvi, 25].

Bienheureux ceux qui, comme le mendiant Lazare, souffrent avec patience, sans consolation du côté des hommes ; leurs larmes sont vues de Dieu. Plus heureux encore *ceux qui pleurent leurs péchés*, qui, par une inspiration du *don de science*, connaissent expérimentalement que le péché est le plus grand des maux, et qui, par leurs larmes, en obtiennent le pardon. Plus heureux enfin, dit sainte Catherine de Sienne, ceux qui pleurent d'amour à la vue de l'infinie miséricorde, de la bonté du Sauveur, de la tendresse du bon Pasteur, qui se sacrifie pour ses brebis. Ceux-là reçoivent dès ici-bas une consolation infiniment supérieure à celle que le monde peut donner.

Telles sont les béatitudes qui se trouvent dans la fuite et la délivrance du péché.

*
* *

Les béatitudes de la vie active du chrétien

Il est d'autres saintes joies que trouve le juste, lorsque, dégagé du mal, il se porte au bien de tout l'élan de son cœur.

L'homme d'action, qui se laisse emporter par l'orgueil, dit bienheureux celui qui vit et agit comme il veut, n'est soumis à personne et s'impose aux autres.

Jésus dit : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés.* La justice, au grand sens du mot, consiste à rendre à Dieu ce qui lui est dû, et alors pour l'amour de Dieu on rend aussi à la créature ce qu'on lui doit, et le Seigneur, en récompense, se donne lui-même à nous. C'est l'ordre parfait, dans la parfaite obéissance, inspirée par l'amour qui dilate le cœur.

Bienheureux ceux qui désirent cette justice, jusqu'à en avoir *faim et soif*. Ils seront rassasiés en un sens, dès cette vie, en devenant plus justes et plus saints.

Bienheureuse soif que celle-là « Que celui qui a soif vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » [Jo. VIII, 38]. Mais pour garder cette soif, lorsque l'enthousiasme sensible est tombé, pour garder cette faim et cette soif de la justice, au milieu des contradictions, des entraves, des désillusions, il faut recevoir docilement les inspirations du *don de force* qui empêche de faiblir, de se laisser abattre, et qui relève notre courage au milieu des difficultés.

« Le Seigneur, dit saint Thomas, veut nous voir affamés de cette justice à n'en pouvoir être jamais rassasiés dans cette vie, comme l'avare n'est jamais rassasié d'or... » Ces âmes affamées « ne seront rassasiées que dans l'éternelle vision, dit-il encore, et sur cette terre dans les biens spirituels ». Il ajoute : « Quand les hommes sont en état de péché, ils n'éprouvent point cette faim spirituelle, quand ils sont purs de tout péché, alors ils la sentent. »

*

* *

Cette faim et cette soif de la justice ne doivent pas s'accompagner, dans l'action du chrétien, d'un zèle amer à l'égard des coupables. Aussi Jésus ajoute : *Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde.* En notre vie, comme en celle de Dieu, doivent s'unir la justice et la miséricorde. On ne saurait être parfait sans aller, comme le bon Samaritain, au secours de l'affligé, du malade. Le Seigneur rendra le centuple à ceux qui donnent un verre d'eau par amour pour lui, ceux qui appellent à leur table les pauvres, les estropiés, les aveugles dont il est parlé dans la parabole des invités. Le chrétien doit être heureux de donner, plus que de recevoir. Il doit pardonner, c'est-à-dire donner au-delà à ceux qui l'ont offensé ; il doit oublier les injures, et avant d'offrir son présent sur l'autel, il doit aller se réconcilier avec son frère. Le *don de conseil* nous incline à la miséricorde, nous rend attentif aux souffrances d'autrui, nous fait trouver le vrai remède, le mot qui console et qui relève.

Si notre activité s'inspirait souvent de ces deux vertus de justice et miséricorde et des dons qui leur correspondent, notre âme trouverait dès ici-bas une sainte joie et se disposerait vraiment à entrer dans l'intimité de Dieu.

*

* *

Les béatitudes de la contemplation et de l'union à Dieu

Des philosophes ont pensé que le bonheur est dans la connaissance de la vérité, surtout de la vérité suprême. C'est ce qu'enseignèrent Platon et Aristote. Mais ils se préoccupaient assez peu de la pureté du cœur, et leur vie était sur plus d'un point en contradiction avec leur doctrine. Jésus nous dit : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.* Il ne dit pas : bienheureux ceux qui ont reçu une puissante intelligence, qui ont le loisir et les moyens de la cultiver, non, mais : bienheureux ceux qui ont *le cœur pur*, fussent-ils naturellement moins doués que beaucoup

d'autres. S'ils ont le cœur pur, ils verront Dieu. Un cœur vraiment pur est comme l'eau limpide d'un lac où l'azur du ciel se reflète, ou comme un miroir spirituel où se reproduit l'image de Dieu.

Mais pour que le cœur soit vraiment pur, une généreuse mortification s'impose : « Si ton œil te scandalise, arrache-le ; si ta main droite est pour toi une occasion de chute, coupe-la » [Matth. v, 29]. Il faut particulièrement veiller à *la pureté d'intention*, ne pas faire l'aumône par ostentation, ne pas prier pour s'attirer l'estime des hommes, mais ne chercher que l'approbation du « Père qui est dans le secret ». Alors se réalise la parole du Maître : « Si ton œil est pur, tout ton corps sera dans la lumière » [Matth. vi, 22].

Dès ici-bas le chrétien en quelque sorte *verra Dieu* dans le prochain, même en des âmes qui d'abord semblent lui être opposées ; il le verra en un sens dans la sainte Écriture, dans la vie de l'Église, dans les circonstances de sa propre vie, et jusque dans les épreuves, où il trouvera les leçons de choses de la Providence comme une application pratique de l'Évangile. Or c'est là, sous l'inspiration du *don d'intelligence*, la véritable contemplation qui nous dispose à celle par laquelle, à proprement parler, *nous verrons Dieu* face à face, sa bonté et sa beauté infinie ; alors tous nos désirs seront assouvis et nous serons comme enivrés d'un torrent de délices spirituelles.

*
* *

Dès ici-bas, cette contemplation de Dieu doit être féconde ; elle donne la paix, et une paix rayonnante, comme le dit la septième béatitude : *Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés les enfants de Dieu*. Cette béatitude, disent saint Augustin et saint Thomas, correspond au *don de sagesse* qui nous fait goûter les mystères du salut, et voir en quelque sorte toutes les choses en Dieu. Les inspirations du Saint-Esprit, auxquelles ce don nous rend dociles, nous manifestent peu à peu l'ordre admirable du plan providentiel, là même et parfois là surtout où nous avons été d'abord déconcertés, dans les choses pénibles et imprévues permises par Dieu pour un bien supérieur. Or on ne saurait entrevoir ainsi les desseins de la Providence, qui dirige notre vie, sans éprouver la paix, qui est la tranquillité de l'ordre.

Pour ne pas se laisser troubler par les événements pénibles et inattendus, pour tout recevoir de la main de Dieu, comme un moyen ou une occasion d'aller à lui, il faut une grande docilité au Saint-Esprit, qui veut nous donner progressivement la contemplation des choses divines, condition de l'union à Dieu. C'est pour cela que nous avons reçu au baptême le don de sagesse, qui a grandi en nous par la confirmation et par la fréquente communion. Les inspirations du don de sagesse nous donnent une paix rayonnante, non seulement pour nous, mais pour le prochain ; elles font de nous des *pacifiques* ; elles nous aident à pacifier les âmes troublées, à aimer nos ennemis, à trouver les paroles de réconciliation qui font cesser les querelles. Cette paix, que le monde ne peut donner, est la marque des *vrais enfants de Dieu*, qui ne perdent pour ainsi dire jamais la pensée de leur Père du ciel. Saint Thomas dit même de ces béatitudes « *sunt quædam inchoatio imperfecta futuræ beatitudinis*, elles sont comme le prélude de la béatitude future. »

*
* *

Enfin, dans la huitième béatitude, la plus parfaite de toutes, Notre-Seigneur montre que tout ce qu'il vient de dire est grandement confirmé par l'épreuve supportée avec amour : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux*. Il s'agit surtout des dernières épreuves, conditions de la sainteté.

Cette parole surprenante n'avait jamais été entendue. Non seulement elle promet le bonheur futur, mais elle dit qu'on doit s'estimer heureux *au milieu même des afflictions et persécutions* souffertes pour la justice. Béatitude toute surnaturelle qui n'est pratiquement comprise que par les

âmes éclairées de Dieu. Il y a du reste en cela bien des degrés spirituels, depuis le bon chrétien qui commence à souffrir pour avoir bien fait, obéi, donné le bon exemple, jusqu'au martyr qui meurt pour la foi. Cette béatitude s'applique à ceux qui, convertis à une vie meilleure, ne trouvent qu'opposition dans leur milieu ; elle s'applique aussi à l'apôtre dont l'action est entravée par ceux-là mêmes qu'il veut sauver, lorsqu'on ne lui pardonne pas d'avoir dit trop nettement la vérité évangélique. Des pays entiers endurent parfois cette persécution telle la Vendée sous la Révolution française, l'Arménie, la Pologne, le Mexique, l'Espagne.

Cette béatitude est la plus parfaite parce qu'elle est celle de ceux qui sont le plus marqués à l'effigie de Jésus crucifié pour nous. Rester humble, doux, miséricordieux au milieu de la persécution, à l'égard même des persécuteurs et, dans cette tourmente, non seulement conserve la paix, mais la donner aux autres, c'est vraiment la pleine perfection de la vie chrétienne. Elle se réalise surtout dans les dernières épreuves que subissent les âmes parfaites que Dieu purifie en les faisant travailler au salut du prochain. Tous les saints n'ont pas été des martyrs, mais ils ont, à des degrés divers, *souffert persécution pour la justice*, et ils ont connu quelque chose de ce martyre du cœur qui a fait de Marie la Mère des douleurs.

Jésus insiste sur la récompense promise à ceux qui souffrent ainsi pour la justice : « *Heureux serez-vous, lorsqu'on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux.* »

De cette parole est né dans l'âme des apôtres le désir du martyr, qui inspirait les sublimes paroles d'un saint André, d'un saint Ignace d'Antioche. C'est elle qui revit en un saint François d'Assise, en un saint Dominique, en un saint Benoît-Joseph Labre. C'est pourquoi ils ont été « *la sel de la terre* », « *la lumière du monde* », et leur maison bâtie, non pas sur le sable, mais sur le roc, a pu supporter toutes les tourmentes et n'a pas été renversée.

Or ces béatitudes, qui sont, comme le dit saint Thomas, les actes supérieurs des dons ou des vertus perfectionnées par les dons, dépassent la simple ascèse et sont d'ordre mystique. En d'autres termes, la *pleine* perfection de la vie chrétienne est normalement d'ordre mystique, c'est le prélude de la vie du ciel, où le chrétien sera « *parfait comme le Père céleste est parfait* », en le voyant comme Il se voit et en l'aimant comme Il s'aime.

Sainte Thérèse écrit : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. À mon avis *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels* », c'est-à-dire ils dépassent la simple ascèse ou l'exercice des vertus selon notre propre activité ou industrie, ce sont des fruits d'une grande docilité aux inspirations du Saint-Esprit. Elle dit encore : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou, pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup ; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts. »

C'est dire que sans la parfaite oraison on n'arrivera pas à la pleine perfection de la vie chrétienne.

C'est ce que dit aussi l'auteur de *l'Imitation*, [III, 25] sur la véritable paix : « Si vous parvenez à *un parfait mépris de vous-même*, vous jouirez d'une paix aussi profonde qu'il est possible en cette vie d'exil. » Et c'est pourquoi, dans le même livre de *l'Imitation* [III, 31], le disciple demande *la grâce supérieure de la contemplation* : « J'ai besoin, Seigneur, d'une grâce plus grande, s'il me faut parvenir à cet état ou nulle créature ne sera un lien pour moi... Il aspirait à cette liberté, celui qui disait : "Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? et je volerai et me reposerai"

[Ps. LIV, 7]... Si l'on n'est entièrement dégagé de toute créature, on ne pourra librement appliquer son esprit aux choses divines. *Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables.* Pour cela il faut une grâce puissante, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Tant que l'homme n'est pas ainsi élevé en esprit, dégagé des créatures et tout uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a n'est pas d'un grand prix. » Ce chapitre de l'*Imitation* est à proprement parler d'ordre mystique, et il montre que c'est là seulement que se trouve la vraie perfection de l'amour de Dieu.

Sainte Catherine de Sienne parle de même dans son *Dialogue* (ch. 44 à 49). Et c'est, nous l'avons vu, l'enseignement même de Notre-Seigneur lorsqu'il nous prêche les béatitudes, telles surtout que les ont comprises saint Augustin et saint Thomas, comme les actes élevés des dons du Saint-Esprit ou des vertus perfectionnés par les dons. C'est là vraiment le plein développement normal de l'organisme spirituel ou de « la grâce des vertus et des dons », et il nous est montré dans les béatitudes, non pas sous une forme abstraite et théorique, mais d'une façon concrète, pratique et vécue.

CHAPITRE DIXIÈME

PERFECTION ET HÉROÏCITÉ

Pour compléter ce que nous venons de dire sur la grandeur ou l'élévation de la perfection chrétienne, il faut voir si *de soi* elle demande une grande charité et même l'héroïcité des vertus.

La perfection requiert-elle nécessairement une grande charité?

Certains théologiens, comme Suarez, ont soutenu qu'on peut être parfait sans une grande charité. Cette proposition étonnerait beaucoup si on la rencontrait dans les œuvres de saint Thomas ou de saint Jean de la Croix, car elle semble fort peu conforme à leurs principes. Elle a été pourtant défendue, parce que, a-t-on dit, la charité la plus faible peut déjà vaincre, selon saint Thomas, toutes les tentations, et parce que ce qui manque du côté de l'intensité de la charité peut être facilement suppléé par les vertus acquises. De la sorte, selon cette opinion, quelqu'un peut être parfait sans avoir une grande charité, et inversement celui qui a une grande charité peut n'être pas parfait parce qu'il ne règle pas assez ses passions.

On enseigne, au contraire, communément que la perfection chrétienne requiert une grande charité.

Pourquoi? Parce qu'elle ne s'obtient qu'après *un long exercice des vertus infuses et des vertus acquises*, exercice par lequel ces vertus augmentent de plus en plus. Et si, au début, « la charité la plus faible *pouvait* vaincre toutes les tentations », dans la suite elle en triomphe *effectivement* et elle devient de plus en plus intense. On ne conçoit donc pas qu'un chrétien soit parfait, c'est-à-dire au-dessus des commençants et des progressants, sans avoir une grande charité.

Cependant la perfection ne requiert pas tel degré intense de charité pour ainsi dire mathématiquement déterminé et connu de Dieu seul. Il n'y a pas ici la précision mathématique qui s'observe pour le point de fusion de tel ou tel corps.

Il faut juger de la perfection spirituelle par analogie avec l'âge adulte, qui requiert normalement plus de force physique que l'adolescence, sans exiger cependant un degré de force mathématiquement déterminé.

Cette doctrine se fonde, en outre, sur ceci que *la charité augmente à proprement parler de façon intensive* plutôt qu'extensivement. Déjà, en effet, la moindre charité doit s'étendre à Dieu et à tous les hommes, au moins confusément, sans exclure personne.

Enfin, selon saint Thomas, nous l'avons vu, *les trois degrés* de la charité qui conviennent aux commençants, aux progressants et aux parfaits, *sont des degrés de l'intensité* de cette vertu infuse, qui exclut de plus en plus les péchés véniels délibérés et nous détache des choses terrestres pour nous attacher plus fortement à Dieu. Il suit de là que la perfection chrétienne requiert de soi (*per se loquendo et non solum per accidens*) une grande charité.

*

* *

Cependant, *accidentellement*, il arrive que tel chrétien parfait a une moindre charité qu'un grand saint à ses débuts. Sainte Madeleine, sitôt après sa conversion, pouvait avoir déjà une plus haute charité que bien des parfaits appelés à une moins haute sainteté.

De même, dans l'ordre corporel, il arrive accidentellement que tel adolescent particulièrement vigoureux est plus fort que bien des hommes faits.

Mais s'il s'agit de l'âge adulte en général et de la perfection comme telle, abstraction faite de tel ou tel individu, il faut dire que normalement ils requièrent des forces supérieures à l'âge précédent.

Il faut noter aussi que, avec le même degré de charité habituelle, tel évite plus le péché véniel que tel autre, soit qu'il ait plus de générosité actuelle, soit parce qu'il a moins de difficultés dans son tempérament, moins de travail, moins de contradictions de la part des hommes. Sainte Thérèse a noté quelque part que, lorsqu'elle sortait de son monastère pour faire une fondation, il lui arrivait, au milieu de circonstances imprévues, de commettre plus de fautes vénielles, mais aussi d'acquérir plus de mérites, à cause des difficultés à vaincre.

De même, lorsqu'on fait l'ascension d'une montagne, on trébuche de temps en temps, ce qui n'arrive guère sur une route en plaine, mais on a le mérite d'une montée difficile.

*
* *

Toutes ces raisons montrent que, bien qu'accidentellement, tel parfait ait une charité moindre que tel commençant appelé à une très haute sainteté, la perfection requiert *de soi* une grande charité. Elle ne s'obtient qu'après avoir vaincu de fait bien des tentations et acquis bien des mérites. Comme il est dit dans le livre de Tobie [XII, 13]: « *Parce que tu étais agréable à Dieu, il fallait que la tentation t'éprouvât.* » Il est dit aussi: « *La tentation éprouve les justes, comme la fournaise les vases du potier* » [Eccli. XXVII, 6]. Et Notre-Seigneur dit, à la fin du Sermon sur la montagne, en saint Matthieu [VII, 24]: « *Tout homme qui entend ces paroles et les met en pratique est semblable au sage qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont déchaînés contre cette maison, et elle n'a pas été renversée, car elle était fondée sur le roc.* » Cela montre que bien qu'une faible charité *puisse* résister aux tentations, elle n'en est victorieuse, *de fait*, qu'en augmentant et en devenant de plus en plus forte. La vraie perfection chrétienne requiert donc par elle-même une grande charité.

C'est manifeste d'après les principes communément reçus.

*
* *

L'enseignement de saint Jean de Croix confirme nettement cette doctrine. Il écrit dans la *Montée du Carmel*, [II, 6]: « *Il en est qui se contentent de n'importe quelle forme de recueillement et de conversion; d'autres se bornent à la pratique plus ou moins parfaite des vertus, et sont même fidèles à l'oraison et à la mortification; ce qu'ils négligent, c'est le dépouillement, la pauvreté ou l'abnégation et la pureté spirituelle... Au contraire, ils fuient la croix, qui les rendrait semblables à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils se cherchent eux-mêmes en Dieu, et c'est là le contraire de l'amour... Je voudrais convaincre de ceci toute personne spirituelle: le chemin de Dieu ne consiste pas dans la multitude des considérations, modes, manières ou goûts, bien que, de certaine façon, les commençants ne puissent s'en passer; il n'y a qu'un seul point de nécessité absolue, c'est de savoir se renoncer franchement, à l'intérieur comme à l'extérieur, de se sacrifier pour le Christ dans un complet anéantissement. Dans ce seul exercice, on trouvera tous les autres, et bien plus encore. D'autre part, si on néglige cette pratique qui est la somme et la racine des vertus, on ne trouvera que des dérivés secondaires, et le progrès sera enrayé, eût-on des pensées et des faveurs angéliques... Si le spirituel arrive à se réduire à rien, ce qui veut dire à pratiquer la plus parfaite humilité, l'union entre l'âme et Dieu sera un fait accompli, et c'est là l'état le plus grand et le plus éminent qu'on puisse atteindre en cette vie.* »

Or cet état, qui est la perfection, requiert manifestement une grande charité connexe avec la parfaite humilité dont il est ici parlé.

