

## LES ŒUVRES MAJEURES

*Montée du Mont Carmel et Nuit obscure*  
*Le Cantique spirituel*  
*La Vive Flamme d'Amour*

### ***LE MONT DE PERFECTION***

#### INTRODUCTION

Pour le lecteur français, ce dessin de Jean de la Croix fait penser à la *Carte du Tendre*, mais le sujet en est différent. Il figure le chemin de la perfection dont le terme est le sommet de la montagne. Toujours monter et ne s'égarer ni vers les biens de la terre, ni vers ceux du ciel, mais viser seulement la gloire et l'honneur de Dieu.

Dès le Calvario (1578-1579), les premières bénéficiaires en furent les carmélites de Beas. Ce petit dessin leur servait de signet dans leurs bréviaires, elles l'avaient ainsi habituellement sous les yeux. Il fut ensuite diffusé très largement dans les couvents de religieuses et de carmes et même dans d'autres ordres religieux.

La *Montée du Mont Carmel* s'y référera. L'exemplaire reproduit est une copie notariale de l'exemplaire destiné à Madeleine de l'Esprit Saint. Nous nous permettons ensuite de traduire le texte en français.





***MONTÉE DU MONT CARMEL ET  
NUIT OBSCURE***

## INTRODUCTION À LA *MONTÉE* ET À LA *NUIT*

La *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit Obscure* veulent commenter le même poème, celui de la *Nuit*. Elles sont une même œuvre en forme de diptyque. Le prologue de la *Montée* et les douze premiers chapitres du livre I de la *Montée*, avec la remarquable étude sur les appétits (Chap. 3-12), sont communs à l'ensemble *Montée-Nuit*<sup>1</sup>.

Jean de la Croix donne les règles de la spiritualité pour atteindre la finalité de l'homme : l'union intime avec Dieu. Le monde surnaturel aussi a ses lois en dépit des singularités individuelles. Chez lui, ces règles sont fondées sur la raison et la doctrine évangélique (M. 2 21 4) ; sur un trésor de sagesse et de psychologie venant de l'expérience, de la science philosophique et théologique, et surtout de la parole de l'Esprit saint en l'Écriture. Avec une parfaite maîtrise, le poète illustre les idées avec des comparaisons qui affluent et se bousculent, empruntées au texte sacré ou à la vie quotidienne.

Le cheminement vers Dieu nécessite un effort courageux qui est l'objet de la *Montée* et que Jean de la Croix appelle *nuit active* puisque c'est l'âme qui agit ; elle nécessite d'abord et surtout une action de Dieu, seule vraiment efficace, exposée principalement dans la *Nuit* que Jean de la Croix appelle *nuit passive*, puisque l'âme la subit. La *Nuit* est éditée après la *Montée*, mais le lecteur ne tombera pas dans le piège de s'imaginer que l'action de Dieu vient après celle de l'âme. Elles sont simultanées. Le cheminement vers l'union d'amour suppose un dialogue permanent entre Dieu et l'âme ; bien plus, l'action divine est prépondérante et Dieu a toujours l'initiative.

L'union réclame une double purification préalable : celle du *sens* d'abord, celle de l'*esprit* ensuite que Jean de la Croix expose selon ses deux aspects actif et passif en ces deux traités ; mais là aussi sens et esprit sont

toujours unis dans le même sujet ou suppôt. L'esprit intervient dans la nuit du sens et le sens se manifeste encore dans la nuit de l'esprit.

La nuit de l'esprit se fait selon la substance et les trois puissances : entendement, mémoire, volonté. Là encore ces découpages ne doivent pas faire oublier l'unité de l'esprit<sup>1</sup>. La purification des trois puissances et leur élévation au surnaturel se fait grâce aux vertus théologiques : foi, espérance, charité ; et là encore la distinction n'entame pas l'unité de l'organisme surnaturel.

La *Montée du Mont Carmel* est en principe destinée aux religieux et religieuses carmes, et plutôt aux religieux<sup>2</sup>. On a l'impression que le texte, surtout le livre II, reflète un enseignement quand Jean était recteur, mais souvent elle interpelle un public beaucoup plus large et jusqu'aux non chrétiens. Elle s'appuie sur un double symbole, non seulement celui de la nuit du poème, mais aussi celui de l'étroit sentier abrupt de la montagne tel qu'il est figuré dans le croquis du *Mont*.

La *Montée* fut écrite en plusieurs étapes avec des pauses notables et des reprises jusqu'à une interruption définitive. Ce travail discontinu explique un certain nombre d'imperfections rédactionnelles : références erronées, passages du singulier au pluriel, du masculin au féminin, fluctuations entre le latin et l'espagnol pour les citations. L'intention première était la même que dans les autres grands ouvrages : commenter un poème. Mais ici, Jean de la Croix s'en écarte progressivement au point de ne plus s'y référer du tout à partir du livre II.

Ce qui l'emporte dans ce traité systématique, c'est la rigueur logique accompagnée de nuances infinies selon des divisions et un vocabulaire scolastiques, en modes, genres, espèces, etc. ; d'où le nombre des *porque* [pourquoi, n.d.t.]. Sans négliger les arguments philosophiques et théologiques, la preuve irrécusable, l'*autorité*, c'est la Révélation de l'Esprit Saint en l'Écriture divine, prise en son message essentiel, c'est-à-dire spirituel qui n'efface pas pour autant la grande richesse humaine.

La méthode dichotomique peut choquer, elle était classique depuis Platon et la scolastique, pas toujours inutile. Les digressions ne le sont que pour qui oublie le but : l'union de l'âme avec Dieu. C'est autour de cet unique dessein que s'articulent tous les développements en une composition centrale rayonnante. Ainsi s'expliquent aussi les répétitions avec le lancinant « comme nous avons dit ». La phrase est parfois complexe et mérite une seconde lecture, Jean nous en avertit.

Jean de la Croix n'a pas voulu faire œuvre littéraire, pas même un exposé théorique, mais un traité pratique<sup>1</sup> de spiritualité à l'intention des âmes généreuses qui faute de guide manquent le but. On y admire une immense culture, une psychologie pénétrante, en l'unité d'une puissante doctrine.

La *nuit active du sens* occupe les trois chapitres 13 à 15 du livre I de la *Montée*. Jean de la Croix s'étendra beaucoup plus sur la *nuit active de l'esprit* dans les 77 chapitres des livres II et III car peu d'auteurs en traitent alors que la nuit du sens n'est qu'une préparation. Alors que la plupart de moralistes considèrent que la maladie de l'âme vient des dispositions corporelles ou d'une mauvaise éducation (Platon *Timée*, 86a), Jean affirme que le dérèglement de l'âme (M. 1 9 4), captive après le péché originel en ce corps mortel (M. 1 15 1), vient d'en haut, de l'esprit : comme l'esprit s'est révolté contre Dieu, le sens se révolte contre l'esprit. C'est dans l'esprit que sont enracinées les habitudes mauvaises qu'il ne faut pas seulement couper – la taille fortifie les plantes –, mais arracher du cœur de l'esprit.

Certains font de Jean de la Croix un champion de la mortification ; au contraire il dénonce ceux qui se chargent de pénitences extraordinaires (M. 1 8 4). Ce qu'il réclame c'est une conversion de l'esprit, que l'on embrasse les épreuves et les œuvres de bon cœur (M. 1 13 7). Ce ne sont pas les choses ni les êtres qui empêchent d'aller à Dieu, c'est l'asservissement de l'esprit à eux. Jean de la Croix ne détruit rien, il veut libérer de l'esclavage qui stoppe l'ascension (M. 1 3 4).

La nuit n'est pas une fin<sup>1</sup>, c'est le moyen de parvenir à l'union. L'âme doit se purger de tout ce qui l'embarrasse pour pouvoir se remplir de Dieu. Jean de la Croix ne réclame pas des religieux un détachement effectif qui est déjà réalisé, il réclame un *détachement affectif* qui concerne tout homme qui veut progresser. Et ce détachement ne peut se réaliser que grâce à un amour meilleur et plus fort, celui de Dieu qui permet de vaincre les tentations en un acte d'amour anagogique<sup>2</sup>. L'amour est le but, l'amour est le moyen<sup>3</sup>.

La *nuit active de l'esprit* se réalise selon les trois puissances spirituelles : entendement, mémoire, volonté<sup>4</sup>.

La purification de l'*entendement* se fait grâce à la foi qui est la saisie certaine et obscure de la vérité, de la réalité divine dont la lumière éclatante aveugle l'intelligence humaine. Les connaissances naturelles ne peuvent donner Dieu vraiment, c'est pourquoi Jean de la Croix propose trois signes qui indiquent le temps de passer de la méditation discursive à l'oraison contemplative (M. 2, chap. 13), du stade des commençants à celui des progressants. Le chemin ne consiste plus en la multiplication des considérations nécessaires aux commençants (M. 2 7 8), mais à demeurer en regard amoureux en Dieu en toute quiétude (M. 2 12 8). Même lorsqu'elle s'exerce sur les textes sacrés, l'activité de l'entendement, à base d'images ou de concepts, est courte car Dieu est transcendant. Seules les vertus théologiques sont le moyen prochain et proportionné pour l'union avec Dieu. Au lieu d'un effort laborieux pour trouver Dieu, l'âme doit le laisser agir en elle, se comporter en patiente (M. 1 13 1) et le laisser remplacer la lumière naturelle par la lumière surnaturelle, la méditation par l'oraison contemplative, simple regard intérieur chargé d'amour, fondé non sur une foi plus ou moins intellectuelle, mais sur la foi vive animée par l'amour (M. 1 2 3).

C'est la mise en œuvre de l'organisme surnaturel mérité par la mort du *Christ*, reçu au baptême, car le Christ est l'unique parole du Père, l'unique lumière pour qui cherche Dieu (M. 2, chap. 7 et 22).

En M. 2, chap. 16 à 32, Jean de la Croix s'adresse plus particulièrement aux directeurs de conscience. Il dénonce les errements propres aux illuminés avides de phénomènes merveilleux : visions, révélations, extases, à l'authenticité souvent douteuse.

Même les dons de Dieu ne sont pas Dieu, il faut s'en détacher s'ils empêchent l'ascension vers Dieu, seul et unique but.

Pour la *nuit de la mémoire* (M. 3, chap. 1 à 15), Jean de la Croix est unique, tout à fait original<sup>1</sup>. C'est grâce à l'espérance théologique que la mémoire peut se purifier, se déposséder de l'attache aux souvenirs qui l'asservissent. Elle ne supprime pas le jeu de la mémoire incontournable, même celle des péchés, elle libère la mémoire de l'asservissement aux souvenirs. Avec l'aide du vœu de pauvreté, entendez ici la pauvreté spirituelle, l'espérance libère et permet le vol vers la gloire, non au sens latin ou grec de louange, sens que Jean de la Croix ne méconnaît pas, mais au sens hébreu de possession : la gloire, c'est posséder Dieu (M. 1 12 3).

Cependant l'âme est bien incapable de maîtriser ses souvenirs et de s'en détacher. Aussi en cette nuit en principe active, c'est surtout l'action de Dieu sur la mémoire passive qui est décrite.

Dans la *nuit active de la volonté* (M. 3, Chap. 16 à 45), l'intention est prometteuse : montrer comment chacune des quatre passions : joie, espoir, douleur et crainte, doit rompre ses attaches pour libérer la volonté. Se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu, autrement dit, rendre à l'âme sa liberté entière, c'est-à-dire conforme à celle de Dieu. En effet dans l'âme dérégulée, anarchique, au lieu d'être gouvernées par la volonté raisonnable, les quatre passions règnent sur l'âme et la combattent.

Mais ce vaste projet n'est pas réalisé : seule la passion, ou affection<sup>2</sup> *joie* est traitée presque entièrement quand le manuscrit s'interrompt. Jean de la Croix avait mieux à dire ?

## *MONTÉE DU MONT CARMEL*

TRAITE COMMENT UNE ÂME POURRA SE DISPOSER  
POUR ARRIVER PROMPTEMENT À LA DIVINE UNION.  
DONNE AVIS ET DOCTRINE TRÈS PROFITABLES, TANT  
POUR  
LES COMMENÇANTS QUE POUR LES PROGRESSANTS,  
POUR  
QU'ILS SACHENT SE DÉBARRASSER DE TOUT LE TEMPO-  
RELET NE S'EMBARRASSER PAS AVEC LE SPIRITUEL ET  
DEMEURER EN SOUVERAINE NUDITÉ ET LIBERTÉ  
D'ESPRIT,  
LAQUELLE EST REQUISE POUR LA DIVINE UNION

COMPOSÉE PAR LE PÈRE FR. JEAN DE LA CROIX,  
CARME DÉCHAUSSÉ

## ARGUMENT

Toute la doctrine dont je veux traiter en cette *Montée du Mont Carmel* est comprise dans les cantiques suivants qui contiennent aussi la manière de monter jusqu'au sommet de cette montagne, qui est le haut état de perfection que nous appelons ici union de l'âme avec Dieu. Et puisque ce que je dirai sera fondé là-dessus, j'ai voulu les mettre ici ensemble, pour faire entendre et voir tout d'un coup la substance de mes écrits ; bien qu'en l'exposé il faudra mettre chaque couplet à part, et pareillement chaque vers, selon que le requerra la matière et son explication. Elle dit donc ainsi :

## *CANTIQUE* <sup>1</sup>

*Dans lequel l'âme chante l'heureuse aventure qu'elle a eue de passer par l' Obscure nuit de la foi, en sa nudité et purification à l'union du Bien-aimé.*

1. En une nuit obscure,  
avec angoisses, en amours enflammée,  
oh ! heureuse aventure !  
je sortis sans être aperçue,  
ma maison étant désormais apaisée ;

2. à l'obscur et en sûreté  
par l'échelle secrète, déguisée,  
oh ! heureuse aventure !  
à l'obscur et en cachette,  
ma maison étant désormais apaisée ;

3. en la nuit heureuse,  
en secret, car personne ne me voyait  
ni moi je ne remarquais rien,  
sans autre lumière ni guide  
sinon celle qui brûlait dans le cœur.

4. Et celle-ci me guidait,  
plus sûre que la lumière de midi  
où m'attendait  
celui que je connaissais bien,

en un lieu où nul ne paraissait.

5. Ô nuit qui m'as guidée !  
ô nuit plus aimable que l'aurore !  
ô nuit qui as uni  
l' Aimé avec l' aimée,  
l' aimée en l' Aimé transformée.

6. Sur mon sein fleuri,  
qui entier pour lui seul se gardait  
là il resta endormi  
et moi je le caressais,  
et l'éventail de cèdres donnait de l'air.

7. L'air du créneau,  
quand moi j'écartais ses cheveux  
avec sa main sereine  
au cou me blessait  
et tenait en suspens tous mes sens.

8. Je me tins coite, et oubliai,  
le visage penché sur l' Aimé ;  
tout cessa et je m'abandonnai,  
abandonnant mon souci,  
parmi les lis, oubliée.

---

1. La *Nuit* est la seule des quatre oeuvres majeures à n'avoir pas de Prologue. Elle est généralement publiée après la *Montée*, parfois avant.

1. Unité encore des vertus entre elles, des vices entre eux, des appétits entre eux : M. 1 12 4.

2. Alors que le *Cantique spirituel* est dédié à une carmélite, et la *Vive Flamme* à une laïque.

1. Voir MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Chap. VIII, p. 615 (3<sup>e</sup> éd.).

1. NICOLE l'a fort bien vu. Voir notre *Jean de la Croix en France*, p. 83-84.

2. Une femme séduite par la beauté rayonnante de Jean s'offre pour se donner à lui. Troublé, il calme la concupiscence en se réfugiant en Dieu et son regard alors réveille Dieu en l'âme de cette femme au point qu'elle se retire en pleurant son ardeur passionnelle.

3. Voir notre ouvrage : *Les amours chez Jean de la Croix*.

4. Voir l'architecture spirituelle, p. 32, 35.

1. Voir notre Introduction générale, p. 30, 31 et *Mémoire et Espérance*.

2. *Passion* au sens classique, ce que l'on subit, de même *affection*, je suis affecté.

1. Littré : 3. « Dans un style élevé, toute espèce de chant ».

## PROLOGUE

1. Pour déclarer et faire entendre cette nuit obscure par laquelle passe l'âme pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite de l'amour de Dieu, comme on le peut en cette vie, il faudrait une autre expérience et une meilleure lumière de science que la mienne. Car il y a tant et de si profondes ténèbres et épreuves, soit spirituelles, soit temporelles, que ces âmes heureuses ont coutume de souffrir pour parvenir à cet état de perfection, que la science humaine n'est pas suffisante pour comprendre, ni l'expérience le déclarer. Celui-là seul qui y aura passé les aura pu sentir, mais non les dire.

2. C'est pourquoi, pour dire quelque chose de cette nuit obscure, je ne me fierai ni à l'expérience, ni à la science, parce que l'une et l'autre me peuvent tromper et me peuvent manquer, mais sans renoncer à m'aider de ces deux choses, autant que possible, je me servirai, pour tout ce que, avec la faveur divine, j'aurai à dire, au moins pour le plus important et obscur à comprendre, de la divine Écriture ; en la prenant pour guide, nous ne pouvons errer, puisque celui qui parle en elle est l'Esprit Saint. Et si je fais erreur en quelque chose, faute de bien entendre ce que je dirai d'après elle comme sans elle, ce n'est pas mon intention de m'éloigner du juste sens et de la doctrine de la sainte Mère l'Église catholique. Car en tel cas je me sou mets et me remets entièrement non seulement à son commandement, mais à tout meilleur avis et plus sain jugement.

3. Pour écrire cela, j'ai été porté non par le pouvoir que je connais en moi pour une si difficile entreprise, mais par la confiance que j'ai dans le Seigneur qu'il m'aidera à en dire quelque chose, à cause de la grande nécessité qu'en ont maintes âmes, commençant le chemin de la vertu et Notre Seigneur les voulant mettre en cette nuit obscure, afin de passer par là à l'union divine, elles ne passent pas outre ; parfois pour ne pas vouloir y entrer ou ne pas s'y laisser conduire, parfois pour ne pas le bien entendre et n'avoir pas des guides capables et avisés qui les mènent jusqu'au sommet.

Et ainsi, c'est une chose digne de compassion de voir beaucoup d'âmes auxquelles Dieu donne du talent et des grâces pour passer plus avant, et qui avec du courage parviendraient à ce haut état, demeurer néanmoins en une façon basse de traiter avec Dieu, pour ne pas vouloir, ou ne pas savoir, ou faute de les acheminer et de leur enseigner à se détacher de ces commencements. Et bien qu'enfin Notre Seigneur les favorise tellement de les faire passer sans ceci ni cela, elles arrivent néanmoins beaucoup plus tard et avec plus de peine et moins de mérite, pour ne pas s'être accommodées à Dieu, se laissant mettre librement dans le pur et sûr chemin de l'union. Car, encore qu'il soit véritable que Dieu qui les guide puisse les conduire sans de telles aides, cependant, ne se laissant pas conduire, elles cheminent moins, résistant à leur guide, et ne méritent pas tant, parce qu'elles n'appliquent pas la volonté ; et en cela même, elles souffrent davantage. Car il y a des âmes qui, au lieu de s'abandonner à Dieu et de s'avantager de ses grâces, empêchent Dieu par leur opération indiscreète ou par leur opposition ; semblables en cela aux enfants qui, ne voulant pas que leurs mères les portent dans les bras, crient et s'opiniâtrent afin qu'on les laisse aller à pied ; et ainsi ils n'avancent pas, et s'ils se déplacent un peu, ce sont toujours des pas d'enfant.