Saint Jean de la Croix dit aussi [*Nuit obscure*, l. II, c. 18] : « *La perfection consiste dans le parfait amour de Dieu et le mépris de soi.* »

Cette doctrine, qui requiert pour la perfection une grande charité, est bien conforme à ce que dit saint Thomas des sept degrés de l'humilité ; il les énumère ainsi, selon saint Anselme : « 1°/ croire qu'on est méprisable ; 2°/ souffrir de l'être ; 3°/ avouer qu'on l'est ; 4°/ vouloir que le prochain le croie ; 5°/ supporter patiemment qu'on le dise ; 6°/ accepter d'être traité comme une personne digne de mépris ; 7°/ aimer d'être traité ainsi. » Alors, vraiment, c'est la perfection, ou, comme le dit saint Thomas, « l'état de ceux qui tendent surtout à adhérer à Dieu, à jouir de lui, qui désirent mourir pour être avec le Christ », et qui ne reculent pas devant les choses difficiles à accomplir pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.

La perfection ainsi conçue requiert manifestement un grand amour de Dieu.

*
* *

Peut-on arriver à une *haute charité habituelle* sans grand effort et générosité, par de longues années de communion quotidienne et d'actes méritoires assez faibles, de telle sorte que, avec cette haute charité, on resterait notablement imparfait par le manque de générosité à combattre les passions désordonnées ?

Quelques théologiens paraissent inclinés à le penser, notamment Suarez dans les passages que nous avons cités au début de ce chapitre.

Cela provient de ce que, pour Suarez, dans la question : *de augmento caritatis*, les actes imparfaits (*remissî*) de charité obtiennent *aussitôt* l'accroissement de charité qu'ils méritent. Il est porté par là même à admettre que la communion même lorsqu'elle est faite avec peu de dévotion, obtient encore une augmentation notable de charité, et que par l'absolution les mérites perdus revivent au *même* degré, même si l'attrition du pénitent est juste suffisante.

Sur tous ces points, saint Thomas et les anciens théologiens considèrent beaucoup plus la *disposition de ferveur de volonté* requise dans le sujet pour qu'il y ait une augmentation notable de grâce. Selon eux, les actes imparfaits de charité n'obtiennent pas *aussitôt* l'accroissement de charité qu'ils méritent, mais seulement lorsqu'il y aura un sérieux effort vers le bien. De même, la communion faite avec très peu de dévotion n'obtient qu'une faible augmentation de charité ; on bénéficie d'autant plus d'un foyer de chaleur qu'on s'en approche davantage au lieu de rester à distance. Enfin, selon saint Thomas, par l'absolution, les mérites perdus ne revivent au même degré que si le pénitent a une contrition proportionnée à sa faute et aux grâces perdues.

Il suit de là qu'on ne saurait arriver à une haute charité sans grand effort, par des années de communion quotidienne et d'actes faiblement méritoires. On peut arriver ainsi à se conserver en état de grâce ou à se relever rapidement après avoir péché mortellement, mais on n'arrive certainement pas ainsi à une haute charité.

*
* *

La perfection requiert-elle l'héroïcité des vertus ?

Si déjà le patriotisme demande l'héroïsme lorsque la patrie est en danger, il est certain que la perfection chrétienne requiert l'héroïcité des vertus, au moins *in præparatione animi*, en ce sens que le chrétien doit être prêt, avec le secours de Dieu, même à subir le martyre s'il se trouve dans l'occasion de choisir entre le reniement de sa foi et le supplice. Cela est même de nécessité de salut, et, à plus forte raison, c'est requis pour la perfection. En d'autres termes, le chrétien, s'il est fidèle à ses obligations quotidiennes, doit compter que le Seigneur lui donnera, dans les

circonstances les plus difficiles, un secours proportionné à la grandeur du devoir. Il est dit dans l'Évangile : « *Celui qui est fidèle dans les petites choses l'est aussi dans les grandes* » [Luc. XVI, 10]. « *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme* » [Matth. X, 28]. « *Ne vous mettez point en peine de la manière dont vous vous défendrez ni de ce que vous direz, car le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire* » [Luc. XII, 12]. « *Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ auront à subir persécution* » [II Tim. III, 12]. Nous devons aussi aimer nos ennemis et venir à leur secours s'ils se trouvent dans une grave nécessité.

Aussi saint Thomas enseigne-t-il que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut pour nous disposer à recevoir promptement et docilement l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, alors surtout que les vertus acquises et même les vertus infuses ne suffisent pas, c'est-à-dire dans les circonstances les plus difficiles.

Si, d'après ces principes, tout chrétien doit subir le martyre plutôt que de renier sa foi ou de la révoquer en doute, que faut-il dire du prêtre qui a charge d'âmes ? Il doit, même au péril de sa vie, porter les sacrements à ceux des fidèles qui lui sont confiés qui seraient dans une grave nécessité ; il doit, par exemple, aller recevoir la confession des pestiférés. À plus forte raison l'évêque est-il tenu, dans certaines circonstances, de donner sa vie pour son troupeau.

*
* *

Cependant, avoir l'héroïcité des vertus *in præparatione animi*, au sens où nous venons de le dire, ne signifie pas *avoir les vertus au degré héroïque*.

Pour que l'héroïcité des vertus soit prouvée, comme l'explique Benoît XIV, il faut quatre conditions : 1°/ la matière, objet de la vertu, doit être ardue ou difficile, au-dessus des forces communes des hommes ; 2°/ les actes doivent être accomplis promptement, facilement ; 3°/ avec une certaine joie, celle d'offrir un sacrifice au Seigneur ; 4°/ assez fréquemment, lorsque l'occasion s'en présente.

La perfection chrétienne requiert-elle cette héroïcité des vertus ?

D'après la doctrine de saint Jean de la Croix, nous allons le voir au chapitre suivant, elle requiert les purifications passives des sens et de l'esprit, qui font disparaître les défauts des commençants et ceux des progressants. Or, dans ces purifications ou épreuves intérieures, il n'est pas rare que l'âme ait à résister héroïquement aux tentations contre la chasteté, la patience, puis à celles contre la foi, l'espérance et la charité. Il paraît donc certain, de ce point de vue, que la *perfection chrétienne requiert une certaine héroïcité des vertus* qui ensuite peut et doit encore grandir.

Et ce paraît être le sentiment de saint Thomas lorsqu'il décrit les *virtutes purgatoriae* et les *virtutes purgati animi* ; les unes et les autres sont fort élevées et ne sont pas inférieures à ce que Benoît XIV appelle vertus héroïques.

Enfin il est certain que *la charité chrétienne*, qui est ordonnée à notre configuration au Sauveur crucifié pour nous, *doit tendre*, par là même, à *l'héroïcité des vertus*.

Cela se déduit de ce qui précède : si, en effet, tout chrétien doit avoir l'héroïcité des vertus *in præparatione animi*, et être prêt, avec le secours de Dieu, à subir même le martyre plutôt que de renier sa foi, cet acte héroïque n'est pas au-dessus de ce à quoi est *ordonnée* la charité, ou l'amour de Dieu par-dessus tout. Cet amour, par sa nature même, préfère Dieu à la vie corporelle et doit donc être disposé au sacrifice de la vie qui, en certaines circonstances, est demandé.

Cela apparaît aussi dans l'énumération des degrés de la charité donnée par saint Bernard et qu'explique saint Jean de la Croix [*Nuit obscure*, l. II, cc. 19 & 20] : « *Amor Dei facit operari indolenter et sustinere infatigabiliter.* » C'est ce qui apparaît surtout dans les peines intérieures et

extérieures que les serviteurs de Dieu supportent et pour leur purification personnelle et pour travailler, à l'exemple du Sauveur, au salut des âmes.

*

* *

On peut objecter à cette doctrine que si elle était vraie beaucoup plus de chrétiens parviendraient à l'héroïcité, car ce à quoi la charité est de soi ordonnée devrait être le plus souvent obtenu. Or l'héroïcité est rare.

À cela il faut répondre qu'il est rare aussi de se conserver toute la vie en état de grâce depuis le baptême sans jamais pécher mortellement, et pourtant la grâce sanctifiante est par sa nature même *ordonnée à la vie éternelle* et donc à *durer toujours*, sans jamais être détruite par le péché mortel. Mais nous avons reçu ce trésor très précieux dans un vase fragile, et la sensualité ou l'orgueil peuvent nous le faire perdre. Bien des âmes ne vivent guère que de la sensibilité, assez peu de la droite raison, et pourtant l'âme humaine *de soi* est raisonnable et immortelle, et la grâce doit la faire vivre d'une vie proprement divine ; c'est ce qu'exige *normalement* l'état de grâce.

De même la charité, qui est en tout chrétien, comme elle est le germe de la vie éternelle, *semen gloriæ*, tend par sa nature même à l'héroïcité et, si les circonstances l'exigent, au sacrifice de la vie présente pour rester fidèle à Dieu. Ce que l'amour de la patrie exige en certaines circonstances, l'amour de Dieu et des âmes l'exige plus encore.

*

* *

Quant à la grande sainteté, elle se manifeste surtout par la connexion ou *l'harmonie des vertus même les plus différentes*. Tel homme peut bien être incliné par nature à la force, mais il ne l'est pas à la douceur ; pour tel autre, c'est l'inverse. La nature est en quelque sorte déterminée *ad unum*, elle a besoin d'être complétée par les différentes vertus sous la direction de la sagesse et de la prudence. La grande sainteté est ainsi l'union éminente de toutes les vertus acquises et infuses, même des plus différentes, que Dieu seul peut si intimement unir. C'est l'union d'une grande force et d'une parfaite douceur, d'un ardent amour de la vérité et de la justice et d'une grande miséricorde à l'égard des égarés ; cela dénote une très intime union avec Dieu, car ce qui est divisé dans le règne de la nature s'unit dans le règne de Dieu, surtout en Dieu lui-même. C'est ainsi que la sainteté est une image très belle de l'union des perfections divines les plus diverses, de l'infinie Justice et de l'infinie Miséricorde, dans l'éminence de la Dété ou de la vie intime de Dieu. Ainsi les martyrs chrétiens manifestent en même temps la plus grande force dans leurs tourments et la plus grande douceur en priant pour leurs bourreaux ; ils sont vraiment marqués à l'image de Jésus crucifié.

CHAPITRE ONZIÈME

LA PLEINE PERFECTION CHRÉTIENNE ET LES PURIFICATIONS PASSIVES

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste *spécialement* dans la *charité*, qui, plus que toute autre vertu, nous unit à Dieu et au prochain en Dieu. Il nous reste à dire comment elle demande aussi les actes des autres vertus et des sept dons du Saint-Esprit.

Quels actes des autres vertus la perfection requiert-elle ?

Elle requiert *nécessairement* aussi les actes des autres vertus qui sont de précepte et qui doivent être inspirés, *vivifiés*, rendus méritoires par la charité. C'est ainsi que les actes de foi, d'espérance, de religion, la prière, l'assistance à la sainte messe, la sainte communion, sont de l'essence de la perfection. Il est certain que la perfection chrétienne requiert aussi *essentiellement* les actes de la prudence, de la justice, de la force, de la patience, de la tempérance, de la douceur, de l'humilité, du moins les actes de ces vertus qui sont de précepte, et nous verrons que le précepte suprême de l'amour nous demande de grandir toujours dans ces vertus comme dans la charité.

Ce qui n'appartient *qu'accidentellement* à la perfection, à titre d'instrument précieux, mais non indispensable, c'est la pratique effective des trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Ce sont des moyens très utiles pour arriver plus sûrement et plus vite à la perfection ; mais ce ne sont pas des moyens indispensables ; on peut parvenir à la sainteté dans le mariage comme la bienheureuse Anna-Maria Taïgi, et en gardant la propriété et le libre usage des biens de ce monde. Encore faut-il avoir *l'esprit des conseils* et ne pas attacher son cœur à ces biens terrestres, mais, selon l'expression de saint Paul, « en user comme n'en usant pas » [I Cor. VI, 31]. Les trois conseils évangéliques nous invitent à renoncer à certaines choses licites, qui, sans être contraires à la charité, gênent plus ou moins son activité et son plein développement. Si donc la pratique effective de ces conseils n'est pas nécessaire à la perfection, il faut du moins avoir leur *esprit de détachement* pour s'attacher à Dieu de plus en plus.

Il est clair, par ce que nous avons dit plus haut de l'organisme spirituel des vertus et des dons, que la pleine perfection de la vie chrétienne requiert toutes les *vertus infuses* connexes avec la charité, et aussi les *vertus morales acquises* qui donnent la facilité extrinsèque de produire les actes surnaturels en éloignant les obstacles. Elle requiert aussi les *sept dons*, qui sont, nous l'avons vu, connexes avec la charité et qui grandissent par suite avec elle ; ils sont donc normalement à un degré proportionné à celui de cette vertu.

Rappelons, par ailleurs, que normalement la charité des parfaits doit être *plus grande, plus intense* que celle des commençants et des progressants, bien qu'il puisse accidentellement arriver qu'un commençant très généreux, appelé à devenir un grand saint, ait une plus haute charité, que tel ou tel parfait. Il y a de même, au point de vue naturel, de petits prodiges. Et il faut juger des divers âges de la vie spirituelle par ce qui les constitue ordinairement, et non par tel ou tel cas exceptionnel. Or, normalement, il faut une plus grande vigueur pour l'âge adulte que pour l'enfance, de même dans l'ordre spirituel.

On voit ainsi que la perfection est une *plénitude* qui comporte l'exercice de toutes les vertus et aussi des sept dons du Saint-Esprit, qui se trouvent chez tous les justes. Nul ne peut être parfait sans avoir, par le don d'intelligence, une certaine pénétration des mystères de la foi, et sans avoir le don de sagesse à un degré proportionné à la charité, bien que ce don se trouve chez certains saints sous une forme plus nettement contemplative et chez d'autres sous une forme plus ordonnée à l'action, à l'apostolat et aux œuvres de miséricorde, comme chez un saint Vincent de Paul, qui voit constamment dans les pauvres des membres souffrants de Notre-Seigneur.

De cette plénitude des vertus et des dons, *la charité est le lien*, selon l'expression de saint Paul, « *vinculum perfectionis* ». Cet ensemble est comme une gerbe bien liée qui est offerte à Dieu. Aussi reste-t-il vrai de dire avec saint Thomas que la perfection consiste *spécialement dans la charité, et principalement dans l'amour de Dieu*, bien qu'elle demande nécessairement aussi les autres vertus et les sept dons. Ainsi, bien que le corps humain soit de l'essence de l'homme, celle-ci est constituée spécialement par l'âme raisonnable, qui distingue l'homme de la bête.

Il est clair que l'état de grâce et la charité des commençants ne suffisent pas à constituer la perfection proprement dite, mais seulement la perfection au sens large, qui exclut le péché mortel. Il faut ensuite grandir dans la charité pour parvenir à l'âge spirituel des parfaits. Pour y arriver, il faut de *l'abnégation*, une grande *docilité au Saint-Esprit* par l'exercice des sept dons, et *l'acceptation généreuse des croix* ou purifications qui doivent faire mourir en nous l'égoïsme et l'amour-propre et assurer définitivement la première place incontestée à l'amour de Dieu, à une charité de plus en plus rayonnante.

*
* *

Quelles purifications sont requises pour la pleine perfection de la vie chrétienne ?

Il importe, dès maintenant, d'insister sur ce point et d'en parler d'une façon générale en s'inspirant de ce que nous en dit saint Paul et après lui un Docteur de l'Église qui a le plus approfondi cette question des *purifications de l'âme*: saint Jean de la Croix. Si l'Église nous propose son enseignement comme celui d'un maître, c'est surtout pour que nous recueillions de cet enseignement ce qu'il y a en lui de principal. Nous y trouverons du reste une grande lumière pour distinguer les trois âges de la vie spirituelle, celui des commençants, celui des progressants et celui des parfaits.

N'oublions pas la hauteur de la perfection chrétienne, considérée dans sa plénitude normale ou son intégrité. Saint Paul la contemplait lorsqu'il écrivait aux Philippiens [III, 8] : « *Pour l'amour du Christ, j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ... afin de le connaître lui et la vertu de sa résurrection, d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui devenant conforme dans sa mort pour parvenir, si je le puis, à la résurrection des morts.*

« *Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ. Pour moi, frères, je ne pense pas l'avoir saisi, mais je ne fais qu'une chose : oubliant ce qui est derrière moi, et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but pour remporter le prix auquel Dieu m'a appelé d'en-haut en Jésus-Christ. Que ce soient là nos sentiments... ; marchons comme nous l'avons fait jusqu'ici... Mais il y en a qui marchent en ennemis de la croix du Christ... n'ayant de goût que pour les choses de la terre. Pour nous, *notre cité est dans les cieux...* C'est pourquoi tenez ferme dans le Seigneur, mes bien-aimés. »*

Voilà une perfection, non pas seulement platonicienne ou aristotélicienne, mais chrétienne dans toute la force du mot, et c'est celle que saint Paul propose, non pas seulement à lui-même, apôtre du Christ, mais aux Philippiens auxquels il écrit, et à nous tous, à tous ceux qui se nourriront de ses épîtres jusqu'à la fin du monde. Or il est clair qu'une telle perfection demande une grande purification de l'âme et une docilité peu commune au Saint-Esprit.

On a dit que saint Thomas d'Aquin à peu parlé des purifications de l'âme ; c'est oublier ce qu'il a écrit dans ses *Commentaires des Épîtres de saint Paul et de l'Évangile de saint Jean*, lorsque, porté par la parole de Dieu, il s'élève vers les sommets de la vie spirituelle qu'aiment à décrire les grands mystiques. Qu'on lise en particulier ce qu'il a écrit sur le chapitre III de l'Épître aux Philippiens

que nous venons de citer, sur *le désir de connaître intimement le Christ et d'être admis à la communion de ses souffrances*, « *ad societatem passionum illius* », au moins pour ne pas perdre nos croix, pour lui devenir conforme et sauver des âmes avec lui. Qu'on relise aussi ce qu'il a écrit sur ces paroles de Jésus dans l'Évangile de saint Jean [xv, 1] : « Je suis la vraie vigne, et mon père est le vigneron... *Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage.* » Saint Thomas écrit à ce sujet : « Pour que les justes, qui portent des fruits en portent plus encore, Dieu fréquemment taille en eux ce qui est superflu ; il les purifie en leur envoyant des tribulations et permettant des tentations au milieu desquelles ils se montrent plus généreux et plus forts ; et *nul n'est si pur en cette vie qu'il n'ait encore besoin d'être purifié de plus en plus.* »

Voilà les purifications passives dont a parlé plus longuement saint Jean de la Croix.

*
* *

Il s'agit ici de voir ce qui est requis pour atteindre le *sommet* du développement *normal* de la charité. Lorsque nous disons *sommet* n'oublions pas le mot *normal* ; et inversement, lorsque nous disons *normal*, n'oublions pas le mot *sommet* ; assez souvent on appelle *normal* ce à quoi les chrétiens *arrivent généralement de fait*, sans se demander assez ce à quoi ils *devraient arriver* de droit s'ils étaient pleinement fidèles et généreux. De ce que la généralité des âmes chrétiennes n'arrive pas *de fait* ici-bas à vivre dans une union presque continuelle avec Dieu, il ne faudrait pas déclarer que cette union est *au-dessus* du sommet du développement normal de la charité.

Ne confondons pas *ce qui doit être* ou *devrait être* avec ce qui *est de fait* ; autrement on arriverait à dire la véritable honnêteté n'est pas possible ici-bas, car, de fait, la généralité ou la majorité des hommes poursuit un *bien utile* ou *délectable*, comme l'argent et les satisfactions terrestres, plutôt que le *bien honnête*, objet de la vertu.