4. Donc, pour savoir se laisser conduire par Dieu, quand Sa Majesté veut les faire passer plus avant, tant pour les commençants que pour ceux qui sont au rang des progressants, nous donnerons avec son aide une doctrine et des avis qu'ils puissent entendre ou au moins pour qu'ils se laissent conduire par Dieu. Parce que quelques confesseurs et pères spirituels, n'ayant pas la lumière et l'expérience de ces chemins, ont coutume de nuire et d'empêcher plutôt ces âmes que de les aider et de les avancer en ce chemin, ressemblant aux ouvriers de la tour de Babel qui, devant fournir une matière convenable, donnaient et appliquaient une autre fort différente, faute de comprendre la langue (Gn 11,1-9), et ainsi rien ne se faisait. C'est pourquoi, en de tels moments, c'est une chose si rude et si pénible quand une âme ne s'entend pas et ne trouve personne qui l'entende ! Car il arrivera que Dieu la mène par un très haut chemin de contemplation obscure et d'aridité, où il lui semble être perdue, et qu'étant ainsi pleine d'obscurité, d'épreuves, de détresses et de tentations, elle rencontrera de ces consolateurs de Job (2,11) qui lui diront que c'est mélancolie, ou désolation, ou quelque humeur, ou bien que ce pourra être quelque malice cachée et que pour cela Dieu l'a ainsi délaissée ; et aussitôt,

ils jugent que cette âme doit avoir été très méchante, puisqu'elle souffre de telles choses.

5. Un autre encore lui dira qu'elle retourne en arrière, puisqu'elle ne trouve point de goût ni de consolation, comme auparavant, dans les choses de Dieu, et ainsi ils redoublent l'épreuve de cette pauvre âme ; parce qu'il arrivera que la plus grande peine qu'elle sente provienne de la connaissance de sa propre misère, où il lui semble qu'elle voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés, car Dieu lui donne cette lumière de connaissance en cette nuit de contemplation (comme nous dirons ci-après), et comme elle trouve quelqu'un conforme à son avis qui lui dit que cela est par sa faute, la peine et détresse de l'âme croissent sans mesure et ont coutume d'en venir à tel point que la mort est un moindre tourment. Ces confesseurs, non contents de ceci, pensant que cela provient des péchés, font que de telles âmes épluchent leurs vies passées et ils leur font faire plusieurs confessions générales et les crucifient de nouveau, n'entendant pas que ce n'est peut-être pas le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purification où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela tant qu'il plaira à Dieu. Car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède.

6. De cela nous traiterons après, avec l'aide divine, et nous dirons comment l'âme doit alors se gouverner, et aussi le confesseur envers elle, et par quels indices on pourra connaître si c'est une purification de l'âme, et si c'est le cas, si c'est du sens ou de l'esprit (ce qui est la nuit obscure dont nous parlons), et comment on pourra connaître si c'est mélancolie ou autre imperfection touchant le sens ou l'esprit. Car aussi, il pourra y avoir quelques âmes qui penseront, elles ou leurs confesseurs, que Dieu les conduit par ce chemin de la nuit obscure de la purification spirituelle et ce ne sera peut-être qu'une imperfection de ces âmes. Et aussi parce qu'il y a plusieurs âmes qui pensent n'avoir point d'oraison et néanmoins en ont beaucoup, et d'autres, au contraire, qui pensent en avoir beaucoup et en ont à peine plus que rien.

7. Il y en a d'autres qui font compassion, tant elles se travaillent et se fatiguent, et néanmoins elles retournent en arrière parce qu'elles mettent le fruit de leur avancement en ce qui ne profite pas, mais au contraire en ce qui nuit et qui empêche ; et d'autres qui, avec repos et quiétude, profitent beaucoup. Il y en a d'autres, qui, avec les grâces mêmes et les faveurs que Dieu leur fait pour s'avancer, s'embarrassent et s'empêchent et n'avancent

pas dans ce chemin. Et il arrive à ceux qui le suivent plusieurs choses, de joies et de peines, d'espoirs et de douleurs<sup>106</sup> : les unes qui procèdent de l'esprit de perfection, les autres d'imperfection. Nous tâcherons avec l'aide de Dieu, d'en dire quelque chose, afin que chaque âme qui le lira voie en quelque manière le chemin qu'elle tient et celui qu'il lui faut tenir, si elle prétend parvenir au haut de cette montagne.

8. Or d'autant que cette doctrine est de la nuit obscure par où l'âme doit aller à Dieu, que le lecteur ne s'étonne point si elle lui semble un peu obscure, j'entends quand il commencera à la lire. Mais, passant outre, il comprendra mieux le commencement, parce qu'avec l'un, on explique l'autre. Et s'il la lit une seconde fois, j'estime que cela lui semblera plus clair et la doctrine plus saine. Que si quelques personnes ne sont pas satisfaites de cette doctrine, cela proviendra de mon peu de savoir et de mon style bas et grossier, parce que la matière, de soi, est bonne et fort nécessaire. Mais il semble qu'encore qu'on écrivît de ce sujet d'une manière plus achevée et parfaite qu'on ne le fait ici, cela néanmoins ne profiterait qu'à un petit nombre ; attendu qu'on n'écrit pas ici de choses fort morales et savoureuses pour tous les spirituels qui veulent aller à Dieu par les douceurs et les saveurs, mais une doctrine substantielle et solide tant pour les uns que pour les autres, s'ils veulent passer à la nudité d'esprit dont nous parlons ici.

9. Ni non plus mon principal dessein n'est pas de parler à tous, mais seulement à quelques personnes de notre sainte religion des primitifs du Mont Carmel, tant religieux que religieuses, qui m'en ont requis, à qui Dieu fait la grâce de les mettre dans le sentier de cette montagne, et qui, étant déjà bien dénués des choses temporelles de ce siècle, entendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit.

# LIVRE PREMIER

[NUIT ACTIVE DU SENS]

DANS LEQUEL ON TRAITE DE CE QU'EST *NUIT*  
*OBSCURE*,  
ET COMBIEN IL EST NÉCESSAIRE DE PASSER PAR ELLE  
POUR  
PARVENIR À LA DIVINE UNION ; ET EN PARTICULIER IL  
EST  
TRAITÉ DE LA «NUIT OBSCURE DU SENS » ET DE  
L'APPÉTIT,  
ET DES DOMMAGES QU'ILS FONT À L'ÂME

## *CHAPITRE PREMIER*

ON PREND LE PREMIER COUPLET. ON DIT LES DEUX  
DIFFÉRENCES DE NUITS PAR LESQUELLES PASSENT  
LES SPIRITUELS, SELON LES DEUX PARTIES DE  
L'HOMME, LA SUPÉRIEURE ET L'INFÉRIEURE, ET L'ON  
EXPLIQUE LE COUPLET SUIVANT

**En une nuit obscure,  
avec angoisses, en amours enflammée,  
oh ! heureuse aventure !  
je sortis sans être aperçue,  
ma maison étant désormais apaisée.**

1. En ce premier couplet, l'âme chante la chance et l'aventure heureuse qu'elle eut à sortir de toutes les choses et des appétits et des imperfections qui se trouvent en la partie sensitive de l'homme, à cause du désordre de la raison. Pour entendre ceci, il faut savoir qu'une âme, pour parvenir à l'état de perfection, doit d'abord passer ordinairement par deux principales sortes de nuits que les spirituels appellent purgations ou purifications de l'âme et que nous appelons ici nuits, attendu que l'âme, en l'une et en l'autre, chemine comme de nuit, en obscurité.

2. La première nuit ou purification est de la partie sensitive de l'âme, dont nous traitons au présent couplet et dont nous traiterons en la première partie de ce livre. La seconde est de la partie spirituelle dont il est parlé au second couplet, qui suit, et dont nous traiterons aussi en la seconde et en la troisième parties, quant à l'actif ; car quant au passif, ce sera en la quatrième partie<sup>1</sup>.

3. Et cette première nuit appartient aux commençants, au temps que Dieu commence à les mettre dans l'état de contemplation, à laquelle aussi participe l'esprit, comme nous le dirons en son temps. Et la seconde nuit ou purification appartient aux progressants, au temps que Dieu les veut déjà mettre dans l'état de l'union avec Dieu ; elle est une purification plus obscure, ténébreuse et terrible, comme il sera dit après.

### *EXPLICATION DU COUPLET*

4. L'âme veut dire, en somme, en ce couplet qu'elle sortit – Dieu la tirant – seulement par amour pour lui, embrasée de son amour, en une nuit obscure, qui est la privation et purification de tous ses appétits sensitifs, touchant les choses extérieures du monde et celles qui étaient délectables à sa chair, comme aussi les goûts de sa volonté. Ce qui se passe en cette purification du sens. C'est pourquoi elle dit qu'elle sortit, sa *maison étant désormais apaisée*, qui est la partie sensitive, tous ses appétits étant déjà apaisés et endormis en elle et elle en eux. Car on ne sort point des peines et angoisses des cachots des appétits, jusqu'à ce qu'ils soient affaiblis et endormis. Et c'est ce qu'on appelle son *heureuse aventure* de sortir *sans être aperçue*, c'est-à-dire sans qu'aucun appétit de sa chair ni d'autre chose l'en pût détourner. Comme aussi parce qu'elle sortit de nuit, Dieu la privant de tous ses appétits, ce qui était une nuit pour elle.

5. Et ce fut *heureuse aventure* que Dieu la mît en cette nuit, d'où il lui arriva tant de biens, où elle n'eût pu entrer d'elle-même, parce que personne ne peut de soi-même se dénier de tous ses appétits pour aller à Dieu.

6. Voilà, en somme, l'explication du couplet dont nous interpréterons chaque verset et expliquerons ce qui concerne notre propos. Et on usera de la même manière dans les autres couplets, comme j'ai dit dans le prologue : premièrement on mettra et exposera chaque couplet, et ensuite chaque verset.

## **CHAPITRE 2**

### **ON EXPLIQUE QUELLE EST CETTE « NUIT OBSCURE » PAR LAQUELLE L'ÂME DIT AVOIR PASSÉ EN VUE DE L'UNION. ON EN DIT LES CAUSES**

#### **En une nuit obscure**

1. Pour trois raisons, nous pouvons appeler nuit ce passage de l'âme à l'union divine : La première, pour l'état d'où l'âme sort, parce que l'appétit doit être privé de toutes les choses du monde qu'il possède, en négation de toutes ; ce qui est une espèce de nuit pour tous les sens de l'homme. La seconde vient du moyen ou du chemin que l'âme doit prendre pour arriver à cette union, qui est la foi laquelle pour l'entendement est aussi obscure qu'une nuit. La troisième vient du terme où elle va, qui est Dieu, lequel ni plus ni moins est une nuit obscure en cette vie. Ces trois nuits doivent passer par l'âme, ou pour mieux dire, l'âme doit passer par elles, pour parvenir à l'union avec Dieu.

2. Dans le livre de saint Tobie (6,18-22), ces trois sortes de nuits sont figurées par les trois nuits que l'ange commanda au *jeune* Tobie de passer avant de s'unir avec son épouse. En la première, il lui commanda de *rôtir le cœur du poisson* sur le feu, ce qui signifie le cœur affectionné et attaché aux choses du monde que, pour commencer d'aller à Dieu, il faut brûler et purifier de tout ce qui est créature au feu de l'amour de Dieu ; et en cette purification on chasse le démon, qui a pouvoir sur l'âme quand elle est attachée au goût des choses corporelles et temporelles.

3. En la seconde nuit, il lui dit qu'il *serait admis en la compagnie des saints patriarches*, qui sont les pères de la foi ; parce que l'âme passant par

la première nuit, qui est se priver de tous les objets des sens, entre aussitôt en la seconde nuit, demeurant seule en la foi – non en tant qu’elle exclut la charité, mais les autres connaissances<sup>1</sup> de l’entendement (comme nous le dirons après) – qui est chose qui ne tombe point dans le sens<sup>2</sup>.

4. En la troisième nuit, l’ange lui dit qu’il *obtiendrait la bénédiction* qui est Dieu, lequel, moyennant la seconde nuit qui est la foi, se communique à l’âme si secrètement et si intimement que c’est une autre nuit pour elle, en tant que cette communication se fait beaucoup plus obscure que les autres, comme nous dirons ci-après. Cette troisième nuit passée, c’est-à-dire cette communication de Dieu en l’esprit étant achevée, ce qui se fait ordinairement en grande ténèbre de l’âme, s’ensuit aussitôt l’union avec l’épouse, qui est la Sagesse<sup>3</sup> de Dieu. Comme aussi l’ange dit à Tobie que la troisième nuit passée, il jouirait de son épouse en la crainte du Seigneur, que étant parfaite, l’amour de Dieu l’est aussi ; ce qui est quand, par la voie d’amour, se fait la transformation de l’âme.

5. Ces trois parties de nuit sont toutes une seule nuit ; mais elle a trois parties, comme la nuit. Car la première, qui est celle du sens, est comparée à la première nuit, qui est quand on achève d’être privé de l’objet des choses. La seconde, qui est la foi, ressemble à la mi-nuit, qui est entièrement obscure. Et la troisième, qui est Dieu, à l’aurore, à laquelle suit immédiatement la lumière du jour. Et pour le donner mieux à entendre, nous traiterons de chacune de ces causes à part.

### **CHAPITRE 3**

#### **ON PARLE DE LA PREMIÈRE CAUSE DE CETTE « NUIT », QUI EST LA PRIVATION DE L’APPÉTIT EN TOUTES CHOSSES, ET L’ON DONNE LA RAISON POUR LAQUELLE ON L’APPELLE « NUIT »**

1. Nous appelons ici *nuit* la privation du goût en l’appétit de toutes choses ; car tout ainsi que la nuit n’est qu’une privation de la lumière, et par conséquent de tous les objets que l’on peut voir au moyen de la lumière, ce qui fait que la puissance visive demeure en obscurité et sans rien, de même on peut dire la mortification de l’appétit nuit pour l’âme, parce que se priver du goût de l’appétit en toutes choses, c’est demeurer en obscurité et sans

rien. Parce que, comme la puissance visive s'entretient par le moyen de la lumière et se nourrit des objets qui peuvent se voir, ce qui cesse quand la lumière vient à manquer, de même l'âme, par le moyen de l'appétit, s'entretient et se repaît de toutes les choses qui peuvent être goûtées par ses puissances, l'appétit étant lui aussi apaisé ou pour mieux dire mortifié, l'âme cesse de se repaître du goût de tous les objets, et ainsi elle demeure selon son appétit en obscurité et sans rien.

2. Mettons un exemple en toutes les puissances. L'âme privant son appétit du goût<sup>1</sup> de tout ce qui plaît au sens<sup>2</sup> de l'ouïe, elle se trouve, selon cette puissance, en obscurité et sans rien ; et se privant du goût de tout ce qui peut être agréable au sens de la vue, de même selon cette puissance, elle se trouve en l'obscurité et sans rien ; et se privant du goût de toute la suavité d'odeurs que par le sens de l'odorat l'âme peut goûter, ni plus ni moins, elle se trouve selon cette puissance en l'obscurité et sans rien ; et niant aussi le goût de toutes les nourritures qui peuvent lui flatter le palais, l'âme se trouve aussi en l'obscurité et sans rien ; et finalement, l'âme se mortifiant en tous les délices et contentements qu'elle peut recevoir du sens du toucher, de la même manière elle se trouve selon cette puissance en l'obscurité et sans rien. De manière que l'âme qui aura nié et rejeté le goût de toutes les choses, mortifiant son appétit en elles, nous pouvons dire qu'elle est en l'obscurité d'une nuit, qui n'est en elle qu'un vide de toutes les choses.

3. La cause de ceci consiste en ce que, comme disent les philosophes, l'âme, aussitôt que Dieu l'a versée dans le corps, est comme une table rase et lisse où il n'y a rien d'écrit, et, sinon ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est communiqué d'ailleurs<sup>3</sup>. Et ainsi, tant qu'elle est dans le corps, elle est comme celui qui est dans une obscure prison et qui ne sait rien hors de ce qu'il peut voir par les fenêtres de ladite prison ; et s'il ne voyait par là, il ne verrait rien d'autre part. Ainsi l'âme, naturellement, ne peut atteindre aucune chose, par une autre voie, si ce n'est ce qui lui est communiqué par les sens, qui sont les fenêtres de sa prison.

4. D'où vient que si elle nie et rejette ce qu'elle peut recevoir par les sens, nous pouvons bien dire qu'elle demeure en obscurité et vide ; puisque, suivant ce que nous avons dit, elle ne peut naturellement<sup>1</sup> recevoir de lumières par d'autres ouvertures que celles que nous avons dites ; parce que, encore que véritablement elle ne puisse manquer d'ouïr, de voir, de flairer, de goûter et de sentir, néanmoins elle n'en tient pas plus compte et

elle n'en est pas plus embarrassée, si elle le nie et le rejette, que si elle ne le voyait, ni ne l'entendait, etc. ; de même que celui qui ferme les yeux demeure dans l'obscurité comme l'aveugle qui n'a pas la faculté<sup>2</sup> de voir. Parlant à ce propos, David disait : *Pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea*, ce qui veut dire : Je suis pauvre et en travaux dès ma jeunesse (Ps 87,16). Il s'appelle pauvre (bien qu'il fût évidemment riche) parce que n'ayant point sa volonté aux richesses, c'était autant que si, en effet, il eût été pauvre. Mais, au contraire, s'il eût été effectivement pauvre et qu'il ne l'eût pas été de volonté, il n'eût pas été véritablement pauvre, avec une âme riche et entièrement dans l'appétit. C'est pourquoi nous appelons cette nudité nuit pour l'âme, vu que nous ne traitons pas ici de la privation des choses – car cela ne dépouille point l'âme si elle en a l'appétit – mais de la nudité du goût et de l'appétit qu'on y prend : c'est ce qui laisse l'âme libre et vide, quoiqu'elle les possède, parce que les choses de ce monde ne gênent point l'âme et ne lui sont d'aucun dommage, puisqu'elles ne pénètrent point en elle, mais seulement la volonté et l'appétit qui demeurent en elle.

5. Cette première espèce de nuit, comme nous le dirons après, concerne l'âme selon la partie sensitive, et c'est l'une des deux par lesquelles nous avons dit plus haut que l'âme doit passer pour arriver à l'union. Disons maintenant combien il faut qu'elle sorte de sa maison, en cette nuit obscure du sens, pour s'unir à Dieu.

#### CHAPITRE 4

### OUÛ IL EST DIT COMBIEN IL EST NÉCESSAIRE À L'ÂME DE PASSER À BON ESCIENT PAR CETTE NUIT OBSCURE DU SENS, – QUI EST LA MORTIFICATION DE L'APPÉTIT – POUR S'ACHEMINER À L'UNION DE DEU

1. La cause pour laquelle il est nécessaire à l'âme, pour arriver à la divine union avec Dieu, de passer par cette nuit obscure de la mortification des appétits et négation des goûts en toutes les choses, c'est que toutes les affections qu'elle a aux créatures sont devant Dieu comme de pures ténèbres, dont l'âme étant couverte, elle n'est pas capable d'être éclairée et possédée par la pure et très simple lumière de Dieu, si auparavant elle ne les rejette de soi ; vu que la lumière ne peut convenir avec les ténèbres,

puisque, comme dit saint Jean, *tenebrae eam non comprehenderunt*, c'est-à-dire : les ténèbres ne purent recevoir la lumière (1,5).

2. La raison en est que deux contraires, selon ce que nous enseigne la philosophie, ne peuvent demeurer ensemble en un même sujet. Puisque les ténèbres, qui sont les affections des créatures, et la lumière qui est Dieu, sont contraires et n'ont aucune ressemblance ni convenance entre elles, selon ce que saint Paul enseigne aux Corinthiens, en disant : *Quae conventio lucis ad tenebras ?* à savoir : Quelle convenance peut-il y avoir entre la lumière et les ténèbres ? (2,6,14). De là vient que la lumière de l'union divine ne peut s'établir en l'âme si auparavant on n'en bannit les affections.

3. Pour mieux prouver ce qui a été dit, il faut savoir que l'affection et l'attachement de l'âme à la créature égale l'âme à la créature ; et plus grande est l'affection, plus elle la rend égale et la fait semblable ; car l'amour fait une ressemblance entre l'amant et la chose aimée<sup>1</sup>. C'est pourquoi David disait, parlant de ceux qui mettaient leur cœur dans les idoles : *Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis* ; ce qui veut dire : Que ceux qui les font leur soient semblables, et tous ceux qui s'y confient. Et ainsi celui qui aime la créature demeure aussi vil que cette créature et en quelque façon davantage ; parce que l'amour n'égale pas seulement, mais de plus assujettit l'amant à ce qu'il aime. D'où vient que, pour cela même que l'âme aime quelque chose, elle se rend incapable de la pure union de Dieu et de sa transformation, car la bassesse de la créature est beaucoup moins capable de la hauteur du Créateur que les ténèbres de la lumière, parce que toutes les choses de la terre et du ciel comparées avec Dieu ne sont rien, comme dit Jérémie par ces paroles : *Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil ; et caelos, et non erat lux in eis*. J'ai regardé la terre (dit-il) et elle était vide et n'était rien, et les cieux, et ils n'avaient point de lumière (4,23). En disant qu'il vit la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures qu'elle contient n'étaient rien, ni la terre non plus ; et de dire qu'il regarda les cieux et ne vit point de lumière, signifie que toutes les lumières du ciel comparées à Dieu sont de pures ténèbres. De sorte que toutes les créatures en cette manière ne sont rien, et nous pouvons dire que les affections que l'on a pour elles sont moins que rien, puisqu'elles empêchent et privent de la transformation en Dieu, comme les ténèbres ne sont rien et moins que rien, puisqu'elles sont privation de la lumière. De même que celui qui est en ténèbres ne saisit pas la lumière,

semblablement l'âme qui s'affectionne à la créature ne pourra saisir Dieu, et jusqu'à ce qu'elle se purifie de cette affection, elle ne le saurait ni posséder ici-bas par une pure transformation d'amour ni là-haut par claire vision. Et pour plus de clarté, nous parlerons davantage en particulier.

4. De sorte que, tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu, n'est rien. De là vient que l'âme qui y met son affection n'est non plus rien devant Dieu et moins que rien, attendu que suivant ce qui a été dit, l'amour fait l'égalité et la ressemblance, et de plus rend inférieur celui qui aime. Et ainsi, cette âme ne pourra en aucune façon s'unir avec l'être infini de Dieu, vu que ce qui n'est pas ne peut convenir avec ce qui est. Et, descendant en particulier à quelques exemples,

a) Toute la beauté des créatures, comparée avec la beauté infinie de Dieu, est une extrême difformité, suivant le dire de Salomon dans les proverbes : *Fallax gracia, et vana est pulchritudo* ; La grâce est trompeuse et la beauté est vaine. Et ainsi, l'âme qui est affectonnée à la beauté de quelque créature est souverainement laide devant Dieu. C'est pourquoi cette âme ne pourra se transformer en la beauté qui est Dieu, parce que la laideur n'atteint point à la beauté.

b) Et toute la grâce et gentillesse des créatures, comparée à la grâce de Dieu, est une chose très déplaisante et d'un très grand dégoût. De là vient que l'âme qui est éprise des grâces et attraits des créatures est souverainement mal gracieuse et insipide devant Dieu et ainsi ne peut être capable de sa grâce infinie et de sa beauté ; car ce qui est déplaisant est fort éloigné de ce qui est infiniment agréable.

c) Et toute la bonté des créatures du monde, comparée à l'infinie bonté de Dieu, peut s'appeler malice, parce que personne n'est bon sinon seulement Dieu (Lc 18,19). C'est pourquoi l'âme qui met son cœur dans les biens du monde est souverainement méchante devant Dieu. Et comme la malice ne comprend point la bonté, ainsi cette âme ne pourra s'unir à Dieu, qui est la souveraine bonté.

5. d) Et toute la sagesse du monde et toute l'habileté humaine, comparées avec la sagesse infinie de Dieu, sont une pure et extrême ignorance, selon ce que saint Paul écrit aux Corinthiens : *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum* ; la sagesse de ce monde est folie devant Dieu (1,3,19) ; de telle sorte que l'âme qui fera cas de tout son savoir et de son adresse pour venir à s'unir à la sagesse divine est très ignorante devant lui et en sera fort éloignée ; parce que l'ignorance ne sait ce que c'est que

sagesse, comme dit l'Apôtre écrivant aux Romains : *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* ; soit : s'estimant sages, ils sont devenus fous (1,22). Et ceux-là seulement ont la sagesse de Dieu, qui, tels des enfants ignorants, déposent leur savoir et marchent avec amour à son service. Cette sorte de sagesse, saint Paul l'a aussi enseignée aux Corinthiens : *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum* ; soit : Si quelqu'un d'entre vous pense être sage, qu'il se fasse ignorant pour être sage, car la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu (1,3,18-19). De sorte que l'âme pour s'unir à la sagesse divine, doit plutôt cheminer par ignorance que par savoir.

6. e) Et tout le pouvoir et toute la liberté du monde au regard de la liberté et du pouvoir de Dieu n'est qu'une extrême servitude, angoisse et captivité. Ainsi, l'âme qui s'affectionne aux grandeurs, ou à d'autres dignités semblables, et aux désirs de son appétit, est tenue et traitée devant Dieu, non en fille, mais en chétive esclave et en prisonnière, faute d'avoir voulu suivre sa sainte doctrine qui enseigne que celui qui veut être le plus grand soit le plus petit et que celui qui veut être le moindre soit le plus grand. Et ainsi cette âme ne pourra arriver à la royale liberté d'esprit qui s'acquiert en cette union divine, vu que la servitude ne peut avoir aucune part avec la liberté, qui ne peut demeurer en un cœur sujet à diverses volontés, parce que ce cœur est captif ; mais bien dans celui qui est libre, qui est un cœur de fils. C'est pourquoi Sara dit à son mari Abraham qu'il chassât hors de sa maison l'esclave et son fils, disant que le fils de l'esclave ne devait point être héritier avec le fils de la libre (Gn 21,10).

7.f) Et tous les plaisirs et tous les goûts de la volonté dans les choses de la terre, comparés à toutes les délices que Dieu est, ne sont que souveraine peine, tourment et amertume. Ainsi, celui qui y met son cœur est devant Dieu digne de souveraine peine, tourment et amertume et ne pourra parvenir aux délices de l'embrasement de l'union de Dieu, vu qu'il est digne de peine et d'amertume.

8.g) Toutes les richesses et toute la gloire de tout le créé, comparées avec la richesse qui est Dieu, sont une très grande pauvreté et une extrême misère. Et ainsi, l'âme qui l'aime et le possède est extrêmement pauvre et misérable devant Dieu et, pour ce sujet, ne pourra arriver à l'état heureux des richesses et de la gloire qui n'est autre chose que la transformation en lui, pour autant que ce qui est pauvre et misérable est extrêmement éloigné

de ce qui est souverainement riche et glorieux. C'est pourquoi la Sagesse divine, se plaignant de personnes semblables qui se rendent laides, viles, misérables et pauvres, en aimant ce qui est beau et riche selon l'opinion du monde, s'écrie dans les Proverbes disant : *O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes, animadverti. Audite quia de rebus magnis locutura sum.* Et plus loin elle dit : *Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia. Melior est fructus meus auro et lapide pretioso, et genimina mea argento electo. In viis iustitiae ambulo, in medio semitarum iudicii, ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam.* Ce qui veut dire : Ô hommes, je vous crie, et ma voix s'adresse aux enfants des hommes ! Entendez, petits, l'astuce et la sagacité, et vous qui êtes fous, prenez garde, écoutez, parce que je dois parler de grandes choses. Avec moi sont les richesses de la gloire et les hautes richesses et la justice, car mon fruit est meilleur que l'or et la pierre précieuse, et mes générations, c'est-à-dire ce que vous engendrez de moi en vos âmes, est meilleur que l'argent choisi. Je marche dans les voies de la justice, au milieu des sentiers du jugement, pour enrichir ceux qui m'aiment et remplir parfaitement leurs trésors.

Où la Sagesse divine parle à ceux qui mettent leur cœur et leur affection en une quelconque chose du monde, comme il a été dit. Et elle les appelle *petits*, parce qu'ils sont semblables à ce qu'ils aiment, qui est fort petit. Et, pour ce sujet, elle leur dit qu'ils entendent l'astuce et prennent garde qu'elle traite de choses grandes, et non petites comme eux. Que les grandes richesses et la gloire qu'ils aiment sont avec elle et en elle et non pas où ils pensent, que les hautes richesses et la justice demeurent en elle. Car encore qu'il leur semble que les choses de ce monde le soient, elle les avertit de prendre garde que les siennes sont meilleures, disant que le fruit qu'ils y trouveront leur vaudra mieux que l'or et les pierres précieuses, et ce qu'elle engendre dans les âmes est meilleur que l'argent choisi qu'ils aiment tant. En quoi on doit comprendre toute sorte d'affection qu'on puisse avoir en cette vie.

## **CHAPITRE 5**

OU SE TRAITE ET SE POURSUIT LE PROPOS,  
MONTRANT PAR DES AUTORITÉS ET DES FIGURES DE  
L'ÉCRITURE SAINTE COMBIEN IL EST NÉCESSAIRE À

## L'ÂME D'ALLER À DIEU PAR CETTE « NUIT OBSCURE » DE LA MORTIFICATION DE L'APPÉTIT EN TOUTES CHOSSES

1. Par ce qui a été dit, on peut voir d'une certaine manière la distance qu'il y a de tout ce que les créatures sont en soi à ce que Dieu est en soi, et comme les âmes qui en affectionnent quelques-unes sont dans cette même distance de Dieu ; car (comme nous l'avons dit, l'amour cause l'égalité et la ressemblance. Ce que saint Augustin avait bien reconnu, parlant à Dieu dans ses *Soliloques*<sup>1</sup> : « Misérable que je suis ! quand mon indigence et mon imperfection pourront-elles convenir avec votre rectitude ? Vous êtes vraiment bon, et moi méchant ; vous êtes pieux et moi impie ; vous êtes saint, et moi misérable ; vous êtes vie, et moi mort ; vous êtes la médecine, et je suis le malade ; vous êtes la vérité suprême et moi, toute vanité. » Ce saint dit tout cela.

2. Pour autant, c'est une ignorance extrême de l'âme de penser qu'elle pourra passer à ce haut état d'union avec Dieu si, premièrement, elle ne vide l'appétit de toutes les choses naturelles et surnaturelles qui peuvent l'empêcher, comme nous le déclarerons plus avant ; puisqu'il y a une extrême distance d'elles à ce qui est donné en cet état, qui est la pure transformation en Dieu. Car, pour ce sujet, Notre Seigneur, nous enseignant ce chemin, dit en saint Luc : *Qui non renunciat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*. Ce qui veut dire : *Celui qui ne renonce à tout ce qu'il possède par la volonté, ne peut être mon disciple* (14,33). Et cela est clair, parce que la doctrine que le Fils de Dieu est venu enseigner a été le mépris de toutes choses, afin de pouvoir recevoir le prix de l'esprit de Dieu en soi. Donc, en tant que l'âme ne s'en défait point, elle n'a point de capacité pour recevoir l'esprit de Dieu en pure transformation.

3. De ceci nous avons la figure dans l'Exode, où on lit que Dieu ne fit pleuvoir du ciel la nourriture qu'était la manne aux enfants d'Israël, que lorsqu'ils n'eurent plus de la farine qu'ils avaient apportée d'Égypte. Donnant à entendre par là qu'il faut premièrement renoncer à toutes choses, parce que cette nourriture des anges ne convient point au palais qui veut prendre de la saveur en celle des hommes. Et non seulement l'âme qui s'arrête et se repaît des goûts étrangers se rend incapable de l'esprit divin, mais encore ceux-là déplaisent grandement à la divine Majesté, qui,

prétendant la nourriture de l'esprit, ne se contentent pas de Dieu seul, mais y veulent entremettre l'appétit et l'affection d'autres choses. Ce qui paraît encore dans le même livre de l'Écriture, où il est dit qu'eux, ne se contentant pas de cette nourriture légère, désirèrent manger de la viande et en exigèrent ; et Notre Seigneur fut fort courroucé de ce qu'ils avaient voulu mêler une nourriture si basse et si grossière avec un mets si sublime et si délicat qui, quoiqu'il fût ainsi, avait néanmoins le goût et la substance de toutes sortes d'aliments. C'est pourquoi, alors qu'ils avaient encore les bouchées dans la bouche, selon ce que dit encore David, *ira Dei descendit super eos* (Ps 77,31), la colère de Dieu descendit sur eux, faisant tomber le feu du ciel et en embrasant de nombreux milliers, tenant pour chose indigne qu'ils eussent appétit d'un autre aliment, alors que celui du ciel leur était donné.

4. Oh ! si les spirituels savaient quels biens et quelle abondance d'esprit ils perdent, faute de retirer leur appétit d'enfantillages, et comme ils trouveraient en cette simple nourriture de l'esprit le goût de toutes choses, s'ils ne les voulaient pas savourer ! Mais ils ne le goûtent pas ; car la cause pour laquelle ceux-ci ne recevaient pas le goût de toutes les nourritures contenues dans la manne, c'était qu'ils n'appliquaient pas leur appétit à elle seule. De manière qu'ils ne trouvaient en la manne tout le goût et la force qu'ils eussent pu désirer, non que la manne ne l'eût pas, mais parce qu'ils voulaient autre chose ; ainsi, celui qui veut aimer quelque autre chose avec Dieu, sans doute ne fait pas grande estime de Dieu, puisqu'il met en une balance avec Dieu ce qui est au plus haut degré, comme nous avons dit, distant de Dieu.

5. L'on sait bien par expérience que quand une volonté s'affectionne à une chose, elle l'estime davantage que toute autre même bien meilleure que celle-là, si elle ne trouve autant de goût en cette autre. Et si elle veut goûter de l'une et de l'autre, nécessairement elle fera injure à la principale, à cause de l'égalité qu'elle met entre elles. Or, n'y ayant chose qui se puisse égaler à Dieu, l'âme lui fait grande injure d'aimer autre chose que lui, ou de s'y attacher. Et puisqu'il en est ainsi, que serait-ce si elle l'aimait plus que Dieu ?

6. Ceci est encore marqué lorsque Dieu commanda à Moïse de venir à la montagne pour parler avec Lui. Il lui enjoint que non seulement il monte seul (Ex 20,24), laissant au bas les enfants d'Israël, mais encore que les bêtes mêmes ne prennent leur pâture à la vue de la montagne : *Nullus*

*ascendat tecum, nec videat quispiam per totum montem, boves quoque et oves non pascant e contra (ibid., 34,3).* Donnant par là à entendre que l'âme qui voudra monter sur cette montagne de la perfection pour communiquer avec Dieu, ne doit pas seulement renoncer à toutes choses et les laisser en bas, mais aussi ne doit laisser repaître les appétits qui sont les bêtes, à la vue de la montagne, c'est-à-dire en d'autres choses qui ne sont pas purement Dieu, dans lequel tout appétit cesse, c'est-à-dire en l'état de perfection<sup>1</sup>. Et ainsi, il est nécessaire que le chemin et la montée vers Dieu soit un souci ordinaire de faire cesser et de mortifier les appétits ; et l'âme arrivera d'autant plus tôt qu'elle se hâtera davantage en ceci ; mais jusqu'à ce qu'ils cessent, il n'y aura moyen d'arriver, quelques vertus qu'on exerce, parce qu'on ne les obtient pas avec la perfection qui consiste à tenir l'âme vide, dénuée et purifiée de tout appétit. De quoi nous avons aussi une peinture vive dans la Genèse, où nous voyons que le patriarche Jacob voulant aller au mont Béthel pour y ériger un autel à Dieu sur lequel il pût lui offrir un sacrifice, il commanda auparavant trois choses à ses gens : la première, qu'ils rejettent loin d'eux tous les dieux étrangers ; la seconde, qu'ils se purifient ; la troisième, qu'ils changent d'habits. *Abiicite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini ac mutate vestimenta (ibid, 35,2).*

7. Par ces trois choses, se donne à entendre que l'âme qui voudra monter en cette montagne pour y faire de soi-même un autel sur lequel on offre à Dieu un sacrifice de pur amour, de louange et de pure révérence, avant que de monter au haut de la montagne doit avoir parfaitement accompli ces trois choses : La première, qu'elle bannisse de soi tous les dieux étrangers qui sont toutes les affections et attachements étrangers ; la seconde qu'elle se purifie du reliquat que ces appétits ont laissé en l'âme par la nuit obscure du sens dont nous parlons, les niant et s'en repentant ordinairement ; et la troisième qu'elle doit avoir pour parvenir à cette haute montagne est le changement d'habits, qui moyennant l'œuvre des deux premières, Dieu lui changera de vieux en nouveaux, mettant en l'âme une nouvelle façon d'entendre Dieu en Dieu, laissant l'ancienne intelligence de l'homme ; et un nouvel amour de Dieu en Dieu, la volonté étant désormais dépouillée de ses vieilles affections et de ses goûts d'homme ; et mettant l'âme en une nouvelle connaissance et en un abîme de contentement, les autres connaissances et vieilles images étant désormais mises à part ; et faisant cesser tout ce qui est du vieil homme qui est l'habileté de l'être naturel, et le revêtant d'une nouvelle habileté surnaturelle, selon toutes ses

puissances. De sorte que désormais son opération humaine soit changée en divine, qui est ce qu'on obtient en état d'union, en laquelle l'âme ne sert d'autre chose que d'autel où Dieu est adoré par le sacrifice de louange et d'amour, et Dieu seul est en une telle âme. C'est pourquoi Dieu commandait que l'autel sur lequel devait se trouver l'arche du Testament fût vide au dedans, pour donner à entendre à l'âme combien Dieu la veut vide de toutes choses, afin qu'elle soit un digne autel où soit Sa Majesté. Sur cet autel, il ne permettait pas non plus qu'il y eût du feu étranger, ni que son propre feu y manquât jamais ; de manière que Nadab et Abiud, qui étaient les enfants du souverain prêtre Aaron, ayant offert du feu étranger sur son autel, Notre Seigneur, courroucé de cela, les tua aussitôt devant l'autel. Afin de nous apprendre qu'en l'âme, pour être digne autel, il n'y doit point manquer d'amour de Dieu et on n'y doit point non plus mêler d'autre amour étranger.

8. Dieu ne permet pas qu'une autre chose demeure ensemble avec lui. – D'où nous lisons, au premier livre des Rois, que les Philistins mettant l'arche du Testament au temple où était leur idole, chaque jour au matin l'idole gisait par terre et réduite en pièces (5,2-4) –, Dieu ne consent point qu'il y ait d'autre appétit que celui-ci, et Il veut qu'il soit là où Il est, ce qui revient à garder sa foi parfaitement et à porter sur soi la croix de Jésus-Christ. Aussi nous ne trouvons pas qu'il soit dit en l'Écriture divine que Dieu ait commandé de mettre autre chose en l'arche où était la manne, que le livre de la loi et le bâton de Moïse<sup>1</sup>, qui signifie la croix. Parce que l'âme qui ne prétendra rien que de garder parfaitement la loi de Dieu et de porter la croix de Jésus-Christ, sera la vraie arche et aura en soi la vraie manne, qui est Dieu, quand elle viendra à garder en soi parfaitement cette loi et ce bâton, sans aucune autre chose.

## **CHAPITRE 6**

### **OÙ L'ON TRAITE DES DEUX PRINCIPAUX DOMMAGES QUE LES APPÉTITS CAUSENT EN L'ÂME, L'UN PRIVATIF ET L'AUTRE POSITIF**

1. Et pour entendre plus clairement et plus abondamment ce que j'ai dit, il est à propos d'exposer et de dire ici comment ces appétits causent deux principaux dommages en l'âme : l'un est qu'ils la privent de l'esprit de

Dieu ; l'autre est qu'ils lassent, tourmentent, obscurcissent, souillent et affaiblissent l'âme en laquelle ils demeurent<sup>2</sup>, selon ce que dit Jérémie : *Duo mala fecit populus meus : dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas.* Ce qui veut dire : ils m'ont délaissé, moi qui suis la source d'eau vive, et se sont creusé des citernes percées qui ne peuvent retenir l'eau (2,13). Ces deux maux, à savoir la privation et le mal positif, sont causés par n'importe quel acte désordonné d'appétit. Et premièrement, pour parler du privatif, c'est clair : par le fait même que l'âme s'affectionne à une chose qui tombe sous le nom de créature, plus cet appétit est enraciné en l'âme, moins elle est capable de Dieu ; parce que (comme disent les philosophes) deux contraires ne peuvent trouver place en un même sujet (et nous l'avons dit aussi au chapitre quatre). L'affection de Dieu et l'affection d'une créature étant contraires, ainsi l'affection d'une créature et l'affection de Dieu ne peuvent trouver place dans une volonté. Car quel rapport de la créature avec le Créateur, du sensuel avec le spirituel, du visible avec l'invisible, du temporel avec l'éternel, de la nourriture céleste, pure, spirituelle avec la nourriture du sens entièrement sensible, de la nudité de Jésus-Christ avec l'attachement à quelque chose.