Dans une société qui décline et revient au paganisme, plusieurs prennent pour règle de conduite, non pas *le devoir*, le *bien obligatoire*, qui demanderait trop d'efforts dans un pareil milieu où tout porte à descendre, mais *le moindre mal* ; ils suivent le courant selon la loi du moindre effort. Non seulement ils *tolèrent* ce moindre mal, mais ils *le font*, et fréquemment, ils l'appuient de leurs recommandations pour garder leur situation. Ils ajoutent : c'est pour éviter un mal plus grand que d'autres feraient à ma place si, cessant de plaire, je perdais ma situation ou mon mandat. Et ce disant, au lieu d'aider les autres à *remonter* ils les aident à *descendre*, en tâchant seulement de ralentir la chute. Que d'hommes politiques en sont là ! Or il y a quelque chose de semblable au point de vue spirituel.

Nous cherchons ici ce que *doit être* ou *devrait être* le *plein développement normal* de la charité, et non pas le niveau auquel cette vertu arrive généralement *de fait* chez les bons chrétiens.

Pour cela il faut se rappeler que la *loi foncière* du développement normal de la charité est toute différente de celle de notre nature déchue. Tandis que notre nature, en tant qu'elle reste blessée, même après le baptême, nous incline à faiblir et à descendre, la grâce, qui nous régénère progressivement, nous porte toujours à monter et doit finalement « *jaillir en vie éternelle* », selon la parole de Jésus.

En attendant, il y a dans notre vie un clair-obscur parfois très frappant, celui dont parle souvent saint Paul lorsqu'il oppose la chair à l'esprit, la lumière de Dieu aux ombres de la mort qui voudraient nous reprendre : « Marchez selon l'esprit, et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair... *Car la chair* (qui désigne ici la nature blessée) *a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair ; ils sont opposés l'un à l'autre* » [Gal. v, 16]. *L'esprit* désigne ici l'esprit de l'homme nouveau éclairé et fortifié par l'Esprit-Saint [Rom. VIII, 4] ; or, même dans les baptisés, la convoitise demeure et bien des tendances à la sensualité, à la vanité et à l'orgueil.

L'amour de Dieu, qui est en nous, n'est pas encore victorieux de tout égoïsme, de tout amour-propre, bien loin de là.

Et alors une purification profonde est nécessaire ; non seulement celle que nous devons nous imposer à nous-même et qui s'appelle mortification, mais celle que Dieu nous impose, lorsque, selon l'expression de Notre-Seigneur, il vient émonder, tailler les rameaux de la vigne, pour qu'ils portent beaucoup plus de fruits.

C'est ce qu'a admirablement montré saint Jean de la Croix. Il a écrit dès le début de ses œuvres, au commencement du Prologue de *La Montée du Carmel* : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu – je parle de ce qui peut se réaliser ici-bas – l'âme doit traverser la *Nuit obscure*... Pour l'ordinaire, quand les âmes élues s'efforcent d'atteindre cet *état de perfection*, elles rencontrent des ténèbres telles, endurent des souffrances physiques, et morales si dures que la science humaine ne peut rien pour les pénétrer... Les impressions n'en sont connues que de ceux qui les ont éprouvées. » Le sarment que Dieu taille ou émonde est un sarment non seulement vivant, mais conscient, et pour savoir ce qu'est cette taille, semblable à celle des arbres, il faut l'avoir éprouvée. Chacun doit porter *sa croix* et ne sait bien ce qu'est la croix qu'après l'avoir portée avec amour.

Ce n'est certes pas sans peine qu'on arrive à vaincre *complètement* l'égoïsme, la sensualité, la paresse, l'impatience, la jalousie, l'envie, l'injustice dans le jugement, l'amour-propre, les sottises prétentions, et aussi *la recherche de soi* dans la piété, le désir immodéré des consolations, l'orgueil intellectuel et spirituel, tout ce qui s'oppose à l'esprit de foi et à la confiance en Dieu, pour parvenir à aimer le Seigneur *parfaitement*, « de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit » [Luc. x, 27], et *son prochain*, y compris ses ennemis, « *comme soi-même* ». Il faut aussi beaucoup de fermeté, de patience, de longanimité, pour persévérer dans la charité, quoi qu'il arrive, lorsque se vérifie la parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus auront à souffrir la persécution » [II Tim. III, 12].

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Jean de la Croix, décrivant le chemin qui conduit plus sûrement et plus rapidement à *la pleine perfection* de la vie chrétienne, dise qu'on ne saurait y parvenir sans passer par la *purification passive des sens*, qui marque, selon lui, l'entrée dans la voie illuminative, et par *la purification passive de l'esprit*, qui est au seuil de la voie unitive, à condition d'entendre celle-ci non pas d'une façon amoindrie, mais selon son plein développement normal, dans les serviteurs de Dieu que l'Église propose comme des modèles.

Saint Jean de la Croix, pour montrer que *la purification active* que nous nous imposons à nous-mêmes ne suffit pas, écrit en effet : « Malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement ; elle ne peut se rendre *apte* le moins du monde à *l'union divine dans la perfection de l'amour*. Il faut que Dieu y mette la main Lui-même et purifie l'âme dans ce *feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après. » C'est là ce qui montre bien la nécessité de *la croix*, affirmée par l'Évangile et par toute la spiritualité chrétienne. Nous employons ici, et dans tout cet ouvrage, des termes volontairement sobres, mais très traditionnels, pour éviter toute exagération.

« Les âmes, dit le même maître, commencent à entrer dans cette nuit obscure (passive) quand Dieu même les dégage peu à peu de *l'état des commençants*, celui où l'on médite dans la voie spirituelle, et les introduit dans *l'état des progressants*, qui est celui des contemplatifs. Il faut qu'ils passent par cette voie pour devenir *parfaits*, ce qui veut dire pour atteindre la divine union de l'âme avec Dieu. »

Et tout d'abord on est sevré des consolations sensibles, utiles un moment, mais qui deviennent un obstacle lorsqu'on les recherche pour elles-mêmes. D'où la nécessité de la purification passive

des sens, qui met l'âme dans l'aridité sensible et la porte à une vie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens, de l'imagination et du raisonnement. Par *les dons du Saint-Esprit*, on reçoit ici une connaissance intuitive qui, malgré une obscurité très pénible, nous initie profondément aux choses de Dieu. Elle nous les fait pénétrer parfois en un instant plus que ne ferait la méditation pendant des mois et des années. Pour résister aux tentations contre la chasteté ou la patience, qui se présentent assez souvent dans cette nuit des sens, il faut parfois des actes héroïques de chasteté et de patience, mais qui sont extrêmement fructueux.

Il y a dans cette nuit des sens un *clair-obscur* très saisissant. La sensibilité est jetée dans l'obscurité et la sécheresse par la disparition des grâces sensibles, auxquelles on s'arrêtait avec une complaisance égoïste. Mais les facultés supérieures commencent, au milieu de cette obscurité, à être éclairées par la lumière de vie, qui dépasse la méditation raisonnée et qui porte à un regard aimant et prolongé vers Dieu pendant l'oraison.

Après avoir traité de cette purification, saint Jean de la Croix remarque : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent *les progressants* et les avancés, et qu'on nomme *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse*. » Ce texte est des plus importants dans toute l'œuvre de saint Jean de la Croix. Nous aurons l'occasion de le retrouver et d'en voir de mieux en mieux le sens et la portée.

*
* *

Mais, même après cela, pour délivrer l'âme des défauts des progressants de l'orgueil subtil qui subsiste en eux, il faudra une autre *purification passive*, celle de *l'esprit*.

Celle-ci se trouve chez des âmes beaucoup plus avancée qui veulent ardemment le bien, mais qui veulent trop que le bien soit fait par elles ou à leur manière. Elles doivent être purifiées de toute attache humaine à leur jugement, à leur manière trop personnelle de voir, de vouloir, d'agir, de toute attache humaine aux œuvres auxquelles elles se dévouent. Cette purification, si elle est bien supportée, au milieu de tentations contre les trois vertus théologiques, décuple leur foi, leur confiance en Dieu et leur amour de Dieu et du prochain.

Cette épreuve purificatrice se présente sous des formes assez variées dans la vie purement contemplative et dans celle vouée à l'apostolat. Elle diffère aussi suivant qu'elle a pour but de conduire dès ici-bas à une haute perfection ou qu'elle arrive seulement à la fin de la vie pour aider les âmes à faire, en partie du moins, leur *purgatoire avant la mort*, en méritant, *en grandissant dans l'amour* au lieu de le faire après la mort, sans mériter.

Le dogme du purgatoire confirme ainsi la nécessité de ces purifications passives des sens et de l'esprit.

Il y a là un *clair-obscur* supérieur à celui de la nuit des sens. L'âme semble dépouillée des lumières et de la facilité à prier et à agir où elle se complaisait trop par un reste d'amour-propre et d'orgueil. Mais une clarté supérieure apparaît dans cette nuit de l'esprit ; au milieu de tentations contre la foi et l'espérance, apparaissent peu à peu dans tout leur relief les motifs formels des trois vertus théologiques. Ce sont comme trois étoiles de première grandeur : la vérité première révélatrice, la miséricorde auxiliaire et la souveraine bonté de Dieu. L'âme parvient à aimer Dieu très purement de tout son esprit ; elle devient une adoratrice en esprit et en vérité.

Nous y reviendrons longuement plus loin. Mais ce que nous venons de dire était nécessaire pour ne pas diminuer l'élévation du *plein* développement *normal* de la vie chrétienne. Ce *sommet*, accessible ici-bas, est, nous l'avons vu, celui que décrivait Notre-Seigneur lui-même, au début de son ministère, dans les *huit béatitudes évangéliques* rapportées dans le Sermon sur la montagne. Or

ces béatitudes, surtout les dernières, dépassent l'ordre de la simple ascèse, elles sont vraiment d'ordre mystique, comme les *purifications passives* dont nous venons de parler.

*
* *

Pleine perfection chrétienne et contemplation

Cette affirmation de saint Jean de la Croix que la pleine perfection de la vie chrétienne requiert les purifications passives des sens et de l'esprit est pleine de conséquences.

Il suit de là que la *contemplation infuse* des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, car, comme le montre saint Jean de la Croix, elle commence avec la purification passive des sens, dans l'aridité de la sensibilité. On dit communément que les racines de la science sont amères et que les fruits en sont doux. Il faut en dire autant des racines et des fruits de la contemplation infuse, et ce serait une grosse erreur de confondre celle-ci avec les consolations, qui ne l'accompagnent point toujours.

Personne ne soutient plus aujourd'hui que la contemplation infuse des mystères de la foi est une grâce *gratis data*, comme la prophétie et le don des langues, Au jugement de tous, elle se rattache à l'ordre de la grâce sanctifiante ou « grâce de vertus et des dons » et procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, de la foi pénétrante et savoureuse.

Enfin si l'on ne peut *mériter de condigno* la grâce actuelle efficace de la contemplation infuse, il ne suit pas de là qu'elle ne soit pas la voie normale de la sainteté. Le juste ne peut pas mériter non plus la grâce de la persévérance finale (ou l'état de grâce au moment de la mort, car cet état est le principe même du mérite), et pourtant la grâce de la persévérance finale est nécessaire à l'obtention de la vie éternelle. De même nous ne pouvons mériter la grâce efficace qui préserve du péché mortel et nous conserve en état de grâce. Mais ces dons, que le juste ne peut pas *mériter*, il peut les obtenir par la *prière* humble, confiante et persévérante. Et il est dit : « *Optavi et datus est mihi sensus et venit in me spiritus sapientiae* : j'ai prié, et l'esprit de sagesse est venu en moi » [Sap. VII, 7].

On voit déjà par là que la contemplation infuse des mystères de la foi est *moralement nécessaire* à la *pleine perfection chrétienne*. Comme, selon le Concile du Vatican [Denzinger 1786], la révélation de l'ensemble des vérités naturelles de la religion est moralement nécessaire pour que toutes ces vérités « puissent être connues par tous facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur », de même sans la contemplation infuse, qui procède de la foi éclairée par les dons, bien peu de chrétiens arriveraient à la perfection, et encore celle à laquelle ils arriveraient serait une *perfection amoindrie*, et non pas la *pleine perfection* chrétienne dont Jésus a parlé dans le Sermon sur la montagne en prêchant *les béatitudes*. Celles-ci, en effet, comme le disent saint Augustin et saint Thomas, sont les actes les plus élevés des vertus chrétiennes perfectionnées par les dons. L'enseignement de saint Jean de la Croix rapporté plus haut est ainsi pleinement conforme à ce qui est dit des béatitudes dans l'Évangile, et à la façon dont l'ont entendu saint Augustin et saint Thomas.

L'auteur de *l'Imitation* dit aussi [III, 31] : « *Pourquoi trouve-t-on peu de contemplatifs ? Parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables.* » Il y a ici aussi, comme le dit sainte Thérèse, « *beaucoup d'appelés, peu d'élus* » [cf. *Cinquièmes Demeures*, ch. 1].

Ne confondons pas du reste la question : « La contemplation est-elle dans la voie normale de la sainteté ? » avec cette autre : « Toutes les âmes justes, dans n'importe quel milieu, avec n'importe quelle formation et direction, peuvent-elles y parvenir de fait ? »

De même, il ne faut pas confondre la question : « la grâce habituelle est-elle *de soi* le germe de la vie éternelle ? » avec cette autre : « Tous les baptisés, au moins la plupart d'entre eux, sont-ils sauvés ? », ou encore avec celle-ci : « La majorité de ceux qui ont persévéré quelques années est-elle sauvée ? »

Même si les âmes intérieures ont la bonne volonté, elles peuvent ne pas avoir toute la générosité voulue pour arriver à la *pleine perfection*. Ces derniers mots désignent non seulement l'essence, mais l'intégrité de la perfection. Pour y arriver, une bonne formation et une bonne direction sont très utiles, quoique Dieu y supplée pour des âmes très généreuses.

N'oublions pas non plus que l'appel à l'intimité avec Dieu, comme l'appel à la vie chrétienne, peut être, soit général et éloigné, soit individuel et prochain. Ce dernier, à son tour, peut être soit suffisant, soit efficace, et efficace soit par rapport aux degrés inférieurs ou aux degrés plus élevés de l'union à Dieu.

Enfin, dans les ouvrages d'auteurs comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il faut bien distinguer, comme d'habitude, ce qui est principe général ou au moins conclusion principale de ce qui est seulement réponse à une difficulté accidentelle. Autrement on confondrait ce qui doit être avec ce qui est de fait la perfection idéale et ce qui en est encore loin.

Il ne faut pas diminuer l'élévation *du but* à atteindre, il faut le considérer tel qu'il est exposé par Notre-Seigneur lorsqu'il prêchait les béatitudes. Quant *aux moyens*, la prudence doit les proposer avec la modération qui considère les diverses conditions où se trouvent les âmes, et suivant qu'elles sont, parmi les commençants ou les avancés.

CHAPITRE DOUZIÈME

LA PERFECTION ET LE PRÉCEPTÉ DE L'AMOUR DE DIEU

I. Le premier précepte est-il sans limites ? — II. L'amour de Dieu ne consiste pas dans un juste milieu. — III. Le devoir d'avancer sur la voie de l'éternité — IV. Les conséquences qui en dérivent.

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité, et qu'elle nous a été décrite en toute son élévation par Notre-Seigneur dans les huit béatitudes. Il convient maintenant de se demander si la perfection chrétienne ainsi conçue est seulement *conseillée* à tous les chrétiens ou si le *précepte suprême* leur fait un *devoir d'y tendre*. Cela revient à se demander quel est le sens exact et la portée du double précepte de l'amour de Dieu et du prochain.

*

* *

Le premier précepte est-il sans limites ?

Quelques-uns ont pensé que pour observer même parfaitement le précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain, il n'est pas nécessaire d'avoir une haute charité. De ce point de vue, la perfection ne serait pas visée par ce précepte, elle le *dépasserait*, et elle consisterait dans l'accomplissement de certains conseils de charité, qui seraient supérieurs au premier précepte lui-même.

De ce point de vue, le précepte suprême aurait une *limite*.

Cela peut paraître vrai si l'on regarde superficiellement les choses. Saint Thomas, en posant ce problème, a bien noté cette apparence en remarquant, par manière de difficulté ou d'objection : « Si la perfection était de précepte, tous y seraient *tenus* ; or il est faux que tous soient tenus d'être parfaits. »

Saint Thomas va répondre d'une façon aussi simple que profonde : tous sont *tenus* d'une façon générale de *tendre* à la perfection, chacun selon sa condition, sans être *tenus* d'être déjà parfaits.

On est surpris de voir que des théologiens modernes et non des moindres, méconnaissant sur ce point fondamental de la spiritualité la doctrine des plus grands maîtres, aient fait de cette objection leur propre thèse.

*

* *

Saint Thomas montre fort clairement que le précepte suprême nous *oblige tous d'une façon générale à tendre* vers la perfection de la charité, au moins, selon la *voie commune*, bien que les vœux de religion n'obligent que ceux qui les ont faits à y tendre selon la *voie spéciale* de leur vocation.

Voici comment s'exprime le saint Docteur : « Il est dit dans le *Deutéronome* [VI, 5] : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, et dans le *Lévitique* [XIX, 18] : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Notre-Seigneur ajoute [Matth. XXII, 40] : *À ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les prophètes*. Or la perfection de la charité, selon laquelle la vie chrétienne est parfaite, consiste précisément en ce que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-mêmes. D'où il suit que la perfection consiste d'abord dans l'accomplissement des préceptes (et non pas précisément dans l'accomplissement des conseils de pauvreté, chasteté et obéissance).

« Pour le bien entendre, il faut remarquer que la perfection consiste premièrement et essentiellement en une chose, secondairement et accidentellement en une autre.

« *Essentiellement* (ou spécialement) la perfection de la vie chrétienne consiste *dans la charité*; principalement dans l'amour de Dieu et ensuite dans l'amour du prochain; c'est l'objet des deux principaux *préceptes* de la loi divine. Or, on se tromperait si l'on se figurait que l'amour de Dieu et du prochain ne fait l'objet d'une *loi* que dans une certaine mesure, c'est-à-dire *jusqu'à un certain degré*, passé lequel cet amour deviendrait l'objet d'un simple *conseil*. Non. L'énoncé du commandement est clair et montre ce qu'est la perfection: *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit* (où est la limite?). Les deux expressions *tout* et *entier* ou *parfait* sont synonymes. De même, il est dit: *Tu aimeras ton prochain, comme toi-même*, et chacun s'aime pour ainsi dire sans limite (*maxime*).

« Il en est ainsi, parce que, selon l'enseignement de l'Apôtre [I Tim. 1, 5], *la charité est la fin du commandement et de tous les commandements*. Or la *fin* ne se présente pas à la volonté selon tel ou tel degré ou limite, mais dans sa totalité, en quoi elle diffère des moyens. On veut la fin, ou on ne la veut pas, *on ne la veut pas à demi*, comme l'a remarqué Aristote [I Polit. c. 3]. Le médecin veut-il à moitié la guérison du malade? Évidemment non; ce qui se mesure, c'est le médicament, mais non pas *la santé, qu'on veut sans mesure*. Manifestement donc, la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. Aussi saint Augustin nous dit-il dans son livre *De perfectione justitie* [c. 8]: Pourquoi donc ne serait-elle pas commandée à l'homme cette perfection, bien qu'on ne puisse l'avoir (pleinement) en cette vie?