2. Donc, ainsi qu'en la génération<sup>1</sup> naturelle on ne peut introduire une forme sans qu'auparavant on ne chasse du sujet la forme contraire qui précède, qui en demeurant est un empêchement à l'autre, à cause de la contrariété que les deux ont entre elles ; ainsi, en tant que l'âme s'assujettit à l'esprit sensible, l'esprit purement spirituel ne peut entrer en elle. C'est pourquoi Notre Seigneur dit en saint Matthieu : *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus.* C'est-à-dire : Ce n'est pas chose convenable de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens (15, 26). Et aussi ailleurs le même évangéliste dit : *Nolite sanctum dare canibus* ; ce qui veut dire : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. En ces autorités<sup>2</sup>, Notre Seigneur compare aux enfants de Dieu ceux qui, renonçant à tous les appétits des créatures, se disposent à recevoir purement l'esprit de Dieu ; et ceux qui veulent repaître leur appétit dans les créatures, il les compare aux chiens ; parce que les enfants mangent à la table de leur père et de son plat, qui est se repaître de son esprit, et les chiens mangent les miettes qui tombent de la table.

3. En quoi il faut savoir que toutes les créatures sont des miettes qui tombent de la table de Dieu. Ainsi, celui-là est justement appelé chien qui

se repaît des créatures ; et pour ce sujet on lui ôte le pain des enfants, puisqu'il ne veut pas s'élever des miettes des créatures pour s'asseoir à la table de l'esprit incréé de son Père. Aussi ces gens sont toujours et justement affamés comme des chiens, attendu que les miettes ne font qu'aiguïser l'appétit au lieu d'assouvir la faim. Et David parlant d'eux a dit : *Famem patientur ut canes, et circuïbunt civitatem. Si vero non fuerint saturati, et murmurabunt.* Ce qui veut dire : Ils seront faméliques comme des chiens et rôderont autour de la ville, et ne se voyant point rassasiés, ils murmureront (Ps 58,15-16). Car c'est le propre de celui qui a des appétits, d'être toujours mécontent et ennuyé, comme celui qui endure la faim. Mais quelle convenance y a-t-il entre la faim que causent les créatures et le rassasiement qu'opère l'esprit de Dieu ? Partant, cette satiété incréée de Dieu ne peut entrer en l'âme si on n'en bannit premièrement cette autre faim créée de l'appétit de l'âme, vu que, comme nous avons dit, ne peuvent demeurer en un sujet deux contraires, qui dans ce cas sont la faim et la satiété.

4. Par là on verra combien ce que Dieu fait, en nettoyant et purifiant l'âme de ses contraires, est plus que de la créer de rien. Parce que ces contrariétés d'affections et d'appétits contraires sont plus opposées et résistantes à Dieu que le néant qui ne résiste point. Ce qui suffira touchant le premier dommage que les appétits font à l'âme, qui est de résister à l'esprit de Dieu, d'autant que nous en avons déjà beaucoup dit ci-dessus.

5. Maintenant parlons du second effet qu'ils y opèrent. Il est de plusieurs sortes, car les appétits lassent l'âme, la tourmentent, l'obscurcissent, la souillent et l'affaiblissent<sup>1</sup>. De ces cinq choses nous traiterons en détail.

6. Quant au premier, il est clair que les appétits lassent et fatiguent l'âme, parce qu'ils sont comme de petits enfants inquiets et très difficiles à contenter, qui demandent toujours à leur mère tantôt une chose, tantôt une autre, et ne demeurent jamais satisfaits. Et ainsi comme se lasse et se fatigue celui qui creuse par convoitise d'un trésor, ainsi l'âme s'ennuie et se lasse pour obtenir ce que ses appétits lui demandent ; et même si elle en vient à bout, néanmoins toujours elle se lasse parce qu'elle n'est jamais satisfaite ; et finalement, elle creuse des *citernes percées qui ne peuvent garder l'eau pour éteindre la soif* (Jr 2,13) ; et ainsi, comme dit Isaïe : *Lassus adhuc sitit, et anima eius vacua est* (29,8) ; ce qui veut dire : son appétit est vide. Et elle se lasse et se fatigue l'âme qui a des appétits, parce

que c'est comme un malade fiévreux qui ne se trouve pas bien jusqu'à ce que la fièvre le quitte, et à chaque instant la soif s'augmente ; parce que, comme il est dit au livre de Job : *cum satiatus fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum* ; ce qui veut dire : Quand il aura satisfait son appétit, il demeurera plus pressé et contraint. La chaleur de l'appétit s'est augmentée en son âme, ainsi toute sorte de douleur tombera sur lui (20,22). L'âme se lasse et se fatigue avec ses appétits, parce qu'elle en est navrée et troublée comme l'eau par les vents, et ainsi ils l'agitent sans lui donner repos, ni en un lieu, ni en une chose. Isaïe dit d'une telle âme : *Cor impii quasi mare fervens* ; Le cœur du méchant est comme une mer quand elle bouillonne (57,20) ; et le méchant est celui qui ne dompte pas ses appétits. L'âme se lasse et se fatigue qui désire accomplir ses appétits, parce que c'est comme celui qui ayant faim ouvre la bouche pour l'emplir de vent : au lieu de se rassasier, il se dessèche davantage, parce que ce n'est pas là son aliment. À ce propos, Jérémie dit : *In desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui*. Comme s'il disait : Dans l'appétit de sa volonté elle a attiré à soi le vent de son affection (2,24). Et après pour donner à entendre l'aridité en laquelle cette âme demeure, il donne avis, en disant : *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti* ; qui veut dire : Retire ton pied, c'est-à-dire ta pensée, de la nudité, et ta gorge de la soif (2,25), à savoir : ta volonté de l'accomplissement de l'appétit qui occasionne une plus grande sécheresse. Et ainsi, comme se lasse et se fatigue l'amoureux au jour de l'espoir quand il a manqué son occasion, ainsi l'âme se lasse et se fatigue avec tous ses appétits et leur accomplissement, puisque tous lui causent un plus grand vide et une plus grande faim. Car, comme on dit communément, l'appétit ressemble au feu qui croît si l'on y met du bois, qui étant tout consumé, il s'éteint nécessairement.

7. Et même l'appétit est en ceci de pire condition, car le feu, à mesure que le bois se consume, décroît, mais l'appétit, s'étant une fois augmenté par son assouvissement, ne se diminue pas par le défaut de matière au lieu de décroître comme le feu auquel la matière manque, il défaille en son travail, parce que la faim est accrue et la nourriture diminuée. Et de cela Isaïe parle, disant : *Declinabit ad dexteram, et esuriet ; et comedet ad sinistram, et non saturabitur*. Qui veut dire : Il penchera vers la droite et il aura faim, et mangera à la gauche sans se rassasier (9,20). Parce que ceux qui ne mortifient pas leurs appétits restent justement affamés quand ils inclinent au chemin de Dieu qui est la droite, car ils ne méritent pas le

rassasiement du doux esprit, et justement quand ils courent vers la gauche, en accomplissant leur appétit en quelque créature, ils ne sont pas rassasiés ; car, laissant tout ce qui peut seul les satisfaire, ils se repaissent de ce qui les affame davantage. Il est donc clair que les appétits lassent et fatiguent l'âme.

## CHAPITRE 7

### DANS LEQUEL ON TRAITE COMMENT LES APPÉTITS TOURMENTENT L'ÂME. CE QUI EST PROUVÉ PAR DES COMPARAISONS ET AUTORITÉS

1. La seconde sorte de mal positif que les appétits causent en l'âme, c'est qu'ils la tourmentent et affligent, comme celui qui étant lié à quelque chose, est serré étroitement par des cordes et n'a point de repos jusqu'à ce qu'il soit délivré de son tourment. De ceux-là David dit : *Funes peccatorum circumplexi sunt me*. Les cordes de mes péchés, qui sont les appétits m'ont enserré tout autour (Ps 118,61). Et comme celui qui se couche nu sur des épines et des pointes se tourmente et s'afflige, ainsi l'âme se tourmente et s'afflige quand elle se vautre dans ses appétits, parce qu'ainsi que des épines, ils blessent, affligent, attachent et laissent de la douleur. Et de ces appétits David dit aussi : *Circumdederunt me sicut apes, et exarserunt sicut ignis in spinis*, ce qui veut dire : Ils m'ont entouré comme des abeilles, me piquant de leurs dards et s'enflammant contre moi, comme un feu parmi les épines (Ps 117,12) ; parce que dans les appétits, qui sont les épines, le feu de l'angoisse et du tourment s'augmente. Et comme le laboureur tourmente et pique le bœuf attaché à la charrue, avec le désir de la moisson qu'il espère, ainsi la concupiscence afflige l'âme sous l'appétit pour obtenir ce qu'elle veut. Ce qui paraît au désir qu'avait Dalila de savoir où gisait la force de Samson, qui, dit l'Écriture, la fatiguait et tourmentait tant que son âme défailloit jusqu'au moment de mourir disant : *Defecit anima eius, et ad mortem usque lassata est* (Jud 16,16).

2. L'appétit est un tourment d'autant plus grand à l'âme qu'il est plus fort ; de manière qu'il y a autant de tourment qu'il y a d'appétit ; et plus elle est possédée d'appétits, plus elle a de tourments car s'accomplit en cette âme, même dès cette vie, ce qui est dit, en l'Apocalypse, de Babylone en ces paroles : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi*

*tormentum et luctum* ; c'est-à-dire : Autant qu'elle a voulu s'exalter et assouvir ses appétits, tourmentez-la d'angoisse à proportion (18,7). Et de la même façon qu'est tourmenté celui qui tombe entre les mains de ses ennemis, ainsi est traversée et affligée l'âme qui se laisse emporter à ses appétits. Ce dont nous voyons la figure dans le livre des Juges, où se lit que ce vigoureux Samson, qui était auparavant fort, libre et juge d'Israël, étant tombé au pouvoir de ses ennemis, ils lui ôtèrent la force, lui arrachèrent les yeux et, l'ayant lié, lui firent tourner une meule de moulin, où ils le tourmentèrent et affligèrent beaucoup. Et ainsi arrive à l'âme où ses ennemis, les appétits, vivent et dominant ; car la première chose qu'ils lui font, c'est de l'affaiblir et aveugler (comme nous le dirons ci-après), et aussitôt ils l'affligent et la tourmentent, l'attachant à la meule de la concupiscence, et les cordes dont elle est garrottée sont ses propres appétits.

3. C'est pourquoi, Dieu ayant compassion de ceux qui, avec tant de peine et à si grands frais, cherchent à satisfaire la soif et la faim de l'appétit dans les créatures, il leur dit en Isaïe : *Omnes sitientes, venite ad aquas ; et qui non abetis argentum, properate, emite et comedite : venite, emite absque argento vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate ?* (55,1-2). Comme s'il disait : Vous tous qui avez soif d'appétits, venez aux eaux et vous tous qui n'avez point d'argent de volonté propre et appétits, hâtez-vous, achetez chez moi et mangez. Venez, et achetez de mon vin et de mon lait, qui est paix et douceur spirituelle, sans argent de volonté propre et sans me donner en échange aucun travail, comme vous en donnez pour vos appétits. Pourquoi donnez-vous l'argent de votre propre volonté pour ce qui n'est pas pain, c'est-à-dire qui n'est pas esprit divin, et mettez-vous le travail de vos appétits en ce qui ne peut vous rassasier ? Venez à moi, écoutez-moi, mangez des biens que vous désirez et votre âme se délectera dans la graisse.

4. Or, venir à la graisse, c'est sortir de tous les goûts de la créature, car la créature tourmente et l'esprit de Dieu recrée. Et ainsi il nous appelle en saint Matthieu, disant : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris* (11,28-29) ; comme s'il disait : Vous tous qui travaillez, et êtes affligés et chargés du fardeau de vos soucis et appétits, sortez de là et venez à moi, et je vous recréerai, et vous trouverez pour vos âmes le repos dont vos appétits vous privent. Et ainsi, ils sont une charge fort pesante, car d'eux David dit : *Sicut onus grave gravatae sunt super me* (Ps 37,5).

## CHAPITRE 8

### DANS LEQUEL ON TRAITE COMMENT LES APPÉTITS OBSCURCISSENT ET AVEUGLENT L'ÂME

1. Le troisième dommage que les appétits font en l'âme, c'est qu'ils l'aveuglent et l'obscurcissent. Car tout ainsi que les vapeurs obscurcissent l'air et ne laissent pas le soleil briller clairement, ou comme le miroir terni ne peut recevoir nettement le visage, ou comme l'eau trouble ne représente clairement la figure de celui qui s'y mire ; de même, l'âme qui est captive de ses appétits est en ténèbres selon l'entendement et ne donne lieu au soleil de la raison naturelle ni à celui de la Sagesse de Dieu surnaturelle, pour l'investir et l'illuminer entièrement. Et ainsi David parlant à ce propos, dit : *Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui, ut viderem*, ce qui veut dire : Mes iniquités m'ont saisi et il ne m'a pas été possible de voir (Ps 39,13).

2. Et en cela même que l'âme est obscurcie en l'entendement, elle s'engourdit en la volonté, et s'abêtit en la mémoire, déréglée en sa due opération. Parce que, comme ces puissances dépendent de l'entendement en leurs opérations, il est clair que, lui étant empêché, elles doivent être troublées et déréglées. Et ainsi David dit : *Anima mea turbata est valde* ; soit : Mon âme est fort troublée (Ps 6,4). Ce qui est comme s'il disait : elle est dévoyée en ses puissances. Parce que, comme nous avons dit, l'entendement n'est pas capable de recevoir l'illustration de la sagesse de Dieu, non plus que l'air rempli de nuages, la lumière du soleil ; ni la volonté n'est habile pour embrasser Dieu en soi avec un pur amour, non plus que le miroir terni de l'haleine n'est point propre pour représenter clairement le visage qui lui est présenté ; et la mémoire semblablement, qui est offusquée par les ténèbres de l'appétit, ne saurait être entièrement informée de l'image de Dieu, de même que l'eau bourbeuse ne peut faire voir clairement le visage de celui qui s'y mire.

3. L'appétit obscurcit aussi et aveugle l'âme, parce qu'en tant qu'appétit il est aveugle, n'ayant de soi aucune intelligence en lui, car c'est la raison qui est toujours son guide d'aveugle. D'où vient que toutes les fois que l'âme se guide par son appétit, elle s'aveugle. Car c'est comme si celui qui voit se servait pour guide de celui qui ne voit point ; ce qui est comme s'ils étaient tous deux aveugles. Et de là s'ensuit ce que Notre Seigneur dit en

saint Matthieu : *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* : Si l'aveugle guide l'aveugle, ils tomberont tous deux en la fosse (15,14). Peu servent les yeux au papillon, puisque l'appétit de la beauté de la lumière le fait brûler, ébloui, à la flamme. Et ainsi, nous pouvons dire que celui qui se repaît de l'appétit est comme un poisson ébloui auquel la lumière sert plutôt de ténèbres pour ne point voir les embûches que lui dressent les pêcheurs. Ce que le même David donne bien à entendre, disant de telles gens : *Supercedidit ignis, et non viderunt solem* (Ps 57,9) ; ce qui veut dire : Le feu tomba sur eux, qui chauffe de sa chaleur et éblouit de sa lumière. Ce que l'appétit fait aussi en l'âme, à savoir, allumer la concupiscence et éblouir l'entendement de sorte qu'il ne puisse voir sa lumière. Parce que la cause de l'éblouissement, c'est que mettant une autre lumière différente devant les yeux, la puissance visuelle se repaît en celle qui lui est immédiatement présentée et ne voit plus l'autre. Or, comme l'appétit s'approche alors si près de l'âme qu'il est en l'âme, elle s'arrête en cette première lumière et se repaît en elle, et ainsi il ne la laisse jouir de sa lumière de claire intelligence, et elle ne la verra point jusqu'à ce qu'on ait ôté l'éblouissement de l'appétit.

4. C'est pourquoi il y a grand sujet de déplorer l'ignorance de quelques-uns qui se surchargent de pénitences extraordinaires et de plusieurs autres exercices volontaires ; ils pensent qu'il leur suffira de ceci ou de cela pour parvenir à l'union de la Sagesse divine, mais ils s'abusent, s'ils ne tâchent avec diligence de nier leurs appétits. Si les âmes employaient la moitié de leur travail en cela, elles profiteraient plus en un mois par cette voie qu'en plusieurs années par tous les autres exercices. Car, comme il est nécessaire de cultiver la terre pour qu'elle porte fruit – autrement elle ne rapporte que de mauvaises herbes – de même il faut mortifier les appétits pour l'avancement de l'âme. Sans cela, j'ose dire que pour avancer dans la perfection et la connaissance de Dieu et de soi-même, tout ce qu'elle fera ne lui servira pas davantage que la semence qu'on répand sur une terre qui n'est point labourée. Et ainsi, l'on n'ôtera point les ténèbres et la stupidité de l'âme jusqu'à ce que l'on apaise les appétits, parce qu'ils sont comme la cataracte, ou comme des poussières en l'œil, qui empêchent la vue jusqu'à ce qu'on les ait ôtées.

5. D'où vient que, David voyant l'aveuglement de telles gens, et combien Dieu est irrité contre eux, il les avertit d'y prendre garde en disant : *Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum : sicut viventes, sic*

*in ira absorbet eos* (Ps 57,10) ; c'est comme s'il disait : Avant que vos épines, qui sont les appétits, n'entendent, comme des vivants Il les absorbera en sa colère. Car avant que les appétits qui vivent en l'âme puissent entendre Dieu, Dieu les absorbera, en cette vie ou en l'autre, avec châtement et correction, ce qui sera par la purification. Et il dit qu'il les absorbera en sa colère, parce que ce que l'on souffre en la mortification des appétits est châtement du dégât qu'ils ont fait en l'âme.

6. Oh ! si les hommes savaient de quel bien de lumière divine les prive cet aveuglement que leurs affections et leurs appétits<sup>1</sup> leur causent, et en quels maux et dommages il les précipite tous les jours, faute de les mortifier ! À vrai dire, il ne faut pas qu'ils se fient au bon entendement ni aux dons qu'ils ont reçus de Dieu pour penser que, s'il y a affection ou appétit, il n'obscurcira, n'aveuglera et ne fera pas peu à peu trébucher de mal en pis. Car qui eût dit qu'un homme si consommé en sagesse et rempli des dons de Dieu, comme était Salomon, devait tomber en un tel aveuglement et en une telle lâcheté de volonté que d'ériger des autels à tant d'idoles et les adorer en sa vieillesse ? (3 Reg 11,4). Or, pour cela, il ne lui fallut pas davantage que l'amour qu'il portait aux femmes et la négligence de renoncer à ses appétits et aux délices de son cœur. Car il dit de soi-même, dans l'Ecclésiaste, qu'il a refusé à son cœur ce qu'il lui a demandé (2,10). Et cet abandon à ses appétits eut tel pouvoir qu'encore qu'à la vérité au commencement il fût retenu, néanmoins, pour ne pas les avoir mortifiés, peu à peu ils l'aveuglèrent et lui obscurcirent l'entendement jusqu'à éteindre cette grande lumière de sagesse que Dieu lui avait donnée, de manière que sur la fin de son âge il oublia Dieu.