« *Secondairement* la perfection consiste dans la pratique des conseils, en tant qu'ils sont *des instruments* précieux (mais non indispensables) pour y parvenir. En effet, tous les conseils, comme les préceptes, sont ordonnés à la charité, avec une différence pourtant. Les préceptes inférieurs au grand commandement de l'amour ont pour but d'écarter ce qui est *contraire* à la charité, ce qui la détruirait; tandis que les conseils évangéliques ont pour but d'écarter ce qui *gêne* le parfait exercice de la charité, sans lui être pourtant contraire, comme le mariage, la nécessité de s'occuper des affaires séculières et choses de ce genre. C'est ce qu'enseigne saint Augustin (*Enchiridion*, c. 21): "préceptes... et conseils... sont bien observés lorsqu'on les accomplit en vue d'aimer Dieu et le prochain pour Dieu en ce monde et dans l'autre!" » — Ainsi parle saint Thomas, et il ajoute:

C'est pourquoi dans les *Conférences des Pères*, [I, c. 7], l'abbé Moïse dit: « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité et la privation des biens extérieurs ne sont pas la perfection, mais des *instruments* ou *moyens* de perfection; ce n'est pas en eux qu'elle consiste, mais par eux on arrive à elle » plus rapidement et plus sûrement. On peut être volontairement pauvre pour un motif non religieux, par mépris philosophique des richesses, et aussi on peut l'être par amour de Dieu, comme saint François, mais ce n'est pas indispensable à la perfection.

C'est ainsi qu'on peut arriver à la sainteté dans le mariage sans la pratique effective des conseils, mais à condition d'avoir *l'esprit des conseils*, qui est l'esprit de détachement des biens terrestres par amour de Dieu.

Tout cela montre que la perfection est surtout dans l'accomplissement toujours plus généreux du précepte suprême, qui n'a pas de limites. Où trouver la limite dans son énoncé qui se trouve déjà dans le *Deutéronome* « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » [Deut. vi, 5; Luc. x, 27], et non pas à moitié. C'est dire que tous les chrétiens à qui s'adresse ce précepte *doivent*, sinon avoir déjà la perfection de la charité, du moins *tendre* vers elle, chacun selon sa condition, celui-ci dans l'état de mariage, tel autre dans la vie sacerdotale ou l'état religieux. Pour tous, ce n'est pas seulement *mieux* de tendre à cette perfection de la charité, c'est un devoir, qui s'identifie avec celui de marcher toujours vers le ciel, où régnera pleinement l'amour de Dieu, amour que rien ne saura plus détruire ou attiédir.

*

* *

L'amour de Dieu ne consiste pas dans un juste milieu

La doctrine, selon laquelle le précepte suprême, comme le montre son énoncé, n'a pas de limite, est grandement confirmée si l'on considère que la fin, dont il est ici question n'est pas une fin intermédiaire comme la santé, mais la fin dernière, Dieu même, qui est le *bien infini*. Si le malade désire la santé sans mesure, à combien plus forte raison devons-nous désirer l'amour de Dieu sans limiter notre désir à tel ou tel degré ; nous ne savons pas quel est celui auquel Dieu veut nous conduire et nous conduire si nous sommes fidèles et généreux.

« *L'homme, dit saint Thomas, ne peut jamais aimer Dieu autant qu'il doit être aimé ; nous ne pouvons non plus croire et espérer en Lui autant que nous le devons.* » À l'opposé, en effet, des vertus morales, les vertus théologiques ne consistent pas essentiellement dans un juste milieu : leur objet, leur motif formel, leur mesure essentielle est Dieu même, sa vérité et sa bonté infinies.

Nous sommes loin de *l'aurea mediocritas* dont parlait Horace. En sa qualité d'épicurien, il diminuait déjà gravement le juste milieu des vertus morales. Le juste milieu véritable de ces vertus n'est pas seulement celui du calcul intéressé, qui, sans amour de la vertu, fuit les inconvénients des vices opposés entre eux ; le juste milieu véritable est déjà un *sommet*, celui de la droite raison et du bien honnête aimé pour lui-même, au-dessus de l'utile et du délectable. Mais ce *sommet* n'est pas d'une élévation infinie, c'est la règle raisonnable qui détermine la mesure de nos actes dans l'usage des biens extérieurs et dans nos rapports avec nos semblables. Par exemple, en présence de certains dangers, il faut être courageux, et même ne pas craindre la mort, si la patrie est en danger. Mais aller s'exposer à la mort sans juste motif ne serait plus du courage, mais de la témérité. Et, de plus, il est des sacrifices que la patrie ne peut pas demander.

La patrie n'est pas Dieu, elle ne peut nous demander de l'aimer par-dessus tout, en lui sacrifiant notre foi chrétienne, la pratique de la vraie religion et notre salut éternel. *Ce serait trop aimer sa patrie.*

Mais, au-dessus des vertus morales, les vertus théologiques, qui ont immédiatement Dieu pour objet et pour motif, ne peuvent essentiellement consister dans un juste milieu. *Nous ne pouvons trop aimer Dieu, trop croire en Lui, trop espérer en Lui ; nous ne pouvons jamais l'aimer autant qu'il doit l'être.* Nous voyons mieux ainsi que le précepte suprême n'a pas de limite : il nous demande à tous de tendre toujours ici-bas vers un amour de Dieu plus pur et plus fort.

Si l'espérance se trouve entre le désespoir et la présomption, ce n'est pas que le présomptueux espère trop en Dieu, mais qu'il déplace le motif de l'espérance en espérant ce que Dieu ne saurait promettre, comme le pardon sans vrai repentir. De même la crédulité ne consiste pas à trop croire en Dieu, mais à croire comme révélé par Lui ce qui n'est qu'invention ou imagination humaine.

On ne saurait trop croire en Dieu, trop espérer en Lui, trop l'aimer. Oublier, avec les épicuriens, que le juste milieu rationnel est déjà un sommet, et vouloir faire consister les vertus théologiques essentiellement dans un juste milieu comme les vertus morales, c'est le propre de la *médiocrité* ou de la tiédeur, érigée en système, sous prétexte de modération. Le médiocre est un intermédiaire entre le bien et le mal, et plus près même du mal que du bien ; le juste milieu raisonnable est déjà un sommet : le bien moral ; l'objet des vertus théologiques, lui, est le Vrai et le Bien infinis.

Cette vérité a été parfois très bien mise en relief par la comparaison de l'homme médiocre et du vrai chrétien⁵.

⁵ Ernest Hello, *L'homme*, l. I, c. 8 : « L'homme vraiment médiocre admire un peu toutes choses, il n'admire rien avec chaleur... Il trouve insolente toute affirmation, parce que toute affirmation exclut la proposition contradictoire. Mais

*
* *

Le devoir d'avancer sur la voie de l'éternité

Enfin un autre motif pour lequel le précepte de l'amour n'a pas de limites, c'est que nous sommes *en voyage vers l'éternité* et que nous avançons en grandissant dans l'amour de Dieu et du prochain ; dès lors, notre charité *doit toujours grandir* jusqu'au terme de notre voyage ; cela n'est pas seulement un conseil, une chose meilleure, c'est une chose qui doit *être*, et celui qui, ici-bas, ne voudrait plus grandir dans la charité offenserait Dieu. La voie ou la route de l'éternité n'est pas faite pour qu'on s'y installe et qu'on s'y endorme ; elle est faite pour marcher. Pour le voyageur qui n'est pas encore arrivé au terme obligé de sa pérégrination, c'est un commandement et non pas seulement un conseil d'avancer, tout comme l'enfant *doit* grandir, selon une *loi* de nature, sous peine de devenir un nain, un être difforme.

Or, quand il s'agit de marcher vers Dieu, ce n'est pas corporellement qu'on avance, c'est spirituellement, *gressibus amoris*, à pas d'amour, dit saint Grégoire le Grand, en grandissant dans la charité, qui doit devenir un amour plus pur et plus fort. Et voilà surtout ce que nous devons demander dans la prière ; ce sont les premières demandes du *Pater*.

*
* *

S'ensuit-il que celui qui n'accomplit pas encore le précepte de la manière la plus parfaite *le transgresse* ?

Nullement, car, comme le dit saint Thomas, « pour éviter cette transgression il suffit d'observer la loi de charité en quelque manière comme le font les commençants.

« La perfection de l'amour divin rentre bien *tout entière (universaliter)* dans l'objet du précepte ; même la perfection du ciel n'en est pas exclue, puisque c'est le but auquel *il faut* tendre, comme le dit saint Augustin, mais on évite la transgression du précepte en réalisant en quelque manière même inférieure la perfection de la charité.

« Or le degré *infime* de l'amour de Dieu consiste à ne rien aimer *plus que Dieu*, ou *contre Dieu*, ou *autant que Dieu*, et celui qui n'a pas ce degré de perfection n'accomplit en aucune façon le précepte. Il y a, au contraire, un degré de charité qui ne peut être réalisé ici-bas et qui consiste à aimer Dieu de tout notre pouvoir, de telle façon que notre amour *tende toujours actuellement* vers Lui. Cette perfection n'est possible qu'au ciel, et donc on ne transgresse pas le précepte du fait qu'on ne l'a pas encore ici-bas. On ne le transgresse pas non plus du fait qu'on n'atteint pas les degrés moyens de la perfection, pourvu qu'on arrive au degré infime. »

Il est clair pourtant que celui qui en reste là n'accomplit pas dans toute sa perfection le précepte suprême : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. »

si vous êtes un peu ami et un peu ennemi de toutes choses, il vous trouvera sage et réservé. L'homme médiocre dit qu'il y a du bon et du mauvais dans toutes choses et qu'il ne faut pas être absolu dans ses jugements. Si vous affirmez fortement la vérité, l'homme médiocre dira que vous avez trop de confiance en vous-même. L'homme médiocre regrette que la religion chrétienne ait des dogmes ; il voudrait qu'elle enseignât *la morale toute seule* ; et si vous lui dites que sa morale sort de ses dogmes, comme la conséquence sort du principe, il vous répondra que vous exagérez... Si le mot exagération n'existait pas, l'homme médiocre l'inventerait.

« L'homme médiocre semble habituellement modeste ; il ne peut pas être humble, ou bien il cesse d'être médiocre. L'homme humble méprise tous les mensonges, fussent-ils glorifiés par toute la terre, et s'agenouille devant toute vérité... Si l'homme naturellement médiocre devient sérieusement chrétien, il cesse absolument d'être médiocre... L'homme qui aime n'est jamais, médiocre. »

Ce serait une erreur de penser que *seule* la charité imparfaite est de précepte, et que les degrés de cette vertu, supérieurs au degré infime, sont seulement de conseil. Ils tombent sous le précepte, sinon comme une chose à réaliser immédiatement, du moins comme celle à laquelle il faut tendre, *si non ut materia, saltem ut finis*. Ainsi, en vertu de la loi de son développement, l'enfant doit grandir pour devenir un homme, autrement il ne restera pas un enfant, mais deviendra un nain difforme. Il en est de même au point de vue spirituel. *La loi de croissance* a de sérieuses exigences ; si la semence divine, qui a été mise en nous par le baptême, ne se développe pas, elle court grand risque de mourir, d'être étouffée par les mauvaises herbes, comme il est dit dans la parabole du semeur. Sur la voie du salut, les anormaux ne sont sûrement pas les vrais mystiques, mais les *attardés* et les *attiédés*.

La perfection est un but vers lequel tous doivent tendre, chacun selon sa condition.

Ce point capital de la doctrine spirituelle, oublié par quelques théologiens modernes, a été mis en relief en 1923 par Sa Sainteté Pie XI dans son Encyclique *Studiorum duces*, où saint Thomas est proposé comme maître incontesté non seulement pour la dogmatique et la morale, mais aussi pour les principes de l'ascèse et de la mystique. Pie XI insiste particulièrement sur ce point que, comme l'a dit le Docteur angélique, la perfection de la charité tombe sous le précepte suprême comme la fin à laquelle tous doivent tendre, chacun selon son genre de vie.

Sa Sainteté Pie XI rappelait aussi la même année, en une autre Encyclique, que saint François de Sales a conservé la même doctrine.

*
* *

De là dérivent trois conséquences que nous développerons plus loin :

1°/ *Dans la voie de Dieu, qui n'avance pas recule*. Pourquoi ? Parce que c'est une loi qu'il faut toujours avancer, et que si l'on n'avance pas on devient une *âme attardée*, tout comme un train qui s'attarde trop aux stations n'est plus à l'heure, et un enfant qui ne se développe pas comme il faudrait devient anormal.

2°/ *Le progrès de la charité devrait même être plus rapide* au fur et à mesure que nous nous rapprochons de Dieu qui nous attire davantage. Ainsi le mouvement de la pierre qui tombe est d'autant plus rapide que la pierre se rapproche de la terre qui l'attire davantage.

3°/ Enfin, si telle est l'élévation du premier précepte, on ne peut douter que *des grâces actuelles* nous sont progressivement offertes pour arriver à ce but, car Dieu ne commande pas l'impossible. Il nous aime plus que nous ne le pensons. Il faut lui répondre.

Après l'avoir aimé *de tout notre cœur*, même sensible, d'un amour affectif, nous devons l'aimer *de toute notre âme*, d'un amour agissant, *de toutes nos forces*, lorsque l'heure de l'épreuve sonne pour nous, et finalement *de tout notre esprit*, progressivement dégagé des fluctuations de la sensibilité, pour que, désormais spiritualisés, nous soyons vraiment des « adorateurs en esprit et en vérité ».

Toute cette doctrine montre qu'il ne faut pas trop séparer la sanctification du salut, comme ceux qui disent : « Je ne serai jamais un saint, il suffit que je sois sauvé. » Il y a là une erreur de perspective ; la sanctification progressive est en réalité la voie du salut ; il n'y aura au ciel que des saints, et en ce sens tous et chacun nous devons tendre vers la sainteté.

CHAPITRE TREIZIÈME

LA PERFECTION ET LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES

I. Les trois conseils et les plaies de l'âme. — II. Les trois conseils et la restauration de l'harmonie originelle.

Nous avons vu que, en vertu du précepte suprême, tous les fidèles *doivent* tendre à la perfection de la charité, chacun selon sa condition ou son genre de vie, et qu'on ne saurait arriver à cette perfection chrétienne sans avoir *l'esprit des conseils évangéliques*, qui est l'esprit de détachement dont parle saint Paul, en disant que nous devons user des biens de ce monde « *comme n'en usant pas* », c'est-à-dire sans nous arrêter à eux, sans nous installer sur cette terre comme si nous devions y vivre toujours ; nous ne devons pas oublier que *tous* nous sommes des voyageurs vers l'éternité, et que tous nous *devons* grandir dans la charité jusqu'au terme de notre voyage. C'est là une *obligation générale* qui dérive du premier précepte.

Mais il y a en outre pour certains, par suite d'une vocation spéciale, une *obligation spéciale* de tendre vers la perfection selon un genre de vie particulier, c'est le cas du prêtre pour qu'il soit le digne ministre de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; c'est aussi le cas des religieux même non prêtres et des religieuses, par suite de leurs vœux ou promesses, non seulement de vivre selon l'esprit des conseils, mais *de pratiquer effectivement les conseils* de pauvreté, de chasteté absolue et d'obéissance. C'est de la pratique effective de ces trois conseils que nous parlerons ici, par rapport à la perfection chrétienne et à la guérison de nos blessures morales.

*
* *

Les trois conseils évangéliques et les plaies de l'âme

Notre-Seigneur a dit au jeune homme riche dont il est parlé dans l'Évangile de saint Matthieu [XIX, 21] : « *Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donnes-en le prix aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi.* » L'évangéliste ajoute : « *Lorsqu'il eut entendu ces paroles, le jeune homme s'en alla triste, car il avait de grands biens.* »

La pratique effective des trois conseils évangéliques n'est pas obligatoire ni indispensable pour arriver à la perfection à laquelle tous nous devons tendre ; mais c'est un moyen très convenable pour arriver plus sûrement et plus rapidement au but, pour ne pas s'exposer à rester à mi-côte.

Nous avons dit, en effet, qu'on ne saurait parvenir à la perfection sans avoir *l'esprit des conseils*, ou l'esprit de détachement. Or, cet esprit il est difficile de l'avoir véritablement sans la pratique effective de ce détachement, qui parut trop dur au jeune homme riche.

On peut arriver à la sainteté dans le mariage, comme une sainte Clotilde, un saint Louis, une bienheureuse Anna-Maria Taïgi, mais il est plus difficile et plus rare d'y parvenir par cette voie commune. Il est difficile d'avoir l'esprit de détachement à l'égard des biens terrestres, des plaisirs permis, et de notre volonté propre, si, de fait, on ne s'en détache pas effectivement. Le chrétien qui vit dans le monde est souvent exposé à s'absorber outre mesure dans la préoccupation d'une situation à acquérir ou à maintenir pour lui et pour les siens et à oublier un peu qu'il doit marcher vers une autre vie, une autre patrie ; que pour y parvenir il faut tout autre chose que l'intelligence des affaires d'ici-bas, qu'il y faut le secours de Dieu à demander par la prière, et le fruit de la grâce, qui est le mérite.

Il est porté aussi, dans la vie de famille, à s'arrêter à des affections où il trouve une satisfaction légitime à son besoin d'aimer et à oublier qu'il doit par-dessus tout aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit. Souvent la charité n'est pas en lui une

vive flamme qui s'élève vers Dieu en vivifiant toutes les autres affections, mais comme une braise qui peu à peu s'éteint sous la cendre. D'où la facilité avec laquelle plusieurs de ces chrétiens pèchent, sans presque réfléchir que ce péché est une infidélité à l'amitié divine, qui devrait être le sentiment le plus profond de leur cœur.

Enfin le chrétien qui vit dans le monde est souvent exposé à faire sa propre volonté à côté, pour ainsi dire, de la volonté de Dieu, et, après avoir donné quelques instants à la prière le dimanche et chaque jour, à organiser sa vie du simple point de vue naturel, d'une raison plus ou moins déformée par l'amour-propre et les préjugés ou conventions de son milieu. La foi semble alors parfois réduite à un ensemble de vérités sacrées, apprises par cœur, mais qui ne sont pas devenues des vérités de vie. L'intelligence est alors trop préoccupée d'intérêts terrestres, parfois de divertissements, et, surviennent de graves difficultés, qui exigeraient une grande énergie morale, on s'aperçoit souvent que l'esprit de foi fait défaut; les grandes vérités sur la vie future, sur les secours qui nous viennent de Notre-Seigneur, restent sans efficacité pratique, comme des vérités lointaines, perdues au fond du ciel, jamais assimilées. Ce qui manque alors, c'est la foi pratique qui ferait descendre la lumière des mystères du salut au milieu des difficultés de la vie quotidienne.

*
* *

Tels sont manifestement les dangers que rencontre le chrétien lorsqu'il ne cherche pas à pratiquer effectivement les conseils évangéliques dans la mesure où il le pourrait. Et s'il glisse sur cette pente, il s'égaré et tombe progressivement dans les trois maladies morales qui s'opposent radicalement aux trois conseils, celles dont parle l'apôtre saint Jean lorsqu'il dit: « Tout ce qui est dans le monde (ou selon son esprit), *la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie*, ne vient point du Père, mais du monde » [I Jo. II, 16]. Ce sont trois plaies purulentes qui ravagent les âmes et leur donnent la mort en les détournant de Dieu.

Ces trois plaies morales sont apparues dans le monde à la suite du péché du premier homme et de nos péchés personnels réitérés. Pour en comprendre la gravité, il faut se rappeler qu'elles remplacent, hélas! en beaucoup *la triple harmonie qui existait dans l'état de justice originelle*, triple harmonie que le Sauveur veut précisément rétablir par les trois conseils évangéliques.

Originellement, au premier jour de la création, il y avait une harmonie parfaite entre Dieu et l'âme, entre l'âme et le corps, entre le corps de l'homme et les biens intérieurs. Il y avait *harmonie entre Dieu et l'âme*, puisque celle-ci est créée pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Le premier homme, qui avait été créé dans « l'état de sainteté et de justice originelle », était un contemplatif qui conversait familièrement avec Dieu, comme il est dit dans les premiers chapitres de la Genèse. Son âme se nourrissait avant tout des choses divines, « *un peu au-dessous des anges* » [Ps. VIII, 6]; c'est à la lumière de Dieu qu'il considérait toutes choses, et il obéissait au Seigneur.