7. Que s'ils eurent tant de pouvoir sur lui, qui connaissait si parfaitement la distance qu'il y a entre le bien et le mal, que ne pourront contre notre ignorance les appétits qui ne sont pas domptés ? Vu que (comme Dieu dit des Ninivites au prophète Jonas), nous ne savons ce qu'il y a entre la gauche et la droite (4,11), car à chaque pas nous tenons le mal pour le bien et le bien pour le mal, et ceci nous le tenons de notre cru. Mais que sera-ce, en comparaison, si l'appétit se joint à nos ténèbres naturelles, sinon ce que déplore Isaïe, *palpavimus sicut caeci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus : impegimus meridie, quasi in tenebris* (59 10). Le prophète parle à ceux qui aiment suivre leurs appétits, et c'est comme s'il disait : Nous avons tâtonné le mur comme si nous eussions été aveugles, et nous avons cheminé à tâtons comme sans yeux ; et notre aveuglement est

venu jusque-là que nous sommes heurtés en plein midi comme si c'était dans les ténèbres. Car celui qui est aveuglé par l'appétit a cela, qu'étant au milieu de la vérité et de ce qui est convenable, il ne le discerne pas plus que s'il était dans les ténèbres.

## **CHAPITRE 9**

### **OÙ L'ON TRAITE COMMENT LES APPÉTITS SOUILLENT L'ÂME. – CE QUI EST PROUVÉ PAR COMPARAISONS ET AUTORITÉS DE LA SAINTE ÉCRITURE**

1. Le quatrième dommage que causent les appétits à l'âme, c'est qu'ils la souillent et la tachent, conformément à ce qu'enseigne l'Écclésiastique disant : *Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea*. Ce qui veut dire : Qui touchera la poix en demeurera taché (13,11) ; et pour lors on touche la poix quand on accomplit l'appétit de sa volonté en quelque créature. Où il faut remarquer que le Sage compare les créatures à la poix. Car il y a plus de différence entre l'excellence de l'âme et tout ce que les créatures ont de meilleur, qu'il n'y a d'un clair diamant ou de l'or fin à la poix. Et comme, si l'on mettait sur de la poix l'or ou le diamant qui seraient chauffés, ils en seraient noircis et souillés à proportion que leur chaleur l'aurait fondue et attirée, de même l'âme qui est chaude d'appétit, jointe à quelque créature, dans la chaleur de son appétit en attire sur soi de l'immondice et en demeure tachée. Et il y a plus de différence entre l'âme et les autres créatures corporelles qu'entre une très claire liqueur et un borbier fort sale. D'où vient que, comme cette liqueur se gâterait si on la jetait dans un borbier, de même l'âme qui s'attache par affection à la créature se salit, puisqu'en cela elle se rend semblable à elle. Et comme les traits de suie gâteraient un visage d'une rare et parfaite beauté, de même les appétits désordonnés souillent et enlaidissent l'âme qui les a ; laquelle, en soi, est une image de Dieu très belle et fort accomplie.

2. C'est pourquoi, Jérémie déplorant la grande difformité que lui causent ces affections désordonnées, décrit premièrement sa beauté et après sa laideur, en disant : *Candidiores sunt nazaraei eius nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt cogniti in plateis* ; ce qui veut dire : Ses cheveux (à savoir, de l'âme) sont plus blancs que la neige, plus

resplendissants que le lait, plus rouges que l'ivoire ancien, plus beaux que le saphir. Leur face s'est noircie plus que les charbons et on ne les reconnaît plus dans les lieux publics (Lm 4,7-8). Par les cheveux nous en-tendons ici les affections et les pensées de l'âme, qui dirigées à ce que Dieu a ordonné, qui est Dieu même, sont plus blanches que la neige, plus claires que le lait, plus vermeilles que l'ivoire et plus belles que le saphir. Par ces quatre choses, l'on entend toutes sortes de beauté et d'excellence des créatures corporelles, au-dessus desquelles sont l'âme et ses opérations, qui sont les Nazaréens ou cheveux susdits, lesquels, étant mal dirigés et mis où Dieu ne les a pas ordonnés, c'est-à-dire employés dans les créatures, Jérémie dit que leur face devient et demeure plus noire que des charbons.

3. Parce que les appétits désordonnés en les choses de ce siècle font tout ce mal et encore davantage en la beauté de l'âme. De sorte que si nous devons parler délibérément de la forme laide et sale que les appétits peuvent mettre dans l'âme, nous ne trouverions chose, pour pleine de toiles d'araignées et de serpents qu'elle soit, ni laideur de corps mort, ni n'importe quelle autre chose immonde et sale qu'on puisse voir en cette vie ou imaginer, à quoi nous puissions la comparer. Car encore qu'à la vérité, l'âme dérégulée, quant à son être naturel, soit aussi parfaite que Dieu l'a créée, néanmoins, quant à l'être de raison, elle est laide, abominable, sale et obscure, avec tous les maux que nous écrivons ici, et beaucoup plus. Parce qu'un seul appétit désordonné, comme nous dirons ensuite, quoiqu'il ne soit pas de matière de péché mortel, suffit pour rendre une âme si assujettie, sale et laide, qu'en aucune manière elle ne puisse convenir avec Dieu en une union, jusqu'à ce que l'appétit soit purifié. Or, quelle sera la difformité de celle qui est entièrement désordonnée en ses passions et abandonnée à ses appétits, et combien sera-t-elle éloignée de Dieu et de sa pureté ?

4. On ne saurait expliquer en paroles, ni même concevoir avec l'entendement, les diverses immondices que la diversité d'appétits cause en l'âme. Car si cela pouvait se dire et donner à entendre, ce serait une chose étonnante et de grande compassion, de voir comment chaque appétit, selon sa force et sa qualité, plus grande ou plus petite, fait sa tache et laisse en l'âme le dépôt de sa propre immondice et laideur ; et comment en un seul désordre de la raison il peut y avoir en soi d'innombrables différences de saletés, plus grandes ou plus petites, chacune selon sa condition. Car de même que l'âme du juste, en une seule perfection qui est la droiture de l'âme, a un grand nombre de très riches dons et plusieurs belles vertus,

chacune gracieuse et différente selon la multitude et différence des affections amoureuses qu'il a exercées envers Dieu, ainsi l'âme dérégulée, selon la variété de ses appétits en les créatures, a une misérable variété d'ordures et de bassesses, telles que les appétits la peignent en elle.

5. Cette diversité d'appétits est bien figurée dans Ézéchiél (8,10-16) où il est écrit que Dieu montra à ce prophète en l'intérieur du temple toutes les ressemblances des animaux qui rampent sur la terre et toute l'abomination des bêtes immondes, peintes autour des parois. Et lors, Dieu dit à Ézéchiél : *Fils de l'homme, n'as-tu pas vu les abominations que font ceux-ci, chacun dans le lieu le plus secret de sa chambre ?* Et Dieu lui commanda d'entrer plus avant et lui dit qu'il verrait de plus grandes abominations, et il vit là les femmes assises qui pleuraient le dieu d'amour Adonis. Dieu lui commanda encore de passer outre et qu'il verrait des crimes plus énormes. Là, il aperçut vingt-cinq vieillards qui tournaient le dos au temple.

6. Les variétés des serpents et animaux immondes qui étaient peintes dans la première partie du temple sont les pensées et conceptions que l'entendement fait de toutes les choses basses de la terre et de toutes les créatures, telles qu'elles se peignent dans le temple de l'âme quand elle embarrasse avec elles son entendement, qui est la première chambre de l'âme. Les femmes qui étaient plus avant, en la seconde demeure, pleurant leur dieu Adonis, sont les appétits qui logent en la seconde puissance de l'âme, qui est la volonté ; ils sont comme pleurant en tant qu'ils désirent ce en quoi la volonté s'affectionne, qui sont les serpents et les reptiles déjà peints en l'entendement. Et les hommes qui étaient dans la troisième chambre sont les images et représentations des créatures que la mémoire, qui est la troisième partie de l'âme, conserve et rumine en soi. Or il est dit qu'ils tournaient le dos au temple, parce que, quand l'âme embrasse absolument et parfaitement quelque chose de la terre selon ses trois puissances, on peut bien dire qu'elle tourne le dos au temple de Dieu, qui est la droite raison de l'âme qui n'admet en soi aucune chose de créature<sup>1</sup>.

7. Or, pour entendre quelque chose de ce sale désordre de l'âme en ses appétits, ce qui a été dit suffira pour le présent, parce que, s'il fallait traiter en particulier de la laideur moindre que font et causent en l'âme les imperfections et leur diversité, et de celle que font les péchés véniels (laideur qui est plus grande que celle des imperfections) et leur grande diversité, comme aussi de celle que causent les appétits du péché mortel (qui est l'entière laideur de l'âme), et de leur grande diversité, selon la

diversité et la multitude de toutes ces trois choses, ce ne serait jamais terminé, ni un entendement angélique ne suffirait à pouvoir l'entendre. Ce que je dis et ce qui convient à notre propos, c'est que chaque appétit, encore qu'il soit de la moindre imperfection, tache et souille l'âme.

## **CHAPITRE 10**

### **DANS LEQUEL ON TRAITE COMMENT LES APPÉTITS ATTIÉDISSENT ET AFFAIBLISSENT L'ÂME EN LA VERTU**

1. Le cinquième dommage que les appétits causent à l'âme, c'est qu'ils l'attiédissent et affaiblissent, afin qu'elle n'ait plus de force pour suivre la vertu et pour y persévérer ; car par le fait même que la force de l'appétit est divisée en plusieurs parts, il se trouve moins vigoureux que s'il s'attachait entièrement à une seule chose ; et plus il est partagé, moins il lui reste de force pour chaque chose ; c'est pourquoi les philosophes disent que la vertu unie est plus forte qu'elle-même si elle est divisée, d'où il est évident que si l'appétit de la volonté se répand en autre chose que la vertu, il demeurera bien faible pour la vertu ; et ainsi l'âme qui partage sa volonté à des bagatelles, ressemble à l'eau qui, ayant par où s'écouler en bas, ne monte point en haut, et ainsi demeure inutile. C'est pourquoi le patriarche Jacob compara son fils Ruben à l'eau épanchée, attendu qu'en certain péché il avait lâché la bride à ses appétits, disant : *Tu t'es répandu comme l'eau, tu ne croîtras* (Gn 49,4). Comme s'il eût dit : parce que tu t'es abandonné aux appétits comme l'eau, tu n'avanceras point en vertu. Et comme l'eau chaude étant découverte perd facilement la chaleur, et comme les épices aromatiques étant à l'air perdent la senteur et la force de leur bonne odeur, de même l'âme qui n'est pas recueillie en un seul appétit de Dieu perd la chaleur et la vigueur dans la vertu. Ce que David connaissant bien, disait parlant à Dieu : *Fortitudinem meam ad te custodiam*. Je garderai ma force pour toi (Ps 58,10), c'est-à-dire je ramasserai la force de mes appétits seulement pour toi.

2. De plus, les appétits affaiblissent la vertu de l'âme car ils sont comme les surgeons et rejetons autour de l'arbre, qui en tirent la force et l'empêchent de fructifier. Et de telles âmes, le Seigneur dit : *Vae praegnantibus et nutrientibus in illis diebus !* (Mt 24,19) ; c'est-à-dire : Malheur à celles qui seront enceintes ou qui seront nourrices en ces jours,

appliquant cette grosseur et cette nourriture aux appétits, qui, s'ils ne sont retranchés, soustrairont de plus en plus la vertu de l'âme et croîtront pour sa ruine, comme les rejetons de l'âme. Pour ce sujet Notre Seigneur nous conseille en disant : *Ceignez vos reins*, qui signifient ici les appétits (Lc 12,35). Parce qu'en effet, ils ressemblent aussi aux sangsues qui sucent le sang des veines. Car ainsi les appelle l'Ecclésiastique, disant : *Les sangsues sont les filles*, c'est-à-dire les appétits ; toujours ils disent : *Apporte, apporte* (Pr 30,15).

3. Donc il est clair que les appétits ne causent aucun bien en l'âme, au contraire, ils enlèvent celui qu'elle a. Et si on ne les mortifie, ils n'ont point de cesse jusqu'à ce qu'ils aient fait ce qu'on dit des vipereaux, qu'ils mangent les entrailles de leur mère à mesure qu'ils croissent dans son ventre et la tuent, vivant ainsi aux dépens de leur mère. C'est ce que font les appétits qui ne sont pas mortifiés : car ils tuent enfin l'âme en Dieu, parce qu'elle ne les a pas étouffés d'abord – pour cela l'Ecclésiastique dit : *Aufer a me, Domine, ventris concupiscentias et concubitus concupiscentiae ne apprehendant me*<sup>1</sup> (Eccli 23,6) – ; et seulement ce qui vit en elle ce sont eux.

4. Mais, bien qu'ils n'arrivent pas jusque-là, c'est une grande compassion de voir comment les appétits qui vivent en la pauvre âme la traitent, combien ils la rendent déplaisante à soi-même, fâcheuse au prochain, pesante et paresseuse aux choses de Dieu. Car il n'y a pas d'humeur mauvaise qui rende un malade si pesant et qui l'empêche de cheminer, ni qui le dégoûte tant de manger, comme l'appétit des créatures rend l'âme pesante et triste pour suivre la vertu. Et ainsi la cause ordinaire de l'ennui et du retard de maintes âmes au chemin de la vertu, c'est qu'elles ont des appétits et des affections qui ne sont pas purement adressés à Dieu.

## **CHAPITRE 11**

### **OÙ L'ON PROUVE QU'IL EST NÉCESSAIRE POUR ARRIVER À LA DIVINE UNION QUE L'ÂME DOIT SE PRIVER DE TOUS LES APPÉTITS, POUR MINIMES QU'ILS SOIENT**

1. Il semble qu'il y a déjà longtemps que le lecteur désire demander s'il est nécessaire, pour atteindre à ce haut état de perfection, qu'une entière mortification de tous les appétits, petits ou grands, ait précédé, ou s'il suffit

d'en mortifier quelques-uns et en laisser d'autres, au moins ceux qui paraissent de peu de conséquence ; parce que cela semble chose rude et très difficile d'arriver à une telle pureté et nudité qu'on n'ait plus de volonté et d'affection à chose que ce soit.

2. À cela je réponds premièrement qu'il est vrai que tous les appétits ne sont pas aussi préjudiciables les uns que les autres et ne troublent pas tous l'âme de même façon. Je parle des volontaires, car les appétits naturels empêchent peu ou point l'union de l'âme, quand ils ne sont pas consentis et ne passent pas les premiers mouvements, tous ceux dans lesquels la volonté raisonnable n'a aucune part, ni avant ni après. Car il est impossible de les ôter – de les mortifier entièrement en cette vie –, et ceux-là ne gênent pas de manière à empêcher l'union divine, encore qu'ils ne soient totalement mortifiés (comme je le dis), parce qu'il peut bien arriver qu'ils soient en la nature et que cependant l'âme demeure selon son esprit raisonnable, très libre à leur égard ; car il arrivera parfois que l'âme sera en une profonde union d'oraison de quiétude en la volonté et qu'ils demeurent actuellement en la partie sensitive de l'homme, la partie supérieure qui est en oraison n'ayant aucune part en eux. Mais quant à tous les autres appétits volontaires, soit de péché mortel, qui sont les plus graves, soit de péché véniel, qui sont les plus légers, soit seulement des imperfections, qui sont encore moins graves, il les faut quitter entièrement et l'âme doit être privée de tous, pour petits qu'ils soient, si elle veut parvenir à cette totale union. La raison en est que l'état de cette union divine consiste en ce que l'âme tienne sa volonté dans une totale transformation en la volonté de Dieu, de manière qu'il n'y ait en elle chose contraire à la volonté de Dieu, mais qu'en tout et pour tout son mouvement soit la seule volonté de Dieu.

3. Ceci est la cause pour laquelle nous disons qu'en cet état, de deux volontés, il n'en est fait qu'une, à savoir la volonté de Dieu, en sorte que la volonté de Dieu soit aussi la volonté de l'âme. Or, si cette âme voulait quelque imperfection, que Dieu ne veut pas, elle ne serait pas transformée en la volonté de Dieu, puisque l'âme voudrait ce que Dieu ne veut pas ; il est clair alors que l'âme, pour s'unir parfaitement avec Dieu par amour et volonté, doit auparavant être privée de tout appétit de la volonté, même des plus petits, c'est-à-dire que, sciemment et volontairement, elle ne consente avec la volonté à aucune imperfection et qu'elle ait le pouvoir et la liberté d'y résister aussitôt qu'elle s'en apercevra. Et je dis sciemment, car sans y prendre garde ou sans l'entendre, ou sans être en son pouvoir, elle tombera

bien en des imperfections ou des péchés véniels et dans les appétits naturels dont nous avons parlé. Car il est écrit de tels péchés qui ne sont pas tellement volontaires, et qui sont insaisissables, que *le juste tombera sept fois le jour, et qu'il se relèvera* (Pr 24,16), mais des appétits volontaires, qui sont péchés véniels d'avertance<sup>1</sup>, même s'ils sont de choses minimales (comme je l'ai dit) un seul suffit si on ne le surmonte, pour empêcher. Je veux parler de l'habitude qui n'est pas mortifiée, parce qu'il y a parfois des actes de différents appétits, mais ils ne nuisent pas tellement quand les habitudes sont mortifiées ; encore qu'il faille aussi en venir à ne pas les avoir, pour autant qu'ils procèdent encore d'une imperfection habituelle, mais quant à certaines habitudes d'imperfections volontaires qu'on ne surmonte jamais, il est vrai que non seulement elles empêchent l'union divine, mais encore l'avancement en la perfection.

4. Ces imperfections habituelles sont : comme d'être grand parleur, d'avoir un petit attachement à quelque chose dont on ne se défait jamais, comme à une personne, un habit, un livre, une cellule, à telle sorte de nourriture, et à d'autres petites conversations et petits plaisirs à vouloir goûter des choses, à savoir, ouïr et autres semblables. La moindre de ces imperfections à laquelle l'âme s'attachera ou s'habituerait apporte un tel préjudice pour pouvoir croître et s'avancer en la vertu, que, si l'on tombait tous les jours en plusieurs autres imperfections et péchés véniels isolés qui ne procèdent pas d'une coutume ordinaire de quelque mauvaise propriété ordinaire, cela n'empêcherait pas autant que l'affection de l'âme attachée à quelque chose, parce que tant qu'elle la gardera, quoique ce soit une bagatelle, elle ne saurait avancer en la perfection. Qu'importe qu'un oiseau soit attaché d'un fil mince ou d'une corde ? Car, pour fin que soit le fil, l'oiseau y demeurera attaché comme à la corde, tant qu'il ne le brisera pas pour voler. Il est vrai que le fil est plus facile à rompre ; mais pour facile que ce soit, s'il ne le rompt, il ne volera pas. Ainsi en est-il de l'âme qui s'est liée à quelque chose, malgré toutes ses vertus, elle ne parviendra jamais à la liberté de l'union divine. Car l'appétit et l'attachement de l'âme ont une propriété semblable à celle qu'on attribue au rémora à l'égard du navire ; bien que poisson très petit, si d'aventure elle s'attache à un navire, elle l'arrête tellement qu'il ne peut arriver au port ni naviguer. Véritablement, c'est une chose déplorable de voir des âmes chargées, comme de grands navires, de richesses, d'œuvres et d'exercices spirituels, de vertus et faveurs que Dieu leur fait, et qui, pour n'avoir pas le courage

d'en finir avec un petit plaisir, un attachement ou une affection (car c'est tout un), ne vont jamais de l'avant ni n'arrivent au port de la perfection, alors qu'il ne leur fallait qu'une bonne envolée, et achever de rompre ce fil d'attachement, ou ôter cette colle, rémora de l'appétit.