De cette harmonie supérieure dérivait celle qui existait *entre l'âme et le corps*, fait pour servir l'âme. Comme l'âme était parfaitement subordonnée à Dieu, elle avait l'empire sur son corps; les passions ou mouvements de la sensibilité suivaient docilement la direction de la droite raison éclairée par la foi et l'impulsion de la volonté vivifiée par la charité.

Enfin il y avait *harmonie entre le corps et les biens extérieurs*; la terre produisait spontanément ses fruits, sans avoir besoin d'être péniblement travaillée; et les animaux étaient dociles à l'homme qui avait reçu empire sur eux, ou tout au moins ne lui faisaient aucun mal.

*
* *

Le péché a troublé cette triple harmonie en détruisant la plus haute des trois, et il a introduit à la place le désordre, appelé par saint Jean « l'orgueil de la vie, la concupiscence de la chair et celle des yeux ».

L'homme s'est révolté contre la loi de Dieu, et l'âme humaine, désormais *inclinée à l'orgueil*, a souvent répété : « *non serviam*, je n'obéirai pas ». Elle a cessé de se nourrir de vérité divine, pour se faire ses petites idées à elle, étroites, fausses, toujours changeantes ; elle a voulu se faire sa vérité, ses principes, et se conduire seule, en limitant le plus possible l'autorité de Dieu, au lieu de recevoir de lui la direction salutaire qui seule conduit à la vraie vie.

Refusant de se soumettre à l'empire de Dieu, l'âme a perdu l'empire sur son corps et sur ses passions faites pour obéir à la raison et à la volonté... Bien plus, l'âme s'est faite souvent l'esclave de son corps, de ses instincts inférieurs, c'est *la concupiscence de la chair*. Quantité de personnes oublient leur destinée divine, jusqu'à s'occuper du matin au soir de leur corps, qui devient leur idole. Les passions règnent en maîtres, l'âme en devient l'esclave, car les passions contraires les unes aux autres, l'amour, la jalousie, la colère, la haine, se succèdent en elle, malgré elle. Au lieu de les diriger, elle est emportée par elles, comme par des chevaux affolés qui ne connaissent plus le frein.

Enfin le corps, au lieu de se servir des biens extérieurs, s'est fait leur esclave. Il se surmène parfois pour se procurer ces biens extérieurs en abondance, il s'entoure d'un luxe inutile, au détriment des pauvres qui ont faim ; il lui faut tout ce qui brille et fait valoir, c'est *la concupiscence des yeux*. Et après avoir accumulé une certaine fortune, le souci de la maintenir et de l'accroître devient la préoccupation absorbante de quantité d'hommes qui, esclaves de leurs affaires, ne trouvent jamais le temps de prier, de lire une page d'Évangile, pour nourrir leur âme ; ils s'installent ici-bas comme s'ils devaient toujours y rester, sans presque aucun souci de leur salut.

Ce triple esclavage, qui remplace la triple harmonie originelle, est l'ordre renversé. Or le Sauveur est venu restaurer l'ordre détruit, et c'est dans ce but qu'il nous a donné les trois conseils évangéliques.

*
* *

Les trois conseils évangéliques et la restauration de l'harmonie originelle

La Providence divine a envoyé Notre-Seigneur pour restaurer l'ordre primitif. Cette restauration apparut d'abord en la propre personne de Jésus et doit se continuer dans l'Église, qui doit briller de l'éclat de la note de sainteté.

Jésus fut dans son humanité le modèle de toutes les vertus, l'exemplaire éminent de toute sainteté. Son humanité fut consacrée à Dieu dès le premier instant de sa conception, par union substantielle au Verbe ; elle reçut ainsi une sainteté innée, substantielle, incréée. Il est impossible de concevoir une union à Dieu plus intime, plus indissoluble que cette union personnelle, hypostatique, de la nature humaine et de la nature divine en la personne du Verbe fait chair.

Par suite, l'humanité du Sauveur est consacrée à Dieu en toutes ses facultés et tous ses actes, au point que son intelligence est infallible et ne peut voir les choses que dans la lumière divine, au point que sa volonté est absolument impeccable, et que sa sensibilité très pure ne peut connaître aucun désordre. Tous les actes de la sainte âme du Christ sont de Dieu, viennent de Dieu, vont à Dieu ; nulle part le souverain domaine du Très-Haut ne s'est exercé avec une si absolue plénitude.

Et parce que l'humanité de Jésus est ainsi radicalement consacrée à Dieu, elle est séparée de l'esprit du monde et elle est donnée au monde pour le sauver et le délivrer de son esprit d'aveuglement, de concupiscence et d'orgueil.

C'est son élévation même qui sépare Jésus de l'esprit du monde, de tout ce qui est mauvais ou moins bon.

Par cette élévation innée, Jésus est détaché des biens terrestres, des honneurs, des affaires du monde ; modèle de pauvreté, il n'avait pas « où reposer la tête ».

Par l'élévation de son esprit, Jésus est aussi détaché des plaisirs du monde ; libre des exigences de la famille, pour fonder une autre famille universelle : l'Église. Il est en cela modèle de chasteté religieuse, condition de sa paternité spirituelle universelle.

Enfin, par son élévation surnaturelle, Jésus est détaché de toute volonté propre ; à douze ans, il déclare qu'il est « venu pour les affaires de son Père », et il est « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix ».

Parce que le Sauveur vient d'en haut, c'est son élévation même qui le sépare de tout ce qui est inférieur ; et elle le sépare ainsi, non pas pour l'isoler, mais pour qu'il puisse agir sur le monde de très haut, pour que son action soit plus universelle et plus profonde ; telle l'action du soleil lorsqu'il est arrivé au zénith, au plus haut point qu'il puisse atteindre. Jésus, parce qu'il était dégagé de tous les liens qui attachent l'homme à ses biens individuels, à sa famille, à ses petites idées personnelles, a pu agir non pas seulement sur les hommes d'un pays ou d'une époque, mais sur toute la race humaine à laquelle il apporte l'éternelle vie. L'Évangile n'a pas vieilli, il est toujours actuel, de l'actualité même de Dieu ; c'est un signe que Jésus n'était pas du monde, mais qu'il a été donné au monde pour le sauver.

*
* *

En Notre-Seigneur nous voyons ainsi la restauration de la triple harmonie originelle, restauration même si splendide qu'elle dépasse considérablement la perfection du premier homme. « *Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé.* »

Et cette restauration de l'ordre primitif doit se continuer dans l'Église, qui doit briller de l'éclat de la note de sainteté. Le Sauveur a voulu que son Église soit une, sainte, catholique et apostolique. Sa sainteté doit être éclatante et se manifester non seulement de loin en loin en certaines âmes héroïques, comme les martyrs et les grands saints canonisés, mais d'une façon permanente en des institutions et des familles religieuses où un grand nombre d'âmes se mettent à l'école de la sainteté, et fassent profession d'imiter Notre-Seigneur, son esprit de détachement des choses du monde et d'union à Dieu.

Seulement il y a une grande différence entre ces âmes, si généreuses soient-elles, et Notre-Seigneur. Lui venait d'en haut, il était séparé de l'esprit du monde par son élévation même ; elles, elles viennent d'en bas, de la région du péché et du mensonge. Et elles doivent s'en détacher de plus en plus, pour se consacrer toujours plus intimement à Dieu.

Aux âmes qui ont reçu cette vocation spéciale, le Sauveur propose non seulement de vivre selon l'esprit des trois conseils évangéliques, mais de les pratiquer effectivement et il leur promet le centuple. Il les invite à une *triple séparation* en vue d'une *triple consécration*, qui assurera en elles de plus en plus l'accroissement des plus hautes vertus : de la foi, de l'espérance et de la charité, c'est-à-dire de l'union à Dieu.

Il leur conseille, dans l'usage des biens d'ici-bas, *de rester en deçà pour ne pas être entraînées au-delà.*

Il les invite à pratiquer *la pauvreté*, à se séparer du libre usage et même de la propriété des biens extérieurs et à consacrer ces biens à Dieu pour qu'ils ne soient plus obstacle, mais moyen dans le voyage vers l'éternité.

Il les invite à *la chasteté absolue*, c'est-à-dire à renoncer totalement aux plaisirs des sens et à consacrer leur corps et leur cœur à Dieu, pour qu'ils ne soient plus obstacle, mais moyen vivifié par la grâce.

Il les invite enfin à *la sainte obéissance*, à se libérer de toute volonté propre, si facilement capricieuse et révoltée, pour que leur volonté ne soit plus obstacle, mais moyen de plus en plus surnaturalisé par la charité, en vue d'une union à Dieu chaque jour plus intime et plus forte.

La pratique de ces trois vertus et des trois vœux correspondants n'est pas sans difficultés, mais elle en supprime tant d'autres ! L'oiseau porte ses ailes, mais plus encore les ailes portent l'oiseau ; ainsi les vertus religieuses et les trois vœux imposent des obligations spéciales, c'est vrai ; mais plus encore elles portent les âmes vers la perfection de la charité par un chemin plus rapide et plus sûr.

Ces trois vertus de pauvreté, chasteté et obéissance sont dites religieuses ou saintes parce qu'elles se subordonnent à la *vertu de religion*, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû. La vertu de religion, à raison de son objet, le culte dû au Seigneur, est la première des vertus morales, elle vient sitôt après les trois vertus théologiques et la prudence infuse qui la dirige. Elle offre à Dieu les actes des trois vertus religieuses de pauvreté, chasteté, obéissance. Et pour être sûre de ne pas revenir en arrière, l'âme religieuse se lie par trois vœux correspondants, triple engagement ou promesse de pratiquer ces trois vertus d'abord pour un temps, puis jusqu'à la mort, à l'exemple de Notre-Seigneur, qui a été « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix ». Comme le Sauveur s'est offert, l'âme religieuse s'offre aussi en union avec Lui, pour toute une vie d'oblation ou de sacrifice ; et comme elle doit tout offrir : les biens extérieurs, le corps, le cœur, la volonté, le jugement propre, si ce sacrifice est bien fait et n'est pas révoqué dans la suite, il mérite vraiment le nom d'holocauste. Il doit être chaque jour vécu de façon plus intime, et alors il obtient le centuple promis par le Sauveur. Jésus dit [Marc. x, 29] : « Je vous le dis en vérité, nul ne quittera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou ses enfants, ou ses champs, à cause de moi et à cause de l'Évangile qu'il ne reçoive maintenant en ce temps présent, cent fois autant : maisons, frères sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle futur, la vie éternelle ».

Nous verrons plus loin que *la foi est l'âme de la sainte obéissance* et que la pratique de cette vertu fait grandir l'esprit de foi, que *l'espérance* ou confiance en Dieu *est l'âme de la sainte pauvreté*, qui nous oblige à nous fier au secours de Dieu, que *la charité est l'âme de la sainte chasteté*, qui, lorsqu'elle est pratiquée dans toutes ses délicatesses, fait fleurir en nous l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

CHAPITRE QUATORZIÈME

L'OBLIGATION SPÉCIALE DE TENDRE À LA PERFECTION POUR LE PRÊTRE ET LE RELIGIEUX

Après avoir parlé de l'obligation générale par laquelle tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre à la perfection en vertu du précepte suprême de l'amour de Dieu, il convient de traiter brièvement de l'obligation spéciale qui existe sur ce point pour le religieux et pour tout prêtre qui a fait ou non des vœux de religion.

Il faut surtout montrer ici comment la vertu de religion doit être toujours davantage sous l'influence de la vertu de charité, d'un amour de Dieu plus pur et plus fort.

*
* *

Qu'est cette obligation spéciale pour le religieux ?

Elle est fondée sur sa profession religieuse, dont la grâce, si nous sommes fidèles, n'est pas transitoire, mais permanente. Comme le dit saint Thomas : « Quelqu'un est à proprement parler dans l'état de perfection, non pas pour faire un acte de charité parfaite, mais parce *qu'il s'oblige* pour toujours avec quelque solennité à *ce qui conduit à la perfection.* » « Cela est vrai des religieux et des évêques. Les religieux, en effet, s'astreignent par des vœux à s'abstenir des choses du monde dont ils auraient pu librement user, et cela pour vaquer plus aisément aux choses de Dieu... De même les évêques s'obligent aux choses de la perfection en acceptant la charge pastorale, car le pasteur doit donner sa vie pour ses brebis. »

Le religieux fait ainsi, à proprement parler, « profession de tendre à la perfection ». « Ce n'est pas, dit saint Paul, que j'aie déjà saisi le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ » [Phil. III, 12]. Par suite, le religieux ne commet pas une faute d'hypocrisie du fait qu'il n'est pas parfait, mais il la commettrait s'il ne tendait plus sincèrement à la perfection. Cette obligation spéciale s'identifie pour lui avec celle d'observer ses trois vœux et sa règle.

Mais il faut toujours la considérer dans son rapport avec l'obligation générale fondée sur le grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain ; alors la vie religieuse garde toute son élévation, et on la voit non seulement sous son aspect canonique ou juridique, mais avec son grand sens spirituel.

De ce point de vue, on comprend bien la vraie portée de ce principe, qu'il ne faut pas entendre de façon matérielle et mécanique en multipliant sans raison les vœux : « *Il est plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu.* » Il ne s'agit pas de là qu'il faille toujours multiplier les vœux pour avoir un plus grand mérite, mais le religieux doit observer de mieux en mieux ses trois vœux en pénétrant plus profondément ces trois raisons données par saint Thomas, là où il explique ce principe.

1°/ *Le vœu est un acte de la vertu de religion* ou de *latrie* qui est supérieure aux vertus d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, dont elle offre les actes comme un culte au Seigneur.

2°/ Par un vœu perpétuel, surtout s'il est solennel, l'homme offre à Dieu, non pas seulement un acte isolé, mais *la faculté même*, et il est mieux de donner l'arbre avec les fruits que d'offrir seulement des fruits.

3°/ Par le vœu, la volonté *s'affermit de façon irrévocable* dans le bien, et il est plus méritoire d'agir ainsi, comme par opposition il est plus grave de pécher par une volonté obstinée dans le mal.

*
* *

En vivant selon cet esprit, on saisit de façon de plus en plus concrète et plus vive ce qu'enseigne la théologie par les trois vœux, qui sont de l'essence même de l'état religieux, le religieux, comme le montre saint Thomas, *se sépare* de ce qui empêcherait son affection de se porter totalement vers Dieu, et, s'il ne se reprend pas, *il s'offre totalement au Seigneur en holocauste*. Son état est ainsi une séparation du monde, surtout de l'esprit du monde, et un état de consécration à Dieu.

Trois choses surtout peuvent empêcher son affection de se porter tout à fait vers Dieu : la concupiscence des yeux ou le désir des choses extérieures, la concupiscence de la chair et l'orgueil de la vie, l'amour de l'indépendance. Il y renonce par ses trois vœux. Puis il offre à Dieu les biens extérieurs par la pauvreté, son corps et son cœur par la chasteté religieuse, sa volonté par l'obéissance. Il n'a plus rien qu'il puisse offrir, et si vraiment il ne se reprend pas, mais pratique toujours mieux, avec un plus grand amour de Dieu et du prochain, les trois vertus correspondantes aux trois vœux, il offre vraiment à Dieu ce sacrifice parfait qui mérite le nom d'holocauste. Sa vie est, ainsi, avec l'office divin, comme *l'accompagnement quotidien du sacrifice de la messe* ; elle est un culte, et même un culte de latrerie offert à Dieu par la vertu de religion. Il en est ainsi surtout si le religieux, loin de se reprendre après s'être donné, renouvelle souvent ses promesses avec un plus grand mérite que lorsqu'il les a faites pour la première fois ; le mérite grandit, en effet, en lui avec la charité et les autres vertus, et par là sa consécration à Dieu devient de plus en plus intime et totale.

Et quel est le but de ce triple renoncement et de cette triple oblation ou consécration ? C'est, dit saint Thomas, l'union à Dieu, qui devrait devenir chaque jour plus intime, et comme le prélude de la vie éternelle. Le religieux doit y parvenir par l'imitation de Jésus-Christ, qui est « la voie, la vérité et la vie ». Jésus, comme homme, fut tout à fait *séparé* de l'esprit du monde et aussi *uni à Dieu* qu'il est possible ; par la grâce d'union personnelle au Verbe, sa nature fut totalement consacrée, son intelligence rendue infaillible, sa volonté impeccable, en lui toutes les pensées, tous les vouloirs, toutes les émotions de la sensibilité étaient de Dieu et allaient à Dieu. Nulle part le souverain domaine de Dieu ne s'est jamais aussi pleinement exercé qu'en la sainte humanité du Sauveur.

Or, le religieux fait profession de le suivre ; mais tandis que Jésus venait d'en haut, le religieux vient d'en bas, de la région du péché, et il doit progressivement se séparer de tout ce qui est inférieur pour se consacrer à Dieu de plus en plus intimement. Alors se réalisera en lui ce que dit saint Paul [Col. III, 3] : « Recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en haut et non à celles de la terre : car vous êtes morts, et *votre vie est cachée avec le Christ en Dieu*. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire. » Saint Thomas en son *Commentaire* de cette épître dit ici : « Ne goûtez pas les choses du monde, car vous êtes morts au monde ; votre vie est cachée avec le Christ ; lui est caché pour nous, parce qu'il est dans la gloire de Dieu son Père, et de même la vie qui nous vient de lui est cachée, selon ces paroles de l'Écriture : "*Qu'elle est grande la bonté que vous tenez en réserve pour ceux qui vous craignent, que vous témoignez à ceux qui mettent en vous leur refuge*" [Ps. xxx, 20]. "*À celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée ; et je lui donnerai... un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit*" [Ap. II, 17] ».

Cette manne spirituelle, dont celle du désert était un symbole éloigné, est la nourriture de l'âme ; c'est la contemplation infuse qui procède de la foi vive, éclairée par les dons du Saint-

Esprit. Ainsi, dit saint Thomas, la vie active (ou l'exercice des vertus morales) dispose à la vie contemplative d'union à Dieu, et spécialement « la virginité est ordonnée au bien de l'âme selon la vie contemplative ». De la sorte toute vie religieuse tend à l'accomplissement de plus en plus parfait du précepte de l'amour divin et à l'intimité de l'union à Dieu.

Il convient donc de considérer toujours l'obligation spéciale qu'a le religieux de tendre à la perfection dans son rapport avec l'obligation générale fondée sur le précepte suprême de l'amour, qui domine de beaucoup les trois conseils évangéliques, puisque ceux-ci ne sont que *des moyens* ou *des instruments* pour arriver plus vite et plus sûrement à la perfection de la charité ou à l'intimité de l'union à Dieu, qui rayonne de façon toujours plus féconde sur le prochain.

Ainsi, sous l'inspiration des trois vertus théologales s'exercent pleinement les trois vertus religieuses. Il s'établit entre elles un lien des plus intimes, si bien, comme on l'a dit, que l'espérance de l'éternelle béatitude est comme l'âme de la sainte pauvreté qui abandonne les biens terrestres pour ceux de l'éternité ; la charité est l'âme de la chasteté religieuse, qui renonce à un amour inférieur pour un autre beaucoup plus élevé ; la foi est l'âme de l'obéissance, qui accomplit les ordres des supérieurs comme s'ils étaient révélés par Dieu lui-même. Ainsi la vie religieuse conduit vraiment à la contemplation et à l'union intime avec Dieu.