5. On doit grandement déplorer que Dieu leur ayant fait rompre d'autres plus grosses cordes d'affections de péchés et de vanités, faute de quitter une puérilité que Dieu leur a dit de combattre pour l'amour de Lui, qui n'est pas plus qu'un petit fil ou un cheveu, cela les empêche de parvenir à un si grand bien. Et le pis est qu'à cause de cet attachement, non seulement ils n'avancent pas, mais encore ils retournent en arrière, perdant ce qu'ils avaient parcouru et gagné en un temps si long et avec tant de travail. Car on sait bien qu'en cette voie, n'avancer pas c'est retourner en arrière, et ne pas gagner c'est perdre. Ce que Notre Seigneur a voulu nous donner à entendre quand il dit : *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi ; et celui qui n'amasse pas avec moi disperse* (Mt 12,30). Celui qui ne prend pas soin de réparer le vase, quelque insignifiante que soit la fissure, est en danger de perdre tout le liquide qui est dedans. Parce que l'Ecclésiastique nous l'enseigne bien en disant : *Celui qui méprise les petites choses tombera peu à peu* (19,1). Parce que, comme le même dit, *d'une seule étincelle le feu s'augmente* (11,34). Ainsi une imperfection suffit pour en entraîner une autre et celle-là encore d'autres ; de sorte que presque jamais on ne verra une âme négligente à vaincre un appétit, n'en avoir beaucoup d'autres qui naissent de la même faiblesse et de la même imperfection qu'elle a en lui, et ainsi elle va toujours tombant. Et nous avons vu en plusieurs personnes auxquelles Dieu faisait la grâce de les faire bien avancer en grand détachement et liberté que, pour seulement commencer à s'attacher à quelque affection et (sous couleur de bien) de conversation et d'amitié, l'esprit s'écoulait par là, et le goût de Dieu, comme aussi la sainte solitude ; de sorte qu'on les voyait déchoir de l'allégresse et constance dans les exercices spirituels, et pour ne pas s'arrêter, jusqu'à perdre tout ; et cela pour ne pas avoir retranché ce commencement de goût et d'appétit sensitif, en se gardant en solitude pour Dieu.

6. En cette voie, il faut toujours cheminer pour arriver, ce qui se fait en ôtant toujours les affections, sans les entretenir ; et l'on ne saurait parvenir au terme jusqu'à ce qu'on les ait toutes ôtées. Car, comme le bois ne se transforme en feu si un seul degré de chaleur manque à son état, de même l'âme ne se transformera en Dieu, si elle a une seule imperfection, encore

qu'elle soit moins qu'un appétit volontaire : car comme on le dira ci-après en la *Nuit de la foi*, l'âme n'a qu'une volonté, et si elle s'occupe ou s'empêtre en quelque chose, elle ne demeure pas libre, seule et pure, comme il est requis pour la transformation divine.

7. De ceci, nous avons une figure au livre des Juges (2,3) où il est dit que l'ange vint vers les enfants d'Israël et leur dit que, parce qu'ils n'avaient pas exterminé cette nation ennemie, mais qu'au contraire ils avaient fait alliance avec quelques-uns d'entre eux, pour cela, il les laisserait parmi eux pour ennemis, afin qu'ils leur fussent occasion de chute et de perte. Et justement, Dieu en use ainsi à l'égard de quelques âmes : après les avoir retirées du monde et après avoir tué les géants de leurs péchés et exterminé la multitude de leurs ennemis, qui sont les occasions qu'ils avaient au monde, – seulement afin qu'elles entrent avec plus de liberté en cette terre promise de l'union divine – voyant que cependant, elles font amitié et alliance à un tas de menues imperfections au lieu de les mortifier, pour cela, Notre Seigneur s'irrite et les laisse trébucher en leurs appétits de mal en pis.

8. De même dans le livre de Josué (6,21), nous avons une figure de cela quand Dieu commanda à Josué, au temps qu'il devait prendre possession de la terre promise, qu'on détruisît tellement ce qui était en la ville de Jéricho qu'on n'y laissât aucune chose vivante, ni homme, ni femme, ni enfant, ni vieillard, ni aucun des animaux, et qu'ils ne prennent et ne désirent rien de toutes les dépouilles. Ce qui nous donne à entendre que, pour entrer en cette union divine, tout ce qui vit en l'âme doit mourir, le peu et le beaucoup, le petit et le grand, et qu'elle doit demeurer sans aucune convoitise de tout cela, et aussi détachée que si elle n'était pas pour cela, ni cela pour elle. Ce que nous enseigne bien saint Paul *aux Corinthiens*, en disant : *Je vous avertis, mes frères, que le temps est court ; reste que ce qui convient, c'est que ceux qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient point, et ceux qui pleurent pour les choses de ce monde, comme s'ils ne pleuraient pas ; et ceux qui se réjouissent, comme s'ils ne se réjouissaient point ; et ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient point ; et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient point* (1,7,29-31). L'Apôtre nous dit cela, en nous enseignant combien l'âme doit être dégagée de toutes les choses pour aller à Dieu.

## **CHAPITRE 12**

## DANS LEQUEL ON TRAITE COMMENT RÉPONDRE À UNE AUTRE DEMANDE, EN DÉCLARANT QUELS SONT LES APPÉTITS QUI SUFFISENT POUR CAUSER EN L'ÂME LESDITS DOMMAGES

1. Nous pourrions nous étendre beaucoup en cette matière de la *Nuit du sens*, y ayant beaucoup à dire des dommages que causent les appétits, non seulement en toutes les façons qui ont été déclarées, mais encore en plusieurs autres. Néanmoins, ce qui a été dit suffira pour ce qui fait notre propos, parce qu'il me semble avoir assez donné à entendre comment leur mortification s'appelle *nuit*, et comment il convient d'entrer en cette nuit pour aller à Dieu. Seulement un point se présente avant que de traiter de la manière d'y entrer, pour conclure cette partie, c'est un doute que pourrait avoir le lecteur sur ce qui a été dit.

2. Et en premier lieu si un appétit quelconque suffit pour opérer en l'âme les deux maux déjà dits, à savoir le privatif, qui prive l'âme de la grâce de Dieu, et le positif, qui cause en elle les cinq dommages principaux que nous avons dits ; en second lieu, si le moindre appétit, de quelque espèce qu'il soit, suffit pour causer tous ces dommages ensemble, ou si seulement les uns causent les uns, et les autres d'autres, si les uns causent un tourment, les autres une lassitude, les autres des ténèbres, etc.

3. À quoi je réponds et je dis premièrement que si nous parlons du dommage privatif, qui est de priver l'âme de Dieu, seulement les appétits volontaires qui sont en matière de péché mortel peuvent et opèrent cela totalement, parce qu'en cette vie ils privent l'âme de la grâce, et en l'autre, de la gloire, qui est posséder Dieu<sup>1</sup>. Quant au second, je dis que ceux qui sont de matière de péché mortel, et les volontaires de matière de péchés véniels, comme aussi ceux qui sont de matière d'imperfection, chacun d'eux suffit pour causer en l'âme tous ces dommages positifs ensemble. Lesquels, encore qu'en certaine manière ils soient privatifs, nous les appelons ici positifs, parce qu'ils correspondent à la conversion vers la créature, comme le privatif répond à l'aversion de Dieu. Mais il y a cette différence que les appétits de péché mortel causent un entier aveuglement, tourment, une totale immondice et faiblesse, etc. ; tandis que les autres qui sont de péchés véniels ou d'imperfection ne causent pas ces maux en un degré total et consommé, vu qu'ils ne privent pas de la grâce, privation dont

dépend la possession de ceux-là (parce que la mort de celle-ci est la vie de ceux-là), mais ils enfantent quelque chose de ces maux, bien que faiblement, selon la diminution de la grâce qu'ils causent en l'âme. De manière que cet appétit qui refroidira davantage la grâce, causera plus abondamment de tourment, d'aveuglement et d'impureté.

4. Mais il faut noter qu'encore que chaque appétit cause ces maux que nous appelons positifs, il y en a, toutefois, qui causent principalement et directement les uns, et d'autres d'autres, et le reste par conséquence. Car quoiqu'il soit vrai qu'un appétit sensuel enfante tous ces maux, pourtant principalement et proprement il souille l'âme et le corps ; bien qu'un appétit d'avarice les cause tous, néanmoins principalement et directement il engendre l'affliction ; et, bien qu'un appétit de vaine gloire, ni plus ni moins, les apporte tous, pourtant principalement et directement il cause les ténèbres et l'aveuglement ; et encore qu'un appétit de gourmandise les cause tous, toutefois il cause principalement la tiédeur en la vertu. Et ainsi des autres.

5. Or la raison pourquoi tout acte d'appétit volontaire produit en l'âme tous ces effets ensemble, c'est la contradiction qu'il a directement avec tous les actes de vertu qui lui sont contraires ; car tout ainsi qu'un acte de vertu produit en l'âme et engendre conjointement suavité, paix et consolation, lumière, netteté et force, de même un appétit désordonné cause tourment, peine, lassitude, aveuglement et faiblesse. Comme toutes les vertus croissent en l'exercice d'une seule, ainsi tous les vices croissent, et leurs suites, en l'âme par l'exercice d'un seul. Et bien que tous ces maux ne s'aperçoivent pas lorsque l'appétit s'accomplit parce que le goût qu'on y trouve ne le permet pas à ce moment-là, néanmoins, on sent bien, avant ou après les maux qu'il a laissés. Ce qui se donne bien à entendre par ce livre que l'ange, en l'Apocalypse, commanda à Jean de manger, lequel, dans la bouche lui causa de la douceur, mais dans le ventre de l'amertume (10,9) ; parce que, lorsqu'on met l'appétit en exécution il est doux et paraît bon, mais après on éprouve son amertume, ce que pourra bien juger celui qui s'y laisse emporter. Encore que je n'ignore pas qu'il s'en trouve quelques-uns si aveugles et si insensibles qu'ils ne le sentent pas, parce que, ne s'acheminant pas à Dieu, ils ne voient pas ce qui les empêche d'arriver à Dieu.

6. Des autres appétits naturels qui ne sont pas volontaires, ni des pensées qui ne passent point les premiers mouvements, ni d'autres

tentations où il n'y a point de consentement, je ne parle point ici parce qu'ils ne causent aucun de ces maux en l'âme. Car bien que le trouble et la passion qu'ils émeuvent alors fassent paraître à la personne qui en est agitée qu'ils la souillent et l'aveuglent, il n'en va pas ainsi, ils lui causent plutôt les profits contraires, parce que, en tant qu'elle leur résiste, elle acquiert de la force, de la pureté, de la lumière et de la consolation, avec plusieurs autres biens ; selon ce que Notre Seigneur dit à saint Paul que *la vertu se perfectionne dans la faiblesse* (2Co 12,9). Mais les appétits volontaires causent tous les maux que nous avons dits, et encore davantage ; c'est pourquoi le principal soin qu'ont les maîtres spirituels, c'est de mortifier aussitôt leurs disciples de toutes les sortes d'appétits, les laissant en vide de ce qu'ils désirent, pour les délivrer d'une si grande misère.

### **CHAPITRE 13**

#### **OUÛ IL EST TRAITÉ DE LA MANIÈRE ET DU MOYEN QU'ON DOIT TENIR POUR ENTRER EN CETTE NUIT DU SENS**

1. Reste maintenant à donner quelques avis pour savoir et pouvoir entrer en cette *Nuit du sens*. Pour cela il faut savoir que l'âme ordinairement entre en cette nuit sensitive en deux manières : l'une est active, l'autre passive.

L'*Active* est ce que l'âme peut faire et fait de sa part pour y entrer, dont nous traiterons dans les avis suivants.

La *Passive* est quand l'âme ne fait rien, mais c'est Dieu qui l'opère en elle, et elle se comporte comme patiente ; de quoi nous parlerons dans le quatrième livre<sup>1</sup>, quand nous traiterons des commençants. Et parce qu'avec l'aide de Dieu, nous leur donnerons là plusieurs avis selon les nombreuses imperfections qu'ils ont coutume d'avoir en ce chemin, je ne m'y étendrai pas ici à en donner beaucoup, et parce qu'aussi ce n'en est pas le lieu propre, puisqu'à présent nous traitons seulement des causes pour lesquelles ce passage s'appelle nuit, et combien elle a de parties.

Mais parce qu'il semble que ce serait insuffisant et moins profitable de ne pas donner maintenant quelque remède ou avis pour pratiquer cette nuit des appétits, j'ai voulu mettre ici en abrégé le moyen qui suit, et je ferai de même à la fin de chacune de ces deux autres parties ou causes de cette nuit, dont je traiterai aussitôt avec l'aide du Seigneur.

2. Encore que les avis suivants, pour vaincre les appétits, soient courts et en petit nombre, j'estime qu'ils ne sont pas moins utiles et efficaces qu'ils ne sont brefs, de manière que celui qui voudra vraiment s'y exercer n'aura besoin de nuls autres, vu que ceux-ci les comprennent tous.

3. Le premier, qu'il ait un appétit ordinaire d'imiter le Christ en toutes ses affaires, se conformant à sa vie qu'il doit considérer pour savoir l'imiter, et se comporter en toutes choses comme Il ferait lui-même.

4. Le second, pour pouvoir faire cela, quelque goût qui s'offre aux sens, s'il n'est purement pour l'honneur et la gloire de Dieu, qu'il y renonce et s'en prive pour l'amour de Jésus-Christ qui en cette vie n'eut et ne voulut avoir d'autre goût que de faire la volonté de son Père, ce qu'il appelait sa nourriture et son repas (Jn 4,34). Prenons un exemple. S'il se présente quelque plaisir à entendre des choses qui n'importent en rien au service de Dieu, qu'il n'y prenne goût ni ne les veuille entendre. Et s'il se délecte à voir des choses qui ne l'aident pas davantage pour Dieu, qu'il rejette ce plaisir et détourne sa vue de tels objets. Et s'il s'offre du plaisir à parler ou en quelque autre chose qui se présente, qu'il fasse de même. Comme aussi en tous les sens, pour autant qu'il pourra aisément s'en exempter. Car autrement il suffira qu'il n'y prenne aucun goût, bien que ces choses se passent en lui. Et de cette manière, il doit tâcher de mortifier promptement les sens et les laisser vides de ce goût, comme à l'obscur. Et avec ce soin, il s'avancera beaucoup en peu de temps.

5. Or, pour mortifier et pacifier les quatre passions naturelles, qui sont la joie, l'espoir, la crainte et la douleur, de la concorde et de la pacification desquelles procèdent ces biens et tous les autres, le remède total est le suivant, qui est de grand mérite et la cause de grandes vertus :

6. Qu'il tâche de s'incliner toujours :  
non au plus facile, mais au plus difficile ;  
non au plus savoureux, mais au plus insipide ;  
non à ce qui a plus de goût, mais plutôt à ce qui donne moins de goût ;  
non au repos, mais à ce qui est pénible ;  
non à la consolation, mais plutôt à la désolation ;  
non au plus, mais au moins ;  
non au plus haut et plus précieux, mais au plus bas et plus méprisé ;  
non à vouloir quelque chose, mais à ne vouloir rien ;  
non à rechercher le meilleur des choses temporelles, mais le pire, et à désirer entrer en toute nudité, vide et pauvreté pour le Christ de tout ce qu'il

y a au monde.

7. Et ces œuvres, il faut qu'il les embrasse de bon cœur et tâche d'y réduire la volonté. Car s'il les exerce avec cœur, en peu de temps il trouvera en elles un grand délice et consolation, opérant avec ordre et discernement.

8. Ce qui a été dit, étant bien mis en pratique, suffit pour entrer en la nuit sensitive. Mais pour être plus complet, nous ajouterons une autre manière d'exercice qui enseigne à mortifier *la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie* (I, 2,16), qui sont les choses que saint Jean dit régner dans le monde et desquelles procèdent tous les autres appétits.

9. Premièrement, il tâchera de travailler à son mépris et désirera que tous fassent de même et ceci est contre la concupiscence de la chair.

Deuxièmement, il tâchera de parler à son désavantage et désirera que tous fassent de même et ceci est contre la concupiscence des yeux.

Troisièmement, il tâchera d'avoir une basse estime de soi et désirera que tous fassent de même aussi contre lui, et ceci est contre la superbe de la vie.

10. En conclusion de ces avis et règles, il convient de rapporter ici les vers qui sont écrits en la *Montée du Mont*, qui est la figure qui se trouve au commencement de ce livre et qui enseignent à monter au sommet qui est le plus haut point de l'union ; car bien qu'il soit vrai qu'ils parlent du spirituel et intérieur, ils traitent aussi de l'esprit d'imperfection selon le sensible et l'extérieur, comme il peut se voir en les deux chemins qui sont aux côtés du sentier de perfection. Et ainsi, nous les entendrons ici en ce sens, à savoir, selon le sensible. Puis dans la Deuxième Partie de cette Nuit, nous les entendrons selon le spirituel ;

11. Ils disent :

Pour venir à goûter le tout,  
ne veuille avoir goût en rien ;  
pour venir à posséder le tout,  
ne veuille posséder quelque chose en rien ;  
pour venir à être le tout,  
ne veuille être quelque chose en rien ;  
pour venir à savoir le tout,  
ne veuille savoir quelque chose en rien ;  
pour venir à ce que tu ne goûtes,  
va par où tu ne goûtes ;  
pour venir à ce que tu ne sais,

va par où tu ne sais ;  
pour venir à ce que tu ne possèdes,  
va par où tu ne possèdes ;  
pour unir à ce que tu n'es,  
va par où tu n'es.

## MOYEN POUR NE PAS EMPÊCHER LE TOUT

12. Quand tu t'arrêtes en quelque chose,  
tu ne te jettes pas au tout ;  
car, pour venir du tout au tout,  
tu dois te nier du tout au tout ;  
et quand une fois tu auras tout,  
il faut le tenir sans rien vouloir ;  
car si tu veux avoir quelque chose en tout,  
tu ne tiens pas purement en Dieu ton trésor.<sup>1</sup>

13. En cette nudité, l'âme spirituelle trouve sa quiétude et son repos ;  
parce que, ne convoitant rien, rien ne la fatigue vers le haut et rien ne  
l'opprime vers le bas, parce qu'elle est dans le centre de son humilité ; vu  
que, quand elle convoite quelque chose, en cela même elle se fatigue.

### CHAPITRE 14

## EN LEQUEL EST DÉCLARÉ LE SECOND VERS DU COUPLET

### **Avec angoisses, en amours enflammée**

1. Après que nous avons expliqué le premier vers de ce couplet, qui  
traite de la nuit sensitive, donnant à entendre quelle est cette nuit du sens et  
pourquoi elle s'appelle nuit, comme aussi ayant montré l'ordre et le moyen  
qu'il faut tenir pour y entrer activement, il faut ensuite traiter de ses  
propriétés et de ses effets admirables, qui sont contenus dans les vers  
suivants de ce couplet que j'aborderai succinctement en vue d'expliquer ces  
vers, comme je l'ai promis dans le prologue, puis je passerai aussitôt au  
second livre qui traite de l'autre partie de cette *Nuit*, qui est *la spirituelle*.

2. Donc, l'âme dit qu'étant *avec angoisses, d'amour enflammée*, elle passa et sortit par cette nuit obscure du sens à l'union de son Bien-Aimé. Car, pour vaincre tous les appétits et pour renoncer aux goûts de toutes les choses, – par l'amour et l'affection desquels la volonté a coutume de s'enflammer afin d'en jouir – il était besoin d'une autre plus grande inflammation d'un autre meilleur amour, qui est celui de son Époux, afin qu'ayant son goût et sa force en lui, elle eût de la vaillance et de la constance pour rejeter facilement tous les autres. Et non seulement il est nécessaire, pour vaincre la force des appétits sensitifs, d'avoir l'amour de son Époux, mais aussi d'être enflammée d'amour et d'anxiété. Parce qu'il arrive en effet que la sensualité est mue et attirée aux choses sensibles avec de telles angoisses de l'appétit, que si la partie spirituelle n'est enflammée de ce qui est spirituel avec d'autres angoisses plus grandes, elle ne pourra vaincre le joug naturel, ni entrer en cette nuit du sens, et n'aura pas assez de courage pour demeurer en l'obscurité de toutes choses, en se privant de l'appétit de toutes.

3. Mais comment et de combien de sortes sont ces angoisses d'amour que les âmes ressentent dans les commencements de ce chemin d'union, et aussi les diligences qu'elles font et les inventions qu'elles trouvent pour sortir de leur maison, qui est la volonté propre, dans la nuit de la mortification de leurs sens, et combien ces angoisses de l'Époux leur font trouver faciles et doux et savoureux les travaux et périls de cette nuit, ce propos n'est pas de ce lieu, ni ne peut se dire ; car il vaut mieux l'avoir et le méditer que de l'écrire. Aussi, nous passerons à l'exposé des autres vers au chapitre suivant.