*
* *

De l'obligation spéciale de tendre à la perfection pour le prêtre

Si le religieux, même s'il est seulement frère convers, et la religieuse ont une obligation spéciale de tendre à la perfection, il faut, à plus forte raison, en dire autant du prêtre, même s'il n'est pas religieux. Sans doute le prêtre, qui vit au milieu du siècle, n'est pas à proprement parler dans « l'état de perfection », et il aurait un nouveau mérite s'il devenait religieux, le mérite des vœux de pauvreté et d'obéissance. Cependant, il doit tendre vers la perfection proprement dite à raison de son ordination et de ses fonctions saintes, qui demandent une plus grande sainteté intérieure que celle requise par l'état religieux chez un frère convers ou chez une moniale.

Cette obligation spéciale ne se distingue pas de celle d'accomplir dignement et saintement les divers devoirs de la vie sacerdotale. En vertu du précepte suprême, il faut même les accomplir de mieux en mieux, avec le progrès de la charité qui doit grandir jusqu'à la mort.

Le fondement de cette obligation est l'ordination sacerdotale et l'élévation des actes pour lesquels elle est conférée. Cette ordination requiert, non seulement l'état de grâce, des aptitudes spéciales, mais une perfection initiale (*bonitas vitae*) supérieure à celle requise pour entrer en religion ; le prêtre, en effet, doit éclairer les autres, et il conviendrait qu'il fût lui-même dans la voie illuminative, comme il conviendrait que l'évêque fût dans la voie unitive des parfaits.

De plus les effets de l'ordination sont le caractère sacerdotal, participation indélébile du sacerdoce du Christ, et la grâce sacramentelle, qui permet d'accomplir les fonctions sacerdotales d'une façon sainte, comme il le faut chez un digne ministre du Christ. Cette grâce sacramentelle est comme une modalité qui s'ajoute à la grâce sanctifiante et qui donne droit à recevoir des secours actuels pour accomplir saintement et même toujours plus saintement les actes de la vie sacerdotale. Elle est comme un trait de la physionomie spirituelle du prêtre, qui doit devenir un ministre toujours plus conscient de la grandeur et les saintes exigences de son sacerdoce.

Cette ordination sacerdotale est certainement supérieure à la profession religieuse, et l'obligation spéciale de tendre à la perfection qu'elle fonde n'est certainement pas moindre. C'est pourquoi, pendant cette ordination même, l'évêque dit à celui qui reçoit le sacerdoce qu'il doit désormais « s'appliquer à vivre saintement et religieusement, et à plaire à Dieu en toutes choses ».

Si déjà, par le précepte suprême de l'amour de Dieu, tout fidèle, chacun dans sa condition, doit tendre à la perfection de la charité, à plus forte raison le prêtre. Il est dit en saint Matthieu [XIII, 12] : « Celui qui a déjà recevra davantage, et il sera dans l'abondance. »

L'imitation de Jésus-Christ [IV, 5] dit à ce sujet au ministre de Dieu : « Vous avez été fait prêtre et consacré pour célébrer les saints mystères : maintenant soyez fidèle à offrir à Dieu le sacrifice avec ferveur, au temps convenable, et que toute votre conduite soit irrépréhensible. Votre fardeau n'est pas plus léger ; vous êtes lié, au contraire, par des obligations plus étroites et obligé à une plus grande sainteté. Un prêtre doit être orné de toutes les vertus et donner aux autres l'exemple d'une vie pure. Ses mœurs ne doivent point ressembler à celles du peuple : il ne doit pas marcher dans les voies communes, mais il doit vivre comme les anges du ciel ou comme les hommes parfaits sur la terre. »

*
* *

Les fonctions sacerdotales, par rapport au Sauveur présent dans l'Eucharistie et à son Corps mystique, montrent mieux encore que l'ordination elle-même cette obligation spéciale de tendre à la perfection.

Le prêtre, lorsqu'il célèbre le saint sacrifice de la messe, est comme la figure de celui au nom de qui il parle, la figure du Christ qui s'est offert pour nous. Il doit être un ministre conscient de la grandeur de sa fonction et il doit, par l'esprit et le cœur, s'unir toujours plus intimement au Prêtre principal qui est en même temps la sainte victime, *sacerdos et hostia*. Ce serait de l'hypocrisie, ou au moins une négligence indirectement coupable, de monter les degrés de l'autel sans la ferme volonté de grandir dans la charité. Chaque jour plus saintement le ministre du Christ doit dire : « *Hoc est enim corpus meum. — Hic est calix sanguinis mei.* » Chaque jour sa communion devrait être substantiellement plus fervente, par une plus grande promptitude de la volonté au service de Dieu, puisque le sacrement de l'Eucharistie doit, non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité.

Aussi saint Thomas dit-il : « Pour les augustes fonctions par lesquelles le prêtre à l'autel est le ministre du Christ, il faut une sainteté intérieure plus grande que celle requise par l'état religieux. » C'est pourquoi, comme il est dit au même endroit, toutes choses égales d'ailleurs, le prêtre qui pose un acte contraire à la sainteté pèche plus gravement qu'un religieux non prêtre.

La sainteté qui convient au ministre de Dieu à l'autel est ainsi exprimée par *L'Imitation* [IV, 5] : « Le prêtre revêtu des habits sacrés tient la place de Jésus-Christ, afin d'offrir à Dieu d'humbles supplications pour lui-même et pour tout le peuple. Il porte devant lui et derrière lui le signe de la croix du Sauveur, afin que le souvenir de sa Passion lui soit toujours présent... Il porte la croix derrière lui, afin d'apprendre à souffrir avec douceur pour Dieu tout ce que les hommes peuvent lui faire de mal. Il porte la croix devant lui, afin de pleurer ses propres péchés ; derrière lui, afin de pleurer aussi les péchés des autres, se souvenant qu'il est établi médiateur entre Dieu et le pécheur... Quand le prêtre célèbre, il honore Dieu, il réjouit les anges, il édifie l'Église, il procure des secours aux vivants, du repos aux défunts, et se rend lui-même participant de tous les biens. »

Il doit de même dire l'Office divin avec dignité, attention et vraie piété. Cette grande prière de l'Église est comme l'accompagnement du sacrifice de la messe, elle le précède comme un prélude et elle le suit ; c'est le cantique de l'épouse du Christ, depuis l'aurore jusqu'au soir, et c'est un grand honneur d'y prendre part ; il faut le faire en pensant aux grandes intentions de l'Église, par exemple à la pacification du monde par l'extension du règne du Sauveur.

Enfin le prêtre a une obligation spéciale de tendre à la perfection pour bien accomplir ses fonctions par rapport au Corps mystique du Christ. Pour la sanctification des âmes, il participe à

la charge qui convient d'abord à l'évêque, dont il doit être le coopérateur. Aussi le Concile de Trente [sess. xxii, c. i] dit-il : « Rien ne porte davantage les fidèles à la vraie piété que les bons exemples du prêtre. Sur lui, comme sur un miroir de perfection à imiter, se portent les yeux des hommes. Aussi doit-il ordonner sa vie, ses manières, son extérieur, ses gestes et ses paroles, de telle sorte qu'il garde toujours la gravité, la modération et le sens religieux qu'il doit avoir. » Le prêtre, qui vit au milieu du monde, n'est pas obligé à faire le vœu de pauvreté, mais il doit être sans attachement aux choses terrestres, les donnant volontiers aux pauvres ; il doit aussi obéir à son évêque et être comme le serviteur des fidèles, malgré les difficultés et quelquefois malgré les calomnies.

La nécessité de cette perfection apparaît surtout pour la prédication, la confession et la direction des âmes.

Pour que la prédication soit vivante et féconde, il faut que le prêtre parle de l'abondance du cœur ; saint Thomas dit même qu'elle doit « dériver de la plénitude de la contemplation », d'une foi vive, pénétrante et savoureuse au mystère du Christ, à la valeur infinie de la messe, au prix de la grâce sanctifiante et de la vie éternelle. Le prêtre doit prêcher comme un sauveur d'âmes, et il doit travailler incessamment au salut non pas seulement de quelques-unes, mais de beaucoup d'âmes. Il faut qu'il n'ait pas reçu en vain le sacerdoce.

De même pour le ministère de la confession et de la direction, il faut que le prêtre ait une âme lumineuse, ardente, qu'il ait « la faim et la soif de la justice de Dieu » ; autrement ce ministère pourrait être un danger pour lui, et, au lieu de sauver les âmes, il pourrait décliner lui-même. Si la vie ne monte pas, elle descend ; et pour qu'elle ne descende pas, il faut absolument qu'elle s'élève comme une flamme. C'est ici surtout que, dans la voie de Dieu, celui qui n'avance pas recule. Enfin au prêtre s'adressent parfois des âmes auxquelles le Seigneur demande beaucoup, et il faut qu'elles puissent trouver près de lui un vrai secours pour marcher vraiment dans la voie de la sainteté ; il ne faut pas qu'elles s'éloignent sans avoir pour ainsi dire rien reçu.

Nous sommes particulièrement frappés parce que disait à ce sujet un ami du Curé d'Ars, le vénérable P. Chevrier, prêtre de Lyon, qui fit un bien immense en cette ville. Il disait aux prêtres qu'il formait qu'ils devaient avoir toujours devant les yeux la crèche, le calvaire et le tabernacle.

La crèche, disait-il, doit leur rappeler *la pauvreté* ; le prêtre doit être pauvre dans sa demeure, son vêtement, sa nourriture, Il doit être humble d'esprit et de cœur par rapport à Dieu et aux hommes. — Plus il est ainsi pauvre, plus il glorifie Dieu et est utile au prochain. *Le prêtre est un homme dépouillé.*

Le calvaire doit lui rappeler la nécessité de *l'immolation*. Il doit mourir à son corps, à son esprit propre, à sa volonté, à sa réputation, à sa famille et au monde. Il doit s'immoler par le silence, la prière, le travail, la pénitence, la souffrance et la mort. — Plus le prêtre est mort à lui-même, plus il a en lui la vie et la donne aux autres. *Le vrai prêtre est un homme crucifié.*

Le tabernacle lui rappelle *la charité* qu'il doit avoir. Il doit donner son corps, son esprit, son temps, ses biens, sa santé, sa vie. Il doit donner aux autres la vie par sa foi, sa doctrine, ses paroles, sa prière, ses pouvoirs ses exemples. — Il faut que le prêtre soit comme du bon pain. *Le prêtre est un homme mangé.*

Ainsi parlait le vénérable P. Chevrier, qui ouvrit à Lyon pour les enfants les plus abandonnés un catéchisme où, pour être admis, il suffisait de trois conditions : « Ne rien avoir, ne rien savoir, ne rien valoir. » Or il avait en lui une telle vie surnaturelle qu'il fit de beaucoup de ces enfants de vrais chrétiens et parfois de grands chrétiens. Il obtint ainsi, avec le minimum de ressources matérielles, un rendement surnaturel vraiment exceptionnel.

Tel est l'idéal du sacerdoce que tout prêtre devrait avoir devant les yeux, en se rappelant ce que dit saint Paul : « *Omnia impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris...* Pour moi, bien volontiers, je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous. » [II Cor. XII, 15].

Rappelons-nous aussi la parole du Sauveur : « *Je vous ai donné l'exemple pour que, comme je vous ai fait, vous fassiez vous aussi vous-mêmes* » [Jo. XIII, 15].

CHAPITRE QUINZIÈME

LES TROIS ÂGES DE LA VIE SPIRITUELLE SELON LES PÈRES ET LES GRANDS SPIRITUELS

Après avoir parlé de ce qui constitue la perfection chrétienne et de l'obligation d'y tendre, soit par la voie commune, soit par la voie spéciale de la pratique effective des trois conseils évangéliques, de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, il faut traiter de la distinction des trois âges de la vie spirituelle, qu'on appelle communément l'âge des *commençants*, celui des *progressants* et celui des *parfaits*, ou encore *la voie purgative, la voie illuminative, et la voie unitive*.

Voyons d'abord comment se pose le problème des trois âges de la vie spirituelle et ensuite quelle réponse se trouve dans le témoignage des Pères et dans celui des Docteurs qui les ont suivis. [...]

*
* *

Les trois âges de la vie spirituelle et ceux de la vie corporelle

Saint Thomas a comparé les trois âges de la vie spirituelle avec ceux de la vie corporelle : l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. Il y a là une analogie qui mérite notre attention, et il importe, en particulier, d'observer la transition d'une période à l'autre.

On admet généralement que la première enfance cesse à l'éveil de la raison, vers sept ans, et qu'il y a ensuite comme une seconde enfance, qui dure jusqu'à l'époque de la puberté, vers quatorze ans.

L'adolescence va de quatorze à vingt ans.

Vient ensuite l'âge adulte, où l'on distingue la période qui précède la pleine maturité et celle qui, à partir de trente-cinq ans environ, la suit, avant le déclin de la vieillesse.

Les psychologues remarquent que la mentalité change avec les transformations de l'organisme. L'enfant suit surtout l'imagination et les impulsions de la sensibilité ; il ne discerne pas encore, n'organise pas encore rationnellement, et, même lorsque sa raison commence à s'éveiller, elle reste extrêmement dépendante des sens.

Au sortir de l'enfance, vers l'âge de quatorze ans, à l'époque de la puberté, il y a une transformation, non seulement organique, mais psychologique, intellectuelle et morale. L'adolescent ne se contente plus de suivre son imagination ; il commence à réfléchir aux choses de la vie humaine, à la nécessité de se préparer à exercer tel métier ou telle fonction. Et la période de transition, appelée *l'âge ingrat*, n'est pas sans difficulté : alors, vers quatorze ans, ou bien dans l'adolescent la personnalité morale commence à se former avec le sens de l'honneur et de la bonne réputation, ou bien il se déprave et commence à mal tourner, à moins qu'il ne devienne un arriéré, un anormal instable.

C'est ici que l'analogie devient éclairante pour la vie spirituelle : nous verrons que le commençant qui ne devient pas, comme il le faudrait, un progressant, tourne mal ou reste une âme attardée, attiédie, et comme un nain spirituel : « *Qui n'avance pas, recule* », comme l'ont dit souvent les Pères, et particulièrement saint Bernard. Refuser de devenir meilleur, c'est revenir en arrière, tandis que tendre constamment vers la perfection, c'est déjà en quelque manière la tenir.

*
* *

Suivons l'analogie. Si la crise de la puberté, à la fois physique et morale, est un moment difficile à passer, il en est de même d'une autre crise qu'on peut appeler celle de la première liberté, qui introduit l'adolescent dans l'âge adulte vers vingt ans. Le jeune homme, qui physiquement est alors tout à fait formé, doit commencer à prendre sa place dans la vie sociale. Plusieurs traversent mal cette période, abusent de la liberté qui leur est accordée, et, comme le prodigue, la confondent avec la licence.

Au contraire, l'adulte qui se développe normalement et prend la bonne voie se préoccupe des choses de la vie individuelle, familiale et sociale d'une façon supérieure à celle de l'adolescent, il se préoccupe de questions plus générales; il fonde lui-même un foyer pour devenir à son tour un éducateur, à moins qu'il n'ait reçu de Dieu une vocation plus haute.

Il y a quelque chose de semblable dans la vie spirituelle lorsque le progressant, qui est pour ainsi dire dans l'adolescence spirituelle, arrive à l'âge supérieur des parfaits, sa mentalité s'élève en se spiritualisant et se surnaturalise de plus en plus; il voit de mieux en mieux non seulement les choses de la vie individuelle, familiale et sociale, mais celles du règne de Dieu ou de la vie de l'Église dans leur rapport avec la vie de l'éternité.

*
* *

Nous voudrions particulièrement souligner ici les différences qui séparent les trois âges de la vie spirituelle et dire comment se fait la transition de l'un à l'autre.

Comme le remarque saint Thomas « il y a divers degrés de charité selon les diverses obligations (*studia*) que les progrès de la charité imposent à l'homme. — Le premier devoir qui lui incombe est *d'éviter le péché* et résister aux attraites de la concupiscence qui nous appellent en sens contraire de la charité: c'est le devoir des *commençants*, en qui la charité doit être nourrie et entretenue, de peur qu'elle ne se perde. Un second devoir survient: l'homme doit principalement *veiller à croître dans le bien*, et ceci convient aux *progressants*, qui travaillent surtout à obtenir que la charité se fortifie en eux par accroissement. — Le troisième devoir de l'homme est *de s'appliquer principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui*: c'est ce qui convient aux *parfaits*, qui *désirent partir et être avec le Christ* » [Phil. 1, 23].

Telles sont les trois étapes de la marche vers la sainteté.

Mais, ce qu'il importe d'ajouter, et ce qui a été admirablement noté par saint Jean de la Croix, c'est la transition d'un âge spirituel à l'autre, transition analogue à celle qui existe dans l'ordre de la vie corporelle.

Comme il y a, pour passer de l'enfance à l'adolescence, la crise de la puberté, il y a une *crise* semblable pour passer de la vie purgative des commençants à la vie illuminative des progressants. Cette crise a été décrite par plusieurs grands spirituels, notamment par Tauler, surtout par saint Jean de la Croix, sous le nom de *purification passive des sens*, par le P. Lallemand, s. J., sous le nom de « seconde conversion ». De fait, cette crise rappelle la seconde conversion de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion.

Ici le commençant généreux qui court risque de s'attarder en bien des défauts inconscients, en particulier de s'arrêter aux consolations sensibles dans la piété, en est privé pour être introduit dans une *voie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens*, et où il trouve dans l'aridité un commencement de contemplation que le Saint-Esprit lui accorde pour le faire avancer.

C'est ce que dit saint Jean de la Croix: « La nuit ou purification passive des sens donne à l'âme sa pureté en la dépouillant selon sa partie sensitive et en accommodant le sens à l'esprit... Elle est *commune*; elle se produit chez le grand nombre des commençants. » Ils commencent à bien comprendre

qu'il faut être vraiment pauvre en esprit, vraiment humble pour grandir dans la charité ; il faut renoncer à toutes les niaiseries plus ou moins grossières ou subtiles de la vanité et de l'orgueil et de la sensualité spirituelle.

Puis le saint Docteur ajoute : « Quand cette demeure de la sensualité se trouve ainsi pacifiée, que les passions sont mortifiées, les convoitises éteintes et les appétits calmés et endormis sous l'influence de la Nuit purificatrice (des sens), l'âme peut s'échapper pour s'engager dans la voie de l'esprit. Elle commence à compter parmi les *Progressants* ou *Avancés*, et se trouve dans la voie qu'on nomme aussi *illuminative*. C'est là que Dieu, selon sa volonté, nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse* sans qu'elle y participe par discours, aide active ou coopération propre (du moins assez généralement dans l'oraison). Tel est l'effet de la nuit ou purification passive des sens. »

Les mots que nous venons de souligner dans ce texte sont très significatifs et ils reproduisent exactement l'original espagnol. Il faut noter que saint Jean de la Croix, à l'exemple de saint Augustin, de Cassien, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de Tauler, etc., parle de *la vie illuminative au sens plein et fort*, et non pas d'une vie illuminative en quelque sorte amoindrie, telle qu'elle se trouve chez ceux qui n'ont profité qu'à demi de la purification passive des sens, comme il le note.

*
* *

Enfin, plus loin, en parlant des âmes avancées, saint Jean de la Croix traite des imperfections propres aux *avancés* ou *progressants* : il y a encore en eux, dit-il, de la rudesse naturelle, un besoin d'épanchement au dehors, de la présomption, de l'orgueil subtil et secret. Cela montre la nécessité de la *purification passive de l'esprit* pour entrer dans la *voie unitive parfaite*, celle de ceux qui, comme l'a dit saint Thomas « veillent surtout à adhérer à Dieu, à jouir de Lui et désirent partir pour être avec le Christ ».