## **CHAPITRE 15**

### **DANS LEQUEL SONT DÉCLARÉS LES AUTRES VERS DU COUPLET**

**Oh ! l'heureuse aventure !  
Je sortis sans être aperçue,  
Ma maison étant désormais apaisée.**

1. Elle prend pour métaphore le misérable état de la captivité, dont celui qui s'en délivre sans qu'aucun des geôliers ne l'empêche, tient cela pour

une *heureuse fortune*. Car l'âme après le péché originel, est à vrai dire captive en ce corps mortel, sujette aux passions et aux appétits naturels, de l'investissement et de la sujétion desquels elle tient pour une *heureuse aventure* d'être sortie *sans être aperçue*, c'est-à-dire sans être empêchée ni retenue par aucun d'eux.

2. Car pour cela, il lui a profité de sortir en la nuit obscure, qui consiste en la privation de tous les goûts et en la mortification de tous les appétits, comme nous avons dit. Et cela, *sa maison étant désormais apaisée* ; il convient de savoir, la partie sensitive, qui est la maison de tous les appétits, étant désormais en repos par la défaite et l'endormissement d'eux tous. Parce que jusqu'à ce que les appétits soient assoupis par la mortification en la sensualité, et que la sensualité même soit désormais apaisée en eux, de sorte qu'elle ne contrarie plus l'esprit, l'âme n'accède point à la vraie liberté, pour jouir de l'union de son Bien-Aimé.

#### FIN DU PREMIER LIVRE



Ce *Christ* (57 x 47 mm) fut dessiné par Jean de la Croix entre 1572 et 1577 au carmel de l'Incarnation d'Avila où il est toujours exposé. Il fait l'étonnement des critiques d'art. René Huygues y voit une avancée fulgurante par rapport à son époque. Il pense qu'il faut le voir horizontalement comme un crucifix que l'on présente à un mourant : « Le Christ de saint Jean de la Croix » in *L'Espagne mystique au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris, Arts et graphique, 1946.

Salvador Dali subjugué, s'en inspire pour réaliser *Le Christ de saint Jean de la Croix* en 1951. Son œuvre devient alors plus célèbre que l'original.

---

1. C'est-à-dire la *Nuit Obscure*.

1. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, *noticia*, notice, signifie connaissance.

2. C'est la foi qui ne tombe pas dans le sens.

3. Cf. l'Architecture conceptuelle, dans l'Introduction générale.

1. *Gusto* : le goût, le plaisir.

2. Ici *puissance* et *sens* paraissent synonymes. Parfois il distingue la puissance en ce qu'elle agit et le sens en ce qu'il reçoit. La signification est autre quand il distingue le *sens* et l'*esprit* comme les deux parties de l'âme.

3. Principe scolastique.

1. *Naturalmente* : selon sa nature.

2. *Potencia* : puissance ou faculté.

1. Cf. PLOTIN (*Ennéades*, V 1, 1) qui l'a adopté de Minucius Félix.

1. (Migne, 40, 866). Ces *Soliloques* sont apocryphes ; on peut les trouver plus beaux que les authentiques, car composés des meilleurs passages d'Augustin.

1. Pour l'âme qui est en Dieu, en état de perfection, tout appétit cesse.

1. Ex 16, 34 et 25, 16. Dt 31, 26. Nb 17, 16-26.

2. Là, l'influence de Plotin est évidente. Jean emploie les mêmes mots, dans la même numération (*Ennéades*, I 6 5, III 1 10, 3 5, 6 2). Voir notre *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne, 1996, p. 67-68.

1. Génération, au sens de : production d'une chose quelconque.

2. Les *autorités* sont des citations de l'Écriture divine.

1. Si Jean recopie mot à mot Plotin (IV 4 31), dans le développement, il doublera chaque mot plotinien d'un synonyme : tourmentent et *affligent*, obscurcissent et *aveuglent* ...

1. Les affections ou passions sont plutôt passives, les appétits plutôt actifs.

1. Pour saint Augustin, puisqu'elle est image de la Trinité, l'âme est trine : intelligence, mémoire, volonté. La plupart des spirituels, dont Jean de la Croix, adoptent cette tripartition. Thomas d'Aquin, fidèle à Aristote, ne retient que deux facultés de l'esprit : intelligence et volonté.

1. Ôtez-moi, Seigneur, les concupiscences du ventre et que les concupiscences de l'union charnelle ne s'emparent pas de moi.

1. L'avertance, c'est l'attention que le pécheur porte à son péché.

1. La gloire est de posséder Dieu : voir notre Introduction générale, p. 32,35.

1. C'est-à-dire la *Nuit Obscure*.

1. Ces avis reproduisent à quelques variantes et additions près les quatre strophes au bas du croquis du Mont de perfection. Voir p. n.

# LIVRE SECOND DE *LA MONTÉE DU MONT CARMEL*

[NUIT ACTIVE DE L'ESPRIT]

(Entendement)

**DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ DU PLUS PROCHE  
MOYEN DE MONTER À L'UNION AVEC DIEU, QUI EST  
LA FOI ; ET AUSSI IL EST TRAITÉ DE LA SECONDE  
PARTIE DE CETTE NUIT QUE NOUS AVONS DIT  
APPARTENIR À L'ESPRIT, CONTENUE AU SECOND  
COUPLET QUI EST CELUI QUI SUIT**

## ***COUPLET DEUXIÈME***

### ***CHAPITRE PREMIER***

**DANS LEQUEL ON EXPLIQUE CE CANTIQUE**

**À l'obscur et en sûreté,  
par l'échelle secrète, déguisée,  
oh ! l'heureuse aventure !  
à l'obscur et en cachette,  
ma maison étant désormais apaisée.**

1. En ce deuxième couplet, l'âme chante *l'heureuse aventure* qu'elle a eue à dénuer l'esprit de toutes les imperfections spirituelles et de tous les

appétits de propriété dans le spirituel. Ce qui lui fut un plus grand bonheur, à cause qu'il y a plus de difficulté d'apaiser cette maison de la partie spirituelle, et de pouvoir entrer en cette obscurité intérieure qui est la nudité d'esprit en toutes choses, tant sensibles que spirituelles, en s'appuyant seulement sur la pure foi et montant par elle à Dieu. C'est pourquoi je l'appelle ici *échelle* et *secrète*, parce que tous les degrés et tous les articles qu'elle a sont secrets et cachés à tout sens et tout entendement. Aussi, l'âme demeure privée de toute lumière du sens et de l'entendement, sortant de toute limite naturelle et raisonnable, pour monter par cette divine échelle de la foi, qui grimpe et pénètre jusqu'au profond de Dieu. C'est pourquoi elle dit qu'elle allait *déguisée*, parce qu'elle avait son habit et son vêtement et sa façon naturelle d'agir changée en divin, montant par foi ; et ainsi ce déguisement était cause qu'elle ne fût connue ni arrêtée par le temporel, ni par le raisonnable, ni par le démon, parce qu'aucune de ces choses ne peut lui nuire, tant qu'elle chemine en foi. Et non seulement cela, mais l'âme va si couverte et cachée et si éloignée de toutes les tromperies du démon, que véritablement (comme elle dit aussi ici) elle chemine à *l'obscur et en cachette*, à savoir pour le démon, auquel la lumière de la foi est plus que des ténèbres. Et ainsi, nous pouvons dire que l'âme qui marche par là, va inconnue et cachée au démon, comme on le verra plus clairement plus loin.

2. C'est pourquoi elle dit qu'elle sortit à *l'obscur et en sûreté* parce que celui qui est si heureux de pouvoir cheminer par l'obscurité de la foi, la prenant pour guide d'aveugle, sortant de toutes les images naturelles et raisons spirituelles, marche fort sûrement, comme nous l'avons dit. Et ainsi, elle dit encore qu'elle sortit par cette nuit spirituelle<sup>1</sup> *sa maison étant désormais apaisée*, à savoir la partie spirituelle et raisonnable, de manière que, quand l'âme parvient à l'union de Dieu, elle a ses puissances naturelles, ses impétuosités et inquiétudes sensibles apaisées en la partie spirituelle. Aussi ne dit-elle pas qu'elle sortit ici *avec angoisses* comme en la première *Nuit du sens* ; car pour aller en la *Nuit du sens* et se dénuer du sensible, il fallait des transports d'amour sensible pour achever de sortir. Mais pour achever d'apaiser la maison de l'esprit, il est requis seulement que toutes les puissances et tous les goûts et appétits spirituels soient affirmés en pure foi ; ce qu'étant fait, l'âme se joint avec l'Aimé dans une union de simplicité, de pureté, d'amour et de ressemblance.

3. Et il faut savoir que dans le premier couplet, parlant de la partie sensitive, elle dit qu'elle sortit en nuit obscure, et ici, parlant de la

spirituelle, il est dit qu'elle sortit à *l'obscur*, car les ténèbres de la partie spirituelle sont plus grandes, comme l'obscurité est plus ténébreuse que la nuit, parce que, dans la nuit si obscure soit-elle, on ne laisse pas de voir quelque chose, mais dans l'obscurité on ne voit rien ; et ainsi, en la *Nuit du sens* il y a encore quelque clarté, parce que l'entendement et la raison demeurent sans s'aveugler ; mais cette *Nuit spirituelle* qui est la foi, est une privation entière tant pour le sens que pour l'entendement ; c'est pourquoi l'âme dit en celle-ci qu'elle allait à *l'obscur et en sûreté*, ce qu'elle n'a pas dit en l'autre, car moins l'âme opère avec sa propre habileté, plus sûrement elle va, puisqu'elle chemine davantage en foi. Nous expliquerons ceci amplement en ce second livre, dans lequel il sera nécessaire que le dévot lecteur apporte son attention, parce qu'il sera dit des choses bien importantes pour le véritable esprit ; et bien qu'elles soient quelque peu obscures, on y ouvre tellement d'horizons nouveaux des unes aux autres que, je m'en persuade, tout s'entendra parfaitement.

## CHAPITRE 2

### DANS LEQUEL ON COMMENCE À TRAITER DE LA DEUXIÈME PARTIE OU CAUSE DE CETTE « NUIT » QUI EST LA FOI. – IL EST PROUVÉ AVEC DEUX RAISONS POURQUOI ELLE EST PLUS OBSCURE QUE LA PREMIÈRE ET QUE LA TROISIÈME

1. Il faut maintenant traiter de la deuxième partie de cette nuit, qui est la foi, laquelle est le moyen admirable que nous disions pour aller au terme qui est Dieu, et que nous disions qu'il est pour l'âme, naturellement, troisième cause ou partie de cette nuit. Car la foi qui est le moyen est comparée au milieu de la nuit ; et ainsi nous pouvons dire qu'elle est plus obscure pour l'âme que la première et, en certaine manière, que la troisième, parce que la première, qui est celle du sens, est comparée au premier quart de la nuit, lorsque la vue de tout objet sensible cesse, et ainsi elle n'est pas encore si éloignée de la lumière que le milieu de la nuit ; la troisième partie, qui précède l'aube, et qui est proche de la lumière du jour, n'est pas si obscure que le milieu de la nuit, car elle est près de l'illustration et information de la lumière du jour, et cette partie est comparée à Dieu. Car, bien qu'il soit véritable que Dieu est pour l'âme une nuit aussi obscure

que la foi, en parlant naturellement, toutefois ces trois parties de la nuit étant achevées – qui pour l'âme le sont naturellement –, Dieu illustre l'âme surnaturellement avec le rayon de sa lumière divine (qui est le principe de la parfaite union qui suit la troisième nuit), on peut dire qu'elle est moins obscure.

2. Elle est aussi plus obscure que la première parce que celle-ci appartient à la partie inférieure de l'homme qui est la sensitive, et par conséquent plus extérieure, et cette seconde de la foi, appartient à la partie supérieure de l'homme qui est la raisonnable, et par conséquent plus intérieure et plus obscure, puisqu'elle prive de la lumière rationnelle ou, pour mieux dire, l'aveugle ; et ainsi elle est justement comparée au milieu de la nuit, qui est la plus intérieure et la plus obscure partie de la nuit.

3. Nous avons donc maintenant à prouver comment cette seconde partie qui est celle de la foi, est nuit pour l'esprit, comme la première l'est pour le sens ; puis nous dirons ses contraires et comment l'âme doit se disposer activement pour y entrer, réservant à son lieu, qui sera le troisième livre<sup>1</sup>, de parler du moyen passif, qui est ce que Dieu opère sans elle pour l'y mettre.

### *CHAPITRE 3*

## COMMENT LA FOI EST NUIT OBSCURE À L'ÂME. – CE QUI EST PROUVÉ PAR RAISONS ET AUTORITÉS ET FIGURES DE LA SAINTE ÉCRITURE

1. La foi disent les théologiens est un habitus<sup>2</sup> de l'âme certain et obscur. Et la raison pourquoi elle est un habitus obscur, c'est qu'elle fait croire des vérités révélées par Dieu même, qui sont au-dessus de toute lumière naturelle et surpassent tout entendement humain, sans aucune proportion. D'où vient que cette excessive lumière de la foi qui est donnée à l'âme lui est une obscure ténèbre, parce que le plus l'emporte sur le moins et nous en prive, de même que la lumière du soleil éclipse n'importe quelles autres lumières de telle sorte que leur lumière ne paraît point quand elle luit et l'emporte sur notre puissance visuelle, de manière qu'elle l'aveugle même et la prive de la vue qui lui est donnée, pour autant que sa lumière est excessive et fort disproportionnée à la puissance visuelle ; ainsi la lumière de la foi, par son grand excès opprime et vainc celle de notre entendement qui de soi s'étend seulement à la connaissance naturelle, bien qu'il ait

puissance pour le surnaturel, quand Notre Seigneur voudra le mettre en acte surnaturel.

2. Si bien qu'aucune chose par lui-même il ne peut savoir sinon par voie naturelle, ce qui est seulement ce qu'il acquiert par les sens, pour cela, il doit avoir les images et les figures des objets présents eux-mêmes ou de leurs ressemblances, et d'une autre manière, rien ; car, comme disent les philosophes, *ab obiecto et potentia paritur notitia* ; c'est-à-dire, de l'objet présent et de la puissance s'engendre la connaissance. D'où vient que si on disait à quelqu'un des choses qu'il n'eût jamais connues et dont il n'eût jamais vu la ressemblance, il ne lui en demeurerait pas plus de lumière que si on ne lui en avait rien dit. Prenons un exemple : Si l'on disait à quelqu'un qu'en une certaine île se trouve un animal qu'il n'a jamais vu et si on ne lui disait pas à quoi il ressemble d'après ce qu'il a vu en d'autres animaux, il ne lui en demeurerait pas plus de connaissance et de figure qu'auparavant, quoi qu'on lui en pût dire. Ceci s'entendra mieux par un exemple plus clair : si on disait à un aveugle-né (qui n'a jamais vu aucune couleur) comment sont le blanc et le jaune, encore qu'on le lui répétât souvent, il n'entendrait pas plus d'une manière que d'une autre, parce qu'il n'a jamais vu de telles couleurs ni leurs ressemblances pour pouvoir en juger ; seulement leur nom lui resterait, parce qu'il a pu le recevoir par l'ouïe, mais la forme et la figure, non, parce qu'il ne l'a jamais vue<sup>1</sup>.

3. De cette manière la foi agit à l'égard de l'âme, elle nous dit des choses que nous n'avons jamais vues ni entendues, ni en elles, ni en leurs ressemblances, puisqu'elles n'en ont point ; aussi n'avons-nous d'elle aucune lumière de connaissance naturelle, puisque ce qu'elle nous dit n'est proportionné à aucun sens, mais nous le savons par l'ouïe, croyant ce qu'elle nous enseigne, soumettant et aveuglant notre lumière naturelle ; car, comme dit saint Paul, *Vides ex auditu* (Rm 10,17) ; ce qui revient à dire : la foi n'est point une science qui entre par aucun sens, mais elle est seulement le consentement de l'âme à ce qui entre par l'ouïe.

4. Et même la foi surpasse beaucoup plus que ce qui a été donné à entendre par les exemples donnés. Car non seulement elle ne fait point d'évidence ou de science, mais, comme nous avons dit, elle prive et aveugle de toutes autres connaissances ou science, afin qu'on puisse bien juger d'elle ; parce que les autres sciences, on les acquiert avec la lumière de l'entendement, mais celle de la foi s'acquiert sans elle (en la niant par la foi), la foi se perd par notre propre lumière, si on ne l'obscurcit ; c'est

pourquoi Isaïe dit : *Si non credideritis, non intelligetis* ; c'est-à-dire : Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas (7,9). Il est donc clair que la foi est une nuit obscure pour l'âme et en cette façon elle lui donne lumière, et plus elle l'obscurcit, plus grande lumière de soi elle lui donne, parce qu'elle éclaire en aveuglant, selon le dire d'Isaïe : car si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas, c'est-à-dire, vous n'aurez point de lumière. Aussi, la foi est figurée par cette nuée qui séparait les enfants d'Israël des Égyptiens, étant sur le point d'entrer dans la mer Rouge, sur quoi l'Écriture dit que *erat nubes tenebrosa, et illuminans noctem* (Ex 14,20). Ce qui veut dire que cette nuée était ténébreuse et illuminait la nuit.

5. Admirable chose qu'étant ténébreuse, elle illuminât la nuit ! C'était parce que la foi, qui est une nuée obscure et ténébreuse pour l'âme – qui est aussi une nuit, puisqu'en présence de la foi l'âme demeure privée de sa lumière naturelle et aveugle –, avec sa ténèbre éclaire et donne lumière à la ténèbre de l'âme. Afin qu'ainsi le maître fût semblable au disciple (Lc 6,40), car l'homme qui est en ténèbre ne peut convenablement être illuminé que par une autre ténèbre, comme l'enseigne David disant : *Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam*. Ce qui veut dire : le jour déborde et exhale la parole au jour, et la nuit apprend la science à la nuit ; et parlant plus clairement : le jour, qui est Dieu en la béatitude, où il est déjà jour, communique et prononce aux anges et aux âmes bienheureuses qui sont aussi un jour, la *Parole* qui est son Fils, afin qu'ils le connaissent et en jouissent ; et la nuit qui est la foi dans l'Église militante, où il est encore nuit, montre la science à l'Église, et par conséquent à n'importe quelle âme ; laquelle est une nuit, puisqu'elle ne jouit pas encore de la claire sagesse béatifique ; et en présence de la foi, elle est comme aveugle de sa lumière naturelle.

6. De manière que ce qu'on doit tirer de là, c'est que la foi, parce qu'elle est une nuit obscure, donne lumière à l'âme qui est en obscurité, pour que vienne à se vérifier ce qu'annonce aussi David à ce propos, en disant : *Nox illuminatio mea in deliciis meis*, ce qui veut dire : La nuit sera mon illumination en mes délices (Ps 138,11). Comme s'il disait : dans les plaisirs de ma pure contemplation et union avec Dieu, la nuit de la foi me servira de guide. En quoi il donne clairement à entendre que l'âme doit être en ténèbre pour avoir lumière pour ce chemin.

## CHAPITRE 4

## TRAITE EN GÉNÉRAL COMMENT L'ÂME DOIT AUSSI ÊTRE EN OBSCURITÉ EN CE QUI EST DE SA PART, POUR ÊTRE BIEN CONDUITE PAR LA FOI À UNE TRÈS HAUTE CONTEMPLATION

1. Je crois qu'on donne assez à entendre comment la foi est une obscure nuit pour l'âme et aussi comment l'âme doit être obscure ou demeurer obscurcie de sa lumière pour se laisser guider par la foi à ce terme sublime de l'union. Mais afin que l'âme sache le faire, il sera à propos d'expliquer plus en détail cette obscurité que l'âme doit avoir pour entrer en cet abîme de la foi. C'est pourquoi en ce chapitre je parlerai d'elle en général, puis après, avec la faveur divine, je déduirai plus en particulier le moyen qu'il faut tenir, pour ne pas errer en elle ni empêcher un tel guide.