Cette épreuve de la purification passive de l'esprit est une *crise* analogue à celle qui arrive dans l'ordre naturel, lorsque l'adolescent devient un adulte et fait usage, parfois à ses dépens, de sa première liberté. Il y a ici, dans l'ordre spirituel, comme une troisième conversion, ou mieux une *transformation de l'âme* qui rappelle ce que fut *la Pentecôte* pour les Apôtres, lorsque, après avoir été privés de la présence de Notre-Seigneur, remonté aux cieux, ils furent éclairés et fortifiés par le Saint-Esprit, qui les prépara ainsi aux dures persécutions qu'ils allaient subir et qui fit d'eux des ministres parfaits du Sauveur.

Saint Jean de la Croix, sans doute, décrit le progrès spirituel tel qu'il apparaît surtout chez les contemplatifs et chez les plus généreux d'entre eux pour arriver le plus directement possible à l'union à Dieu. Il montre ainsi dans toute leur élévation quelles sont *les lois supérieures* de la vie de la grâce. Mais ces lois s'appliquent aussi d'une façon atténuée chez bien d'autres âmes qui n'arrivent pas à une si haute perfection, mais qui pourtant avancent généreusement sans revenir en arrière. Si on lit attentivement la vie intérieure des serviteurs de Dieu, on voit dans leurs peines intérieures et leurs progrès cette purification profonde des sens et de l'esprit, pour que toutes leurs facultés soient à la fin pleinement *soumises* à Dieu présent en eux dans le fond de l'âme.

C'est saint Jean de la Croix qui a le mieux noté *ces deux crises de transition d'un âge à l'autre*, et il les a justement appelées la *purification passive des sens* et celle de *l'esprit*. On voit qu'elles répondent bien à la nature de l'âme humaine (à ses deux parties sensible et spirituelle) ; elles répondent aussi à la nature de la semence divine, à la grâce sanctifiante, germe de la vie éternelle, qui doit de plus en plus vivifier nos facultés inférieures et supérieures, et inspirer tous nos actes, jusqu'à ce que *le*

fond de l'âme soit purifié de tout égoïsme, de tout amour-propre plus ou moins conscient et soit véritablement tout à Dieu.

[...]

Pour résumer ce que nous venons de dire, nous donnerons un tableau qui coïncide à peu près avec celui auquel s'arrêtent plusieurs auteurs que nous venons de citer.

CHEZ LES COMMENÇANTS on remarque, avec le *premier degré de la charité*, les *vertus initiales* ou le premier degré de la douceur, de la patience, de la chasteté, de l'humilité. *La mortification* intérieure et extérieure leur fait éviter de plus en plus les péchés véniels délibérés, ou les porte à se relever tout de suite du péché mortel s'ils viennent à y tomber. Il y a chez eux, comme prière, *la prière vocale, la méditation discursive*, qui tend à se transformer en oraison affective simplifiée. En eux commencent à apparaître les *dons du Saint-Esprit*, mais ils sont encore *plutôt latents*. Il y a de temps en temps des inspirations spéciales du Saint-Esprit, mais peu d'aptitude encore à en profiter. La docilité au Saint-Esprit reste faible; l'âme a surtout conscience de son activité et doit reconnaître souvent son indigence.

Elle fait l'expérience de sa pauvreté dans la *crise d'aridité sensible* de la *purification passive des sens*, purification douloureuse plus ou moins bien supportée, qui marque la transition à la voie illuminative non amoindrie et vraiment digne de ce nom.

CHEZ LES PROGRESSANTS, avec le deuxième degré de la charité, apparaissent les *vertus solides* et non plus seulement les vertus initiales, en particulier la douceur et la patience, une humilité plus vraie, qui porte à la bienveillance sur le prochain, et l'esprit des trois conseils de pauvreté, chasteté, obéissance filiale à Dieu reconnu présent dans les supérieurs qui nous sont donnés.

Avec ces vertus solides, les *dons du Saint-Esprit commencent à se manifester*, surtout les trois dons moins élevés de crainte, de science, de piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.

Alors, si le progressant est vraiment généreux, *commence*, d'ordinaire, *l'oraison infuse* par des actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement; puis, peu à peu, viennent, si l'âme est fidèle, les oraisons de recueillement surnaturel, de quiétude (aride ou consolée), où l'on voit une influence manifeste du don de piété, qui nous fait crier: «*Abba, Pater*», comme le dit saint Paul. Ici vraiment la conversation intime avec nous-mêmes devient une conversation avec Dieu.

L'âme alors, si elle est généreuse, voit en elle des défauts d'orgueil subtil, de manque de bienveillance pour le prochain, de dureté parfois, de manque de zèle pour le salut de tant d'âmes qui se perdent; défauts qui ne lui apparaissaient pas d'abord et qui demandent une purification passive nouvelle, celle de l'esprit.

CHEZ LES PARFAITS, avec le troisième degré de la charité, on constate, malgré certaines imperfections pour ainsi dire involontaires, les *vertus éminentes* et même héroïques: une grande douceur, une patience à peu près inaltérable, une profonde humilité qui ne craint pas le mépris, et qui aime même les humiliations, un grand esprit de foi qui porte à voir toutes choses d'en-haut, une grande confiance en Dieu, la magnanimité qui fait tendre vers de grandes choses, malgré les obstacles et les échecs, un parfait abandon à la volonté de Dieu.

Les dons d'intelligence et de sagesse se manifestent alors *plus notablement* et d'une façon *fréquente*. L'âme est comme *dominée* par le Saint-Esprit, qui lui inspire aussi une pratique plus parfaite des vertus.

Alors, d'ordinaire, il y a l'oraison infuse d'union sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse. Le fond de l'âme est enfin purifié et les facultés inférieures et supérieures pleinement soumises à Dieu intimement présent dans le sanctuaire intérieur. C'est vraiment alors, dans la pénombre de la foi, la vie éternelle commencée ou le prélude normal de la béatitude qui ne doit pas finir.

On peut exprimer ce progrès spirituel par le résumé suivant, qu'il convient de lire de bas en haut, pour mieux voir que les purifications passives des sens et de l'esprit se trouvent à l'entrée des voies illuminative et unitive.

DEGRÉ DE LA CHARITÉ	VERTUS	DONS	PURIFICATIONS	OORAISONS	DEMEURES DE SAINTE THÉRÈSE
<p>PARFAITS</p> <p><i>voie unitive</i> <i>voie mystique</i></p>	<p><i>Vertus éminentes et héroïques,</i> troisième degré de la charité, parfaite humilité, grand esprit de foi, abandon, patience à peu près inaltérable.</p>	<p><i>Les dons supérieurs se manifestent plus notablement et d'une façon fréquente. L'âme est comme dominée par le Saint-Esprit.</i> Grande passivité à son égard, qui n'exclut pas l'activité des vertus.</p>	<p><i>Purification passive de l'esprit</i> sous l'influence surtout du don d'intelligence. (Épreuves concomitantes où se manifestent les dons de force et de conseil.) Entrée dans la voie unitive parfaite.</p>	<p><i>Oraisons infuses</i> d'union simple, d'union complète (parfois extatique), d'union transformante sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse. (Faveurs concomitantes).</p>	<p>cinquième, sixième et septième.</p>
<p>PROGRESSANTS</p> <p><i>voie illuminative,</i> <i>seuil de la voie mystique</i></p>	<p><i>Vertus solides,</i> deuxième degré de la charité, obéissance, humilité profonde, esprit des conseils.</p>	<p><i>Les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester,</i> surtout les trois dons moins élevés de crainte, science, piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.</p>	<p><i>Purification passive des sens,</i> sous l'influence surtout des dons de crainte et de science (épreuves concomitantes) : entrée dans la voie illuminative.</p>	<p><i>Oraison infuse initiale,</i> actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement ; puis oraisons de recueillement surnaturel et de quiétude aride ou consolée. Don de piété.</p>	<p>troisième et quatrième.</p>
<p>COMMENÇANTS</p> <p><i>voie purgative,</i> <i>voie ascétique</i></p>	<p><i>Vertus initiales,</i> premier degré de la charité, tempérance, chasteté, patience, premiers degrés de l'humilité.</p>	<p><i>Dons du Saint-Esprit</i> plutôt latents, inspirations à de rares intervalles, peu d'aptitude encore à en profiter. L'âme surtout à conscience de son activité.</p>	<p><i>Purification active</i> des sens et de l'esprit, ou mortification extérieure et intérieure.</p>	<p><i>Oraison acquise</i> : prière vocale, oraison discursive, oraison affective qui se simplifie de plus en plus, dite oraison de recueillement actif.</p>	<p>Première et deuxième s</p>

CHAPITRE SEIZIÈME

LA LECTURE SPIRITUELLE

Parmi les grands moyens de sanctification offerts à tous, il faut compter la lecture spirituelle, celle surtout de la sainte Écriture, celle des ouvrages des maîtres de la vie intérieure et celle de la vie des saints. C'est ce dont nous parlerons en ce chapitre, en notant quelles sont les dispositions nécessaires pour profiter de cette lecture.

*
* *

L'Écriture sainte et la vie de l'âme

Tandis que l'erreur, l'hérésie, l'immoralité proviennent souvent de l'influence des livres mauvais, comme le dit saint Ambroise, « la lecture des saintes Lettres est la vie de l'âme ; le Seigneur le déclare lui-même quand il dit : *Les paroles que je vous ai adressées sont esprit et vie* [Jo. VI, 63] ».

C'est cette lecture qui prépara saint Augustin à revenir à Dieu lorsqu'il entendit les paroles : *Tolle et lege* ; un passage des Épîtres de saint Paul [Rom. XIII, 13] lui donna la lumière décisive qui l'arracha au péché et le porta à se convertir.

Saint Jérôme, dans une lettre à Eustochium, raconte comment il fut conduit par une très grande grâce à la lecture assidue de l'Écriture. C'était à l'époque où il commençait à mener la vie monastique près d'Antioche ; l'élégance des auteurs profanes lui plaisait encore beaucoup, il lisait de préférence les œuvres de Cicéron, de Virgile, de Plaute. Il reçut alors cette grâce : pendant son sommeil, il se vit comme transporté au tribunal de Dieu, qui lui demanda sévèrement qui il était. « Je suis chrétien », répondit-il. « Tu mens, lui dit le souverain Juge, tu es cicéronien ; car là où est ton trésor, là est ton cœur. » Et l'ordre fut donné de le flageller. « Je sentis bien à mon réveil, écrit saint Jérôme, que cela était plus qu'un songe, c'était une réalité, puisque je portais sur les épaules les marques des coups de fouets que j'avais reçus. Depuis ce temps-là j'ai lu les saintes Écritures avec plus d'ardeur que je ne lisais auparavant les livres profanes. » — On comprend dès lors pourquoi, dans une autre lettre à Eustochium, il lui dit : « Que le sommeil ne vous surprenne qu'en lisant, et ne vous endormez que sur l'Écriture sainte. »

Dans quel livre, en effet, peut-on mieux puiser la vie que dans l'Écriture, dont Dieu est l'auteur ? Surtout *l'Évangile*, les paroles du Sauveur, les faits de sa vie cachée, de sa vie apostolique, de sa vie douloureuse, doivent être l'enseignement vivant auquel il faut toujours revenir. Jésus sait rendre les choses les plus hautes, les plus divines, accessibles à tous, par la simplicité avec laquelle il parle. Et sa parole ne reste pas abstraite et théorique, elle porte immédiatement à la véritable humilité, à l'amour de Dieu et du prochain. On sent à chaque mot qu'il ne cherche que la gloire de Celui qui l'a envoyé et le bien des âmes. Il faut toujours revenir au Sermon sur la montagne en saint Matthieu [V-VII] et aux discours après la Cène en saint Jean [XII-XVIII].

Si nous lisons dans les dispositions voulues, avec humilité foi et amour, ces paroles divines, qui sont esprit et vie, elles contiennent pour nous une grâce spéciale qui nous porte chaque jour davantage à l'imitation des vertus du Sauveur, de sa douceur, de sa patience, de son amour héroïque sur la croix. Voilà bien, avec l'Eucharistie, la vraie nourriture des saints : la parole de Dieu, transmise par son Fils unique, le Verbe fait chair. Sous l'écorce de la lettre, il y a là la pensée vivante de Dieu, que les dons d'intelligence et de sagesse, si nous sommes dociles, nous feront de mieux en mieux pénétrer et goûter.

Après l'Évangile, rien de plus nourrissant que le premier commentaire qui en a été écrit sous l'inspiration divine : les *Actes des Apôtres* et les *Épîtres*. Ce sont les enseignements du Sauveur vécus

par ses premiers disciples chargés de nous former, enseignements expliqués et adaptés aux besoins des fidèles. C'est, dans les Actes, la vie héroïque de l'Église naissante, sa diffusion au milieu des plus grandes difficultés, leçon de confiance, de vaillance, de fidélité et d'abandon.

Où trouver des pages plus profondes et plus vivantes que dans les Épîtres, sur la personne et l'œuvre du Christ [Col. 1], sur la splendeur de la vie de l'Église et l'immensité de l'amour du Sauveur pour elle [Eph. 1-III], sur la justification par la foi au Christ [Rom. 1-XI], sur le sacerdoce éternel de Jésus [Heb. 1-IX] ?

Et si l'on pense à la partie morale des Épîtres, où lire des exhortations plus pressantes à la charité, aux devoirs d'état, à la persévérance, à la patience héroïque, à la sainteté, et des règles de conduite plus sûres à l'égard de tous, supérieurs, égaux, inférieurs, à l'égard des faibles, des coupables, des faux docteurs ? Où sont plus vivement exprimés les devoirs de tous les chrétiens à l'égard de l'Église ? [I Pet. IV-V]

Il est aussi des parties de l'Ancien Testament que tout chrétien doit connaître, en particulier *les Psaumes*, qui restent la prière de l'Église dans l'Office divin : prière d'adoration réparatrice pour le pécheur contrit et humilié, de supplication ardente et d'action de grâces. Les âmes intérieures doivent lire aussi les pages les plus belles des *Prophètes*, que la liturgie de l'Avent et du Carême remet sous nos yeux, et, dans *les livres sapientiaux* les exhortations de la Sagesse créée à la pratique des principaux devoirs envers Dieu et le prochain.

En relisant sans cesse avec respect et avec amour l'Écriture, surtout l'Évangile, on y trouvera toujours de nouvelles lumières et une nouvelle force. Dieu a mis dans sa parole une vertu inépuisable, et lorsque, à la fin de la vie, après avoir beaucoup lu, on est fatigué de presque tous les livres, c'est à l'Évangile qu'on revient, comme au véritable prélude de la lumière qui éclaire les âmes dans l'éternelle vie.

*
* *

Les œuvres spirituelles des saints

Après la lecture de l'Écriture, celle des écrits spirituels des saints éclairent beaucoup l'âme et la réchauffent, parce que bien qu'ils n'aient pas été composés sous l'inspiration infaillible, ils l'ont été avec les lumières et l'onction du Saint-Esprit.

Il n'est pas permis d'ignorer les principales œuvres spirituelles de saint Augustin, de saint Jérôme, de Cassien, de saint Léon, de saint Benoît, de saint Grégoire le Grand, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et de Denys, de saint Maxime le Confesseur, de saint Anselme et de saint Bernard.

Il est grandement utile aussi de connaître ce qui touche le plus la vie intérieure dans les écrits de Richard de Saint-Victor, d'Hugues de Saint-Cher, de saint Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure.

On revient toujours avec profit au *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, aux ouvrages de Tauler, du bienheureux Henri Suze, de la bienheureuse Angèle de Foligno, du bienheureux Jean Ruysbroeck, de Thomas à Kempis, l'auteur probable de l'*Imitation*.

Parmi les auteurs spirituels modernes, il convient de lire Louis de Blois, le franciscain François d'Osuna, dont le livre servit de guide à sainte Thérèse, saint Ignace de Loyola, les œuvres de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, de saint Jean Eudes.

On doit conseiller enfin les écrits spirituels de Bossuet, ceux des dominicains Louis de Grenade, Chardon, Piny, Massoulié, ceux des jésuites L. Dupont, Lallemant, Surin, de Caussade,

Grou, les ouvrages des écrivains de l'école française du xvii^e siècle, de Bérulle, de Condren, du P. Bourgoing, de saint Vincent de Paul, de M. Olier, du vénérable Boudon, ceux de saint Louis-Marie Grignon de Montfort, de saint Alphonse de Liguori.

Nous ne parlons pas des auteurs plus récents dont les principaux sont connus de tous.

*
* *

Les Vies de saints

À la lecture des livres de doctrine spirituelle, il faut joindre celle des Vies de saints, qui contiennent des exemples entraînants, toujours admirables, souvent imitables. C'est ce qu'ont fait dans des circonstances souvent très difficiles des hommes et des femmes qui avaient la même nature que nous, qui ont eu au début leurs faiblesses et leurs défauts, mais en qui la grâce et la charité ont de plus en plus dominé la nature, en la guérissant, l'élevant, la vivifiant. C'est en eux surtout qu'on voit le vrai sens et la portée du principe : « La grâce ne détruit pas la nature [en ce qu'elle a de bon], mais la perfectionne. » En eux, surtout au terme des voies purgative et illuminative, on voit ce qu'est dans la vie d'union la véritable harmonie de la nature et de la grâce, prélude normal de l'éternelle béatitude.

En ces Vies, il faut surtout chercher ce qu'il y a d'imitable, et dans ce qu'il y a d'extraordinaire, il faut voir *un signe divin* qui nous est donné pour nous tirer de notre somnolence et nous faire voir *ce qu'il y a de plus profond et de plus haut dans une vie chrétienne ordinaire*, lorsque l'âme est vraiment docile au Saint-Esprit. Les douleurs des stigmatisés nous rappellent ainsi ce que doit être pour nous la Passion du Sauveur et comment nous devrions dire un peu mieux chaque jour, à la fin des stations du Chemin de Croix : « *Sancta Mater, istud agas, Crucifixi fige plagas cordi meo valide*. Sainte Mère de Dieu, imprimez fortement en mon cœur les plaies de votre Fils crucifié. » — La grâce extraordinaire qui a permis à plusieurs saints, comme à sainte Catherine de Sienne, de boire à longs traits à la plaie du Cœur de Jésus doit nous rappeler ce que devrait être pour nous la communion fervente, et comment chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, en notre ascension vers Dieu.

Les exemples des saints, leur humilité, leur patience, leur confiance, leur charité débordante, ont plus d'efficacité pour nous faire pratiquer la vertu qu'une doctrine abstraite. « *Universalia non movent.* » Il importe de lire surtout les Vies de saints écrites par des saints, comme celle de saint François d'Assise écrite par saint Bonaventure, celle de sainte Catherine de Sienne écrite par le bienheureux Raymond de Capoue, son directeur ; celle de sainte Thérèse par elle-même.

*
* *

Dispositions pour profiter de ces lectures

Une prière bien faite au début nous obtiendra la grâce actuelle pour lire l'Écriture sainte ou les livres spirituels avec *esprit de foi*, en évitant toute curiosité inutile, la vanité intellectuelle, la tendance à critiquer ce qu'on lit plutôt qu'à en profiter. L'esprit de foi nous fait rechercher Dieu lui-même dans les ouvrages spirituels.

Il faut aussi, avec un *désir sincère et vif de la perfection*, nous *appliquer à nous-mêmes* ce que nous lisons, au lieu de nous contenter d'en avoir une connaissance théorique. Alors, même en lisant ce qui concerne « les petites vertus », comme dit saint François de Sales, on recueille un très grand profit, car toutes les vertus sont connexes avec la plus haute de toutes, la charité. Il est bon aussi pour des âmes avancées de relire quelquefois ce qui convient aux commençants ; elles le verront sous une lumière supérieure et seront étonnées de tout ce qui s'y trouve virtuellement contenu,

comme dans les premières lignes d'un petit catéchisme sur le motif pour lequel nous avons été créés et mis au monde : « Pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et obtenir ainsi la vie éternelle. »

De même il est bon que les commençants, sans vouloir brûler les étapes et aller plus vite que la grâce, entrevoient toute l'élévation de la perfection chrétienne. Car *la fin* à atteindre, qui est dernière dans l'ordre d'exécution *est première dans l'ordre d'intention* ou de désir. Il faut dès le début vouloir atteindre la sainteté, car tous nous sommes appelés à cette sainteté, qui nous permettrait d'entrer au ciel si tôt après notre mort ; nul, en effet, ne fera du purgatoire que pour des fautes qu'il aurait pu éviter.

Si commençants et avancés ont vraiment le vif désir de se sanctifier, ils trouveront dans la Sainte Écriture et les ouvrages spirituels des saints ce qui leur convient ; ils entendront, en lisant, l'enseignement du Maître intérieur. Pour cela, il faut *lire lentement*, et non pas dévorer des livres ; il faut se pénétrer de ce qu'on lit. Et alors la lecture spirituelle se transforme peu à peu en oraison, en conversation intime avec l'Hôte intérieur.

Saint Benoît (*Règle*, c. 48) dit que la *lectio* ainsi faite est le premier degré de la série ascendante « *Lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio.* » Saint Thomas, qui reçut sa première formation des Bénédictins, a conservé cette gradation qui s'achève dans la contemplation : *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* (II^a II^æ q. 180, a. 3).

Il convient aussi de *relire* à quelques années de distance les très bons livres qui nous ont fait déjà beaucoup de bien. La vie est courte : il faudrait se contenter de lire et de relire ce qui porte vraiment la marque de Dieu, et de ne pas perdre son temps à la lecture de choses sans vie et sans valeur. Saint Thomas d'Aquin ne se lassait pas de relire les conférences de Cassien. Combien d'âmes ont grandement gagné à relire souvent *l'Imitation* ! Mieux vaut se pénétrer profondément d'un seul livre comme celui-là que de lire superficiellement tous les auteurs spirituels.

Il faut de plus, comme le dit saint Bernard, lire avec piété, *en cherchant non pas seulement à connaître les choses divines, mais à les goûter*. Il est dit en saint Matthieu [xxiv, 15] : « *Que celui qui lit, comprenne* », et demande à Dieu la lumière pour bien entendre. Les disciples d'Emmaüs n'avaient pas entendu le sens des prophéties jusqu'à ce que Notre-Seigneur leur ouvrît l'esprit. C'est pourquoi saint Bernard nous dit : « *Oratio lectionem interrumpat*, qu'on suspende la lecture pour prier » ; alors vraiment cette lecture sera une nourriture spirituelle et disposera à l'oraison.

Enfin, *il faut commencer sans tarder à mettre en pratique ce qu'on lit*. Notre-Seigneur dit à la fin du Sermon sur la montagne [Matth. vii, 24] : « Tout homme qui entend ces paroles et les met en pratique ressemble à l'homme sage qui a bâti sa maison *sur le roc*... Celui qui les entend sans les mettre en pratique ressemble à l'insensé qui bâtit sa maison *sur le sable*. » « Ce ne sont pas, dit aussi saint Paul, ceux qui écoutent la loi divine qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la pratiquent. Alors la lecture porte des fruits. On lit dans la parabole du semeur : « Une partie de la semence tomba dans la bonne terre, et, ayant levé, *elle donna du fruit au centuple*... Cela représente ceux qui, ayant entendu la parole de Dieu avec un cœur bon et excellent, la gardent et portent du fruit par la constance. » Selon cette parabole, telle lecture spirituelle peut produire trente pour un, une autre soixante pour un, une autre cent pour un. Telle fut, par exemple, la lecture que fit Augustin lorsqu'il entendit les paroles : *Tolle, lege* ; il ouvrit les Épîtres de saint Paul, qui se trouvaient sur une table, et il y lut ces mots [Rom. xiii, 13] : « Ne vous laissez point aller aux excès de table et du vin, à la luxure et à l'impudicité, aux querelles et aux jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ. » Dès lors, son cœur fut changé, il se retira quelque temps dans la solitude et se fit inscrire pour le baptême. Ce fut véritablement le centuple, dont ensuite des milliers d'âmes ont vécu.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

LA DIRECTION SPIRITUELLE

Parmi les moyens extérieurs de sanctification il faut compter la direction spirituelle. Nous parlerons ici de sa nécessité en général et pour les différents âges de la vie spirituelle; nous rappellerons ensuite quelles doivent être les qualités du directeur et quels sont les devoirs du dirigé.

*
* *

La nécessité de la direction en général

Sans être un moyen absolument nécessaire à la sanctification des âmes, la direction est pour elles le moyen normal de l'avancement spirituel. En constituant l'Église, Notre-Seigneur a voulu que les fidèles fussent sanctifiés par la soumission au pape et aux évêques pour le for externe, et pour le for interne aux confesseurs qui indiquent les moyens pour ne pas retomber dans le péché et pour progresser dans la vertu.

Le pape Léon XIII, à la suite de Cassien et de saint François de Sales, rappelle à ce sujet que saint Paul lui-même reçut un guide du Seigneur. Lorsqu'il se convertit, Jésus, au lieu de lui révéler immédiatement ses desseins, l'envoya à Ananie à Damas pour apprendre de sa bouche *ce qu'il devait faire* [Act. x, 6].

Saint Basile dit : « Mettez tous vos soins et apportez la plus grande circonspection pour trouver un homme qui puisse vous servir de guide très sûr dans le travail que vous voulez entreprendre d'une vie sainte ; choisissez-le tel qu'il sache montrer aux âmes de bonne volonté le droit chemin vers Dieu ». Il dit ailleurs : « C'est un grand orgueil de croire qu'on n'a pas besoin de conseils. »

Saint Jérôme écrit à Rustique : « Ne soyez pas à vous-même votre maître et ne vous engagez pas sans guide dans une voie toute nouvelle pour vous ; autrement vous vous égareriez bien vite. » — Saint Augustin dit aussi : « Comme un aveugle ne peut suivre la bonne voie sans un conducteur, personne ne peut marcher sans guide. » Nul n'est bon juge en sa propre cause par suite de l'orgueil secret qui peut nous faire dévier du droit chemin.

Cassien, dans ses conférences, dit que celui qui s'appuie sur son propre jugement n'arrivera jamais à la perfection et ne pourra éviter les pièges du démon. Il conclut que le meilleur moyen de triompher des tentations les plus dangereuses, c'est de les manifester à un sage conseiller, qui ait grâce d'état pour nous éclairer. Et de fait il suffit souvent de les manifester à qui de droit pour qu'elles disparaissent.

Saint Bernard dit de même que les novices dans la vie religieuse doivent être conduits par un père nourricier qui les instruit, les dirige, les console et les encourage. Il dit même dans une de ses lettres : « Celui qui se constitue son propre directeur se fait le disciple d'un sot. » Et il ajoute : « Pour moi, je déclare qu'il m'est plus facile et plus sûr de commander à beaucoup d'autres que de me conduire seul. » Notre amour-propre nous égare moins, en effet, pour la conduite des autres que pour celle de nous-même, et si nous savions bien nous appliquer à nous-même ce que nous disons aux autres, nous avancerions beaucoup plus.

Au XIV^e siècle, saint Vincent Ferrier, dans son traité *De vita spirituali* parle de même : « Notre-Seigneur, dit-il, sans lequel nous ne pouvons rien, n'accordera jamais sa grâce à celui qui, ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce puissant moyen de sanctification, croyant qu'il se suffit à lui-même et qu'il peut par ses propres forces chercher et

trouver les choses utiles au salut... Celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserves et en tout parviendra au but bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle... Tous ceux, en général, qui sont parvenus à la perfection, ont marché par ce chemin de l'obéissance, à moins que, par un privilège et une grâce singulière, Dieu n'ait instruit par lui-même quelques âmes n'ayant personne pour les diriger. »

C'est le même enseignement que nous trouvons chez sainte Thérèse, chez saint Jean de la Croix, chez saint François de Sales.

Ce dernier note que nous ne pouvons être un juge impartial en notre propre cause, par suite d'une complaisance « si secrète et imperceptible que si on n'a bonne vue on ne la peut découvrir, et ceux mêmes qui en sont atteints ne la connaissent pas si on ne la leur montre ». De même celui qui se trouve depuis longtemps dans une chambre fermée ne s'aperçoit pas que, par suite de la respiration, l'air est vicié, tandis que celui qui arrive du dehors s'en aperçoit tout de suite.

Nous comprenons fort bien que pour l'ascension d'une montagne il faut un guide, il n'est pas moins nécessaire pour l'ascension spirituelle du sommet de la perfection, d'autant qu'il faut ici éviter les pièges de celui qui veut nous empêcher de monter.

Saint Alphonse, dans son excellent livre *Praxis confessarii*, indique l'objet principal de la direction : la mortification, la manière de recevoir les sacrements, l'oraison, la pratique des vertus, la sanctification des actions ordinaires.

Tous ces témoignages montrent bien la nécessité de la direction en général. On s'en rend mieux compte en considérant les trois âges de la vie intérieure ou les besoins spirituels des commençants, des progressants et des avancés.

*
* *

La direction des commençants

Une sage, ferme et paternelle direction est particulièrement nécessaire aux commençants pour les former ; c'est ce sur quoi veillent, dans les ordres religieux, les maîtres et maîtresses des novices.

Ensuite sa nécessité se fait moins sentir, sauf aux périodes difficiles où quelque changement se produit ou encore lorsqu'il faut prendre quelque décision importante.

Les débutants doivent être évidemment prémunis contre les rechutes, et aussi contre deux défauts contraires. Les uns, recevant des consolations sensibles dans la prière, les confondent avec des grâces d'ordre plus élevé, et par présomption voudraient *brûler les étapes* et arriver sans tarder à la vie d'union sans passer par les degrés indispensables. Il faut leur rappeler la nécessité de l'humilité et leur dire que la marche vers la perfection est le travail de toute la vie. On ne peut pas voler avant d'avoir des ailes, et l'on ne commence pas la construction d'une église par les flèches, mais par les fondements. Si la fin entrevue à obtenir est première dans l'ordre de l'intention ou du désir, elle n'est de fait obtenue qu'en dernier lieu, et il ne faut pas négliger les moyens les plus modestes, indispensables pour y parvenir.

D'autres commençants mettent un *secret orgueil dans l'austérité*, comme les jansénistes, et se livrent avec *excès* aux mortifications extérieures, au point de compromettre leur santé ; ensuite, voulant se soigner, ils tombent dans le relâchement et passent d'un extrême à l'autre. Ils ont besoin d'apprendre la mesure de la discrétion chrétienne et qu'il ne suffit pas d'avoir au-dessus d'une vive sensibilité les trois vertus théologiques, qu'il faut aussi entre ces deux domaines les vertus morales de prudence, de justice, de force et de modération, pour que peu à peu la sensibilité se

discipline, et pour qu'on ne confonde pas ses élans superficiels et passagers avec les hautes aspirations de la foi vive, de l'espérance et de la charité.

La direction est particulièrement nécessaire en cette *période de sécheresse prolongée*, où la méditation devient difficile, où s'élèvent aussi des tentations assez vives contre la chasteté et la patience, avec parfois des contradictions au dehors. Selon saint Jean de la Croix, cette épreuve marque le passage de la voie purgative des commençants à la voie illuminative des progressants, à condition pourtant qu'on trouve en elle trois signes qu'un bon directeur peut discerner. Ces trois signes, dont nous parlerons plus loin, sont les suivants: 1°/ si l'on ne trouve ni goût ni consolations dans les choses divines, ni dans les choses créées; 2°/ si l'on garde pourtant d'ordinaire le souvenir de Dieu, avec un vif désir de la perfection et la crainte de ne pas servir Dieu; 3°/ si l'on ne parvient pas à méditer d'une façon raisonnée et si l'on se sent porté au simple regard vers Dieu.

Il convient alors en cette crise, qui doit être comme une seconde conversion, de bien écouter un bon directeur pour traverser cette période difficile généreusement et ne pas devenir une âme attardée. Nous reviendrons longuement sur ce sujet un peu plus loin.

*
* *

La direction des progressants et des avancés

La nécessité d'un guide pour certaines périodes de la vie des avancés confirme ce que nous venons de dire de sa nécessité, pour les commençants. Il n'est pas inutile d'exprimer ici dès maintenant cette confirmation.

Pour les progressants, la direction peut se faire d'habitude plus rapidement; le dirigé connaissant davantage la vie spirituelle peut souvent expliquer d'un mot ce sur quoi il a besoin de conseil. Le directeur devient alors le témoin de la vie de l'âme et de sa marche en avant; il doit être l'instrument du Saint-Esprit pour s'assurer que l'âme est docile à ses inspirations; et pour cela il doit chercher à bien connaître l'action du Maître intérieur en telle et telle âme, pour discerner en chacune, autant que possible, le noir et le blanc, le défaut dominant à combattre et l'attrait spécial de grâce qu'il faut suivre.

Il convient de recourir à lui surtout à l'occasion de la retraite annuelle, pour lui parler de ce qui fait le fond de la vie de l'âme avec une entière franchise, pour s'assurer qu'on ne tombe pas dans les défauts des avancés, orgueil caché et présomption qui peuvent devenir la source de grandes illusions.

Pour le progressant, il y a aussi des périodes difficiles dans lesquelles il a particulièrement besoin d'un bon guide, surtout lorsqu'il a à traverser *les épreuves qui marquent l'entrée de la voie unitive*, et que saint Jean de la Croix appelle la purification passive de l'esprit.

Celle-ci se présente sous des formes diverses, plus ou moins accentuées, et généralement c'est une privation prolongée de consolations non seulement sensibles, mais spirituelles. Il se produit alors assez souvent de fortes tentations contre la foi, contre l'espérance, et aussi contre la charité fraternelle ou même contre l'amour de Dieu. Il est clair que si l'on a à traverser cette période très difficile, pour ne pas à ce moment reculer, mais aller de l'avant, il convient grandement d'avoir le secours d'un bon directeur. Et celui qui peut ici diriger les autres ne saurait se conduire lui-même, car il n'y a plus «ici de chemin tracé d'avance», dit saint Jean de la Croix, il faut suivre l'inspiration du Saint-Esprit et ne pas la confondre avec celle qui pourrait lui ressembler. Ici les âmes d'oraison ont plus particulièrement besoin d'un directeur éclairé et expérimenté. Sainte Thérèse éprouvait le besoin d'ouvrir complètement son âme à des hommes de doctrine, versés

dans les choses de la vie intérieure, pour s'assurer de sa docilité au Saint-Esprit. Les parfaits eux-mêmes éprouvent le besoin de ce secours pour trouver *l'harmonie entre la passivité* sous l'action divine *et l'activité* que le Seigneur leur demande pour bien pratiquer la maxime : « fidélité et abandon ». Ils sentent le besoin d'une direction pour garder vif en leur cœur, avec une profonde humilité, l'amour de la Croix.

Nous ne parlons ici qu'en passant et par allusion de la direction des avancés pour dire que si elle est nécessaire pour eux, elle l'est à plus forte raison pour les commençants.

*
* *

Les qualités du directeur et les devoirs du dirigé

Comme le dit saint François de Sales au sujet du directeur, « il le faut plein de *charité*, de *science* et de *prudence* : si l'une de ces trois parties lui manque, il y a du danger ». Sainte Thérèse parlait de même.

Sa charité doit être désintéressée et le porter, non pas à s'attacher les cœurs, mais à les conduire vers Dieu. Tauler, sur ce point, est exigeant et dit que certains directeurs qui attirent les âmes à eux sont comme des chiens de chasse qui mangeraient le lièvre au lieu de le rapporter, à leur maître. Alors le chasseur les fouille d'importance.

La bonté charitable du directeur ne doit pas être faiblesse, elle doit être ferme et ne pas craindre de dire la vérité pour porter efficacement au bien. Il ne doit pas non plus perdre son temps en conversations ou lettres inutiles, mais aller droit au but pour le bien de l'âme.

Il doit avec cela connaître la spiritualité, s'être pénétré de la doctrine des grands maîtres de la vie intérieure et être assez psychologue.

Il doit enfin, pour être l'instrument du Saint-Esprit, discerner avec prudence dans les âmes le défaut dominant à éviter et l'attrait surnaturel à suivre. Pour cela, il doit prier, pour avoir la lumière, surtout dans les cas difficiles, et, s'il est humble, il recevra les grâces d'état. Il verra qu'il doit stimuler les uns et modérer l'ardeur des autres, et apprendre à ces derniers à ne pas confondre la sentimentalité avec l'amour qui se prouve par les œuvres.

Sa prudence, lorsqu'il dirige des âmes généreuses, doit éviter deux écueils : celui de vouloir porter toutes les âmes pieuses indistinctement et rapidement à se donner à l'oraison contemplative, et celui de s'imaginer qu'il est inutile de s'occuper de cette question. Il ne faut ici procéder ni trop tôt, ni trop tard ; il faut examiner s'il y a, oui ou non, dans les âmes les *trois signes* qui viennent d'être notés d'après saint Jean de la Croix et plusieurs autres grands maîtres, pour passer de la méditation discursive à la contemplation. Avant cela, il convient et il suffit de rappeler aux âmes qu'elles doivent être dociles aux inspirations du Maître intérieur, dès que celles-ci sont manifestement conformes à leur vocation.

*
* *

Quant aux devoirs du dirigé, ils dérivent manifestement de ce que nous venons de dire ; il doit *respecter* son directeur comme le représentant de Dieu, éviter deux choses qui seraient contraires à ce respect, et des critiques acerbes et une familiarité excessive. Ce respect doit s'accompagner d'une affection filiale simple, toute spirituelle, qui exclut le désir d'être aimé particulièrement et les petites jalousies.

Le dirigé doit aussi avoir envers son directeur une confiance filiale et une *grande ouverture de cœur*. Comme l'explique bien saint François de Sales : « Traitez avec lui en toute sincérité et fidélité, lui manifestant clairement votre bien et votre mal, sans feintise ni dissimulation. »

Enfin, il faut mettre une grande *docilité* à écouter et à suivre les conseils donnés ; autrement on suivrait sa volonté propre plutôt que celle de Dieu. Il n'est pas interdit de faire connaître qu'il y a une sérieuse difficulté à mettre en pratique tel conseil ; mais, après l'avoir fait, il faut subordonner notre jugement à celui qui nous dirige. À la rigueur, il peut se tromper, mais nous ne nous tromperons pas en lui obéissant, à moins qu'il ne nous conseille quelque chose de contraire à la foi et aux mœurs ; en ce cas, il faudrait le quitter.

Mais ce n'est pas sans raison grave qu'il faut changer de directeur ou de confesseur. Il ne faudrait certes pas le faire par inconstance, orgueil, fausse honte ou curiosité. Mais on peut le faire si vraiment on s'aperçoit que celui qui nous guide a des vues trop naturelles, une affection trop sensible, et qu'il n'a ni la science, ni la prudence et la discrétion nécessaires.

En dehors de ces cas, il faut garder le plus possible une certaine continuité dans la direction, pour qu'il y ait vraiment esprit de suite et persévérance dans le bon chemin. Ne quittons pas un bon guide parce qu'il nous reprend pour notre bien. Rappelons-nous ce que disait saint Louis à son fils : « Confesse-toi souvent, et choisis des confesseurs vertueux et savants, qui sachent t'instruire de ce que tu dois faire ou éviter, et donne à tes confesseurs de te reprendre et avertir librement. » Voilà la bonne, sainte et forte affection, sans mélange de sentimentalité, qui est une affectation de sentiment.

Dans ces conditions, le directeur pourra être l'instrument du Saint-Esprit pour contrôler son action en nous et pour nous rendre de plus en plus dociles aux inspirations divines. Ainsi nous avancerons vraiment sur la voie étroite, qui s'élargit de plus en plus en nous rapprochant de l'infinie bonté de Dieu à laquelle elle conduit.