2. Je dis donc que l'âme, pour bien se conduire par la foi à cet état, non seulement doit demeurer en obscurité selon la partie qui regarde les créatures et le temporel, qui est la partie inférieure et sensitive (dont nous avons parlé), mais encore qu'elle doit s'aveugler et obscurcir selon la partie qui regarde Dieu et le spirituel, qui est la raisonnable et la supérieure dont nous traitons à présent. Car il est évident qu'une âme, pour parvenir à la transformation surnaturelle, doit s'obscurcir et s'éloigner de tout ce que contient son naturel, qui est le sensible et le raisonnable, pour autant que surnaturel signifie ce qui monte au-dessus du naturel ; partant le naturel demeure au-dessous. Car, comme cette transformation et cette union ne peuvent tomber sous le sens et l'habileté humaine, il faut que l'âme se vide parfaitement et volontairement de tout ce qui peut tomber en elle, soit d'en haut, soit d'en bas, je dis : d'affection et de volonté, en ce qui est de sa part ; car qui empêchera Dieu de faire ce qui lui plaira en l'âme soumise, anéantie et dénuée ? Donc elle doit se vider de tout ce qui peut tomber en sa capacité, de façon qu'encore qu'elle détienne plusieurs choses surnaturelles, elle doit toujours demeurer comme en étant dénuée, et à l'obscur – comme l'aveugle –, s'appuyant sur la foi obscure et la prenant pour guide et lumière, sans s'appuyer sur aucune des choses qu'elle entend, goûte, sent ou imagine, parce que tout cela n'est que ténèbre, qui la fera errer, et la foi surpasse toute cette sorte d'entendre, de goûter, de sentir et d'imaginer. Si elle ne s'aveugle en cela, demeurant totalement à l'obscur, elle n'arrivera point à ce qui est davantage, qui est ce qu'enseigne la foi.

3. L'aveugle, s'il n'est entièrement aveugle, ne se laisse pas bien conduire par son guide ; car pour un peu qu'il voie, il pense que le premier chemin est le meilleur, parce qu'il n'en voit pas d'autres meilleurs, et ainsi, il peut faire errer celui qui le guide et voit mieux que lui, car, finalement il peut commander plutôt que son guide ; ainsi l'âme, si elle s'appuie sur son savoir, ou en sa manière de goûter ou de sentir au sujet de Dieu, comme toutes choses (pour grandes qu'elles soient) sont fort petites et dissemblables de ce que Dieu est, pour aller par ce chemin, elle erre facilement ou s'arrête, faute d'être entièrement aveugle en foi, qui est son vrai guide.

4. Car c'est aussi ce qu'a voulu signifier saint Paul, quand il a dit : *Accedentem ad Deum oportet credere quod est* (He 11,6). Qui veut dire : Celui qui doit s'unir à Dieu doit croire ce qu'Il est. Comme s'il disait que celui qui doit venir se joindre à Dieu par union ne doit pas entendre ou s'appuyer au goût, au sens ou à l'imagination, mais en croyant son être, qui ne tombe point en l'entendement, ni en l'appétit, ni en imagination, ni en aucun autre sens, et qui durant cette vie ne peut se savoir ; au contraire, tout le plus haut qu'on peut sentir et goûter, etc., de Dieu est infiniment distant de ce qu'il est et de sa pure possession. Et ainsi Isaïe (64,4) et saint Paul (1Co 2,9) disent : *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*, qui veut dire : Ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment, l'œil ne l'a jamais vu ni l'oreille ouï et n'est point tombé au cœur ni en la pensée de l'homme. Or, de quelque manière que l'âme prétende s'unir par grâce en cette vie à celui avec lequel elle doit être unie en l'autre par gloire – ce qui est un bien que l'œil n'a vu, comme dit saint Paul, ni l'oreille entendu et qui n'est point tombé dans le cœur de l'homme vivant encore dans la chair – il est évident que, pour arriver à s'unir parfaitement avec lui en cette vie par grâce et amour, elle doit être en obscurité de tout ce qui peut entrer par l'œil et de tout ce qu'on peut recevoir par l'ouïe, de ce qu'on peut imaginer avec la fantaisie<sup>1</sup> et comprendre avec le cœur qui signifie ici l'âme. Ainsi, l'âme se détourne grandement du chemin de ce haut état d'union, quand elle s'attache à quelque manière d'entendre, à quelque sentiment, ou à quelque imagination, ou jugement, ou volonté, ou façon de faire, ou à quelque autre œuvre ou chose propre, ne sachant se défaire ou dénuer de tout cela ; car, comme nous avons dit, le terme où elle va est par-dessus toutes choses,

encore que ce soit le plus haut qui se puisse savoir et goûter ; et ainsi, par-dessus tout il faut passer au non-savoir.

5. Aussi, en ce chemin, entrer dans le chemin c'est laisser son chemin, ou pour mieux dire, c'est passer au terme et laisser son mode, c'est entrer en ce qui n'a point de mode, qui est Dieu ; car l'âme qui parvient à cet état n'a plus de modes ni de manières, et encore moins ne s'attache ni ne peut s'attacher à eux – je dis des modes d'entendre, ni de goûter, ni de sentir, encore qu'elle contienne en soi tous les modes, de même que celui qui n'a rien et qui possède tout –, car ayant le courage de passer de son naturel limité, intérieurement et extérieurement, elle monte en limite surnaturelle qui n'a aucun mode, contenant en substance tous les modes. D'où vient que venir ici, c'est sortir (d'ici et de là), sortant de soi, très loin de cette bassesse, pour ceci, plus haut que out.

6. C'est pourquoi, l'âme s'écartant de tout ce qu'elle peut savoir et entendre spirituellement et naturellement, doit désirer avec tout son désir de venir à ce qu'elle ne peut savoir en cette vie et qui ne peut tomber en son cœur ; et laissant en arrière tout ce qu'elle goûte et sent temporellement et spirituellement, et tout ce qu'elle peut goûter et sentir en cette vie, elle doit désirer avec tout son désir de parvenir à ce qui excède tout sentiment et tout goût. Et afin de demeurer vide et libre pour un tel bien, elle ne doit aucunement s'attacher à tout ce qu'elle recevra en son âme spirituellement ou sensiblement (comme nous dirons plus loin, quand nous traiterons de ceci en particulier) estimant tout pour beaucoup moins ; car, plus elle pense ce que c'est qu'elle entend, goûte et imagine, et plus elle l'estime, que ce soit spirituel ou non, plus elle se prive du suprême bien et se retarde d'y parvenir ; et moins elle estime ce qu'elle peut avoir (pour grand qu'il soit) au regard du plus grand bien, plus elle l'exalte et l'estime, et par conséquent plus elle s'en approche. Et, de cette façon, l'âme dans l'obscurité s'approche grandement de l'union par le moyen de la foi, qui aussi est obscure et qui de cette manière lui donne une lumière admirable. Certainement si l'âme voulait voir, elle s'obscurcirait auprès de Dieu, bien plus que celui qui ouvre les yeux pour contempler la grande clarté du soleil.

7. C'est pourquoi, en ce chemin, s'aveuglant en ses puissances, elle verra la lumière, suivant ce que le Sauveur dit en l'Évangile de cette manière : *In iudicium veni in hunc mundum : ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant* ; c'est-à-dire : Je suis venu en ce monde pour le jugement, afin que ceux qui ne voient pas, voient ; et que ceux qui voient

deviennent aveugles (Jn 9,39). Ce qui doit s'entendre à la lettre, concernant ce chemin spirituel ; à savoir que l'âme qui sera en obscurité et s'aveuglera en toutes ses lumières propres et naturelles, verra surnaturellement ; et celle qui voudra s'attacher à quelque lumière à lui sera d'autant plus aveugle et arrêtée en la voie de l'union.

8. Or, afin de procéder avec moins de confusion, il me semble qu'il sera nécessaire de donner à entendre au chapitre suivant ce qu'est ce que nous appelons union de l'âme avec Dieu ; parce que, cela étant compris éclaircira beaucoup ce que nous dirons après ; aussi je trouve que c'est ici le vrai lieu d'en parler. Car, encore que nous interrompions le fil de notre discours, ce ne sera pas hors de propos ; puisqu'en ce lieu cela servira pour donner lumière à ce qu'on traite. Et ainsi ce chapitre sera comme une parenthèse, placée dans un même enthymème<sup>1</sup>, après laquelle nous en viendrons à traiter en particulier des trois puissances de l'âme à l'égard des trois vertus théologiques, touchant cette seconde nuit.

## ***CHAPITRE 5***

### **DANS LEQUEL IL EST DÉCLARÉ CE QUE C'EST QUE L'UNION DE L'ÂME AVEC DIEU. – ON PREND UNE COMPARAISON**

1. Par ce que nous avons dit, se donne quelque peu à entendre ce que nous appelons union de l'âme avec Dieu, et par là, ce que nous en dirons ici se comprendra mieux. Ce n'est pas notre intention d'expliquer à présent quelles sont ses divisions ni ses parties, parce que ce ne serait jamais fait si je me mettais maintenant à déclarer quelle est l'union de l'entendement, quelle est celle de la volonté, et aussi celle de la mémoire ; quelle est l'union passagère et quelle est l'union permanente en ces puissances, et enfin quelle est l'union totale passagère et permanente en ces puissances ensemble. De cela nous traiterons à chaque pas du discours, tantôt de l'un, tantôt de l'autre, car cela ne convient pas maintenant pour donner à entendre ce que nous avons ici à dire d'elles, et cela s'entendra beaucoup mieux en son lieu, lorsque, discourant de la matière même, nous aurons le vif exemple joint à l'intelligence du sujet, alors, on entendra et on remarquera chaque chose et on en pourra mieux juger.

2. Ici je parle seulement de cette union totale et permanente selon la substance de l'âme et selon ses puissances quant à l'habitus obscur d'union ; parce que, quant à l'acte, nous en parlerons après et dirons, avec l'aide de Dieu, comment nous n'avons et ne pouvons avoir d'union permanente en cette vie dans les puissances, mais seulement passagère.

3. Donc, pour entendre quelle est cette union dont nous traitons, il faut savoir que Dieu demeure en toutes les âmes, fût-ce celle du plus grand pécheur du monde, et qu'il y demeure et y est présent substantiellement. Et cette manière d'union est toujours réelle entre Dieu et toutes les créatures, selon laquelle il les conserve en leur être ; de sorte que si elle venait à leur manquer, elles s'anéantiraient aussitôt et cesseraient d'exister. Ainsi, quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, ce ne sera pas de cette présence substantielle de Dieu qui existe toujours en toutes les créatures, mais de l'union et transformation par amour de l'âme en Dieu qui n'est pas toujours faite, mais seulement quand il y a une ressemblance d'amour. Et alors, celle-ci se nommera union de ressemblance, comme l'autre s'appelle union essentielle ou substantielle ; celle-là est naturelle, celle-ci surnaturelle ; elle est quand les deux volontés, à savoir celle de l'âme et celle de Dieu, sont conformes d'un commun accord, n'y ayant aucune chose en l'une qui répugne à l'autre ; ainsi, quand l'âme ôtera entièrement de soi ce qui répugne et n'est pas conforme à la volonté divine, elle demeurera transformée en Dieu par amour.

4. Ceci s'entend non seulement de ce qui répugne selon l'acte, mais aussi selon l'habitude, de manière que non seulement les actes volontaires d'imperfection doivent être bannis, mais aussi les habitudes de toutes ces imperfections doivent être anéanties. Et pour autant que toute créature et toutes ses actions et capacités ne conviennent ni n'arrivent à ce qui est Dieu, pour cela, l'âme doit se dénuer de toute créature et de toutes ses actions et capacités, à savoir de son comprendre, goûter et sentir, afin que, chassant tout ce qui est dissemblable et non conforme à Dieu, elle vienne à recevoir la ressemblance de Dieu, ne demeurant en elle aucune chose qui ne soit volonté de Dieu ; et qu'ainsi elle se transforme en Dieu. Par suite, bien qu'il soit vrai, comme nous avons dit, que Dieu est toujours en l'âme, lui donnant et conservant l'être naturel avec sa présence, néanmoins il ne lui communique pas toujours le surnaturel ; car celui-ci ne se communique que par amour et par grâce, en laquelle toutes les âmes ne sont pas ; et celles qui y sont, ce n'est pas en même degré, parce que les unes sont en un plus haut,

les autres en un moindre degré d'amour. D'où vient que Dieu se communique plus à l'âme qui est avantagée en amour, ce qui consiste à avoir sa volonté plus conforme à celle de Dieu, et celle qui l'a totalement conforme et semblable, est totalement unie et transformée en Dieu surnaturellement. C'est pourquoi, selon ce que nous avons donné à entendre, plus une âme est coiffée de créatures et de ses capacités selon l'affection et l'habitude, moins elle a de disposition à cette union, puisqu'elle ne donne prise entièrement à Dieu, afin qu'il la transforme au surnaturel. De sorte que l'âme n'a besoin que de se dénuer de ces contrariétés et dissemblances naturelles afin que Dieu, qui se communique naturellement à elle par nature, se communique à elle surnaturellement par grâce.

5. Et c'est ce que saint Jean a voulu donner à entendre quand il dit : *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (1,13) ; comme s'il disait : Il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu (c'est-à-dire de pouvoir se transformer en Dieu) seulement à ceux qui ne sont point nés des sangs, c'est-à-dire qui ne sont point nés des complexions et compositions naturelles, ni non plus de la volonté de la chair, c'est-à-dire du libre arbitre de l'habileté ou capacité naturelle, ni moins encore de la volonté de l'homme (en quoi est compris tout mode et manière de juger et concevoir avec l'entendement) ; il n'a donc donné pouvoir à aucun de ceux-là d'être faits enfants de Dieu, mais seulement à ceux qui sont nés de Dieu, c'est-à-dire à ceux qui renaissant par grâce, mourant premièrement à tout ce qui est du vieil homme, s'élèvent au-dessus de soi au surnaturel, recevant de Dieu cette autre naissance et cette filiation, qui est au-dessus de tout ce qui peut se penser. Car comme dit le même saint Jean autre part, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei* (3,5). Ce qui veut dire : Celui qui ne renaîtra point en l'Esprit Saint, ne pourra voir ce royaume de Dieu, qui est l'état de perfection. Or, renaître en l'Esprit Saint en cette vie, consiste en ce qu'une âme vienne à être très semblable à Dieu en pureté, sans avoir en soi aucun mélange d'imperfection ; et ainsi peut se faire une pure transformation par participation d'union, quoique non pas essentiellement.

6. Et pour que l'on comprenne mieux l'un et l'autre, prenons une comparaison : Soit le rayon du soleil battant dans une vitre. Si la vitre a des voiles de taches ou de buées, il ne pourra l'éclairer ni la transformer en sa lumière, comme si elle était débarrassée de toutes ces taches et nette ; au

contraire il l'éclairera d'autant moins qu'elle sera moins dépourvue de ces voiles et taches, et d'autant plus, qu'elle sera plus nette. Et ce ne sera pas la faute du rayon, mais de la vitre ; parce que si elle était entièrement nette et pure, il l'éclairerait et la transformerait tellement qu'elle paraîtrait le rayon même et rendrait la même lumière que le rayon ; bien qu'à la vérité, la vitre, malgré sa ressemblance au rayon, ait son être naturel distinct de celui du rayon ; mais nous pouvons dire que cette vitre est rayon ou lumière par participation. Ainsi, l'âme est comme une vitre dans laquelle bat toujours, ou pour mieux dire, en laquelle demeure toujours par nature cette lumière divine de l'être de Dieu, comme il a été dit.

7. L'âme, donc, faisant place nette – c'est-à-dire ôtant de soi tout voile et toute tache de créature, ce qui se fait en tenant la volonté parfaitement unie avec celle de Dieu, parce qu'aimer est travailler à se dépouiller et dénuer pour Dieu de tout ce qui n'est point Dieu –, elle demeure aussitôt éclairée et transformée en Dieu, et Dieu lui communique son être surnaturel de telle sorte qu'elle paraît Dieu même et a ce que Dieu même possède. Et il se fait une telle union, lorsque Dieu départit cette faveur surnaturelle à l'âme, que toutes les choses de Dieu et de l'âme sont unes en transformation participée ; et l'âme semble plus être Dieu qu'âme, et même elle est Dieu par participation ; encore qu'à la vérité son être naturel soit aussi distinct de celui de Dieu qu'il l'était auparavant, quoiqu'elle soit transformée ; comme aussi la vitre a son être distinct de celui du rayon, lorsqu'elle en est éclairée.

8. D'où l'on voit maintenant plus clairement que la disposition pour cette union, comme nous l'avons dit, n'est pas le comprendre de l'âme, ni le goûter ni sentir ni imaginer de Dieu ni de quelque autre chose que ce soit, mais seulement la pureté et l'amour, qui est une nudité totale et une soumission parfaite de l'un et de l'autre pour Dieu seul ; et comme il ne peut y avoir de transformation parfaite s'il n'y a de parfaite pureté, aussi selon la pureté sera l'illustration, l'illumination et l'union de l'âme avec Dieu, en plus ou en moins ; bien que, comme je dis, elle n'arrive pas à être entièrement parfaite, si l'âme n'est entièrement parfaite et claire et nette.

9. Ce qui s'entendra pareillement par cette comparaison : voici une statue très accomplie, ayant des perfections nombreuses et extraordinaires, avec des émaux très délicats et très subtils, et il y en a quelques-uns si fins et si excellents, qu'on ne peut bien les discerner ; à cette statue, celui qui aura la vue moins claire et moins épurée n'y apercevra pas tant d'excellence

et de délicatesse, mais un autre qui aura la vue un peu plus nette en découvrira mieux l'excellence et la perfection ; et si un autre a la vue encore plus nette, il y remarquera encore plus de perfection ; enfin celui qui aura la vue la plus claire et la plus précise, y verra plus de perfection et d'excellence ; parce qu'il y a tant à voir en cette statue que, quoi qu'on en découvre, il en reste bien davantage à remarquer.

10. Aussi pouvons-nous dire que les âmes se comportent de la même manière avec Dieu en cette illustration ou transformation. Car bien qu'à la vérité une âme, selon son peu ou plus de capacité, puisse être arrivée à cette union, néanmoins toutes n'y parviennent pas en pareil degré ; parce que c'est comme il plaît au Seigneur de le donner à chacune. C'est la manière qu'ils le voient dans le ciel, parce que les uns le voient plus, les autres moins, encore que tous voient Dieu et que tous soient contents, vu que leur capacité est satisfaite.

11. D'où vient qu'encore qu'en cette vie nous trouvions des âmes en un repos et une paix égale en leur état de perfection, et que chacune demeure satisfaite, néanmoins l'une pourra être élevée beaucoup plus haut que l'autre en cette union, et toutes demeurer également satisfaites en tant que leur capacité est satisfaite. Mais celle qui ne parvient pas à la pureté requise par sa capacité, n'arrive jamais à la vraie paix et satisfaction, vu qu'elle n'est pas arrivée à la nudité et au vide en ses puissances, comme il est nécessaire à la simple union avec Dieu.

## **CHAPITRE 6**

### **DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ COMMENT LES TROIS VERTUS THÉOLOGALES DOIVENT ÉTABLIR EN LA PERFECTION LES TROIS PUISSANCES DE L'ÂME ET COMMENT CES VERTUS FONT EN ELLES DU VIDE ET DES TÉNÉBRES**

1. Avant donc de traiter du moyen d'introduire les trois puissances de l'âme, l'entendement, la mémoire et la volonté, en cette nuit spirituelle, qui est le moyen de l'union divine, il est nécessaire de donner à entendre premièrement, en ce chapitre, comment les trois vertus théologiques<sup>1</sup>, foi, espérance et charité – qui se rapportent à ces trois puissances comme leurs

propres objets surnaturels et moyennant lesquelles l'âme s'unit à Dieu selon ses puissances – font le même vide et la même obscurité chacune en sa puissance : la foi en l'entendement, l'espérance en la mémoire et la charité dans la volonté<sup>2</sup>. Après, nous dirons comment il faut perfectionner l'entendement dans la ténèbre de la foi et la mémoire dans le vide de l'espérance et comment aussi la volonté doit s'ensevelir dans la privation et le dénuement de toute affection<sup>1</sup> pour aller à Dieu. Cela fait, on verra clairement combien il est nécessaire à l'âme, pour marcher sûrement au chemin spirituel, d'aller par cette nuit obscure, appuyée sur ces trois vertus qui la vident de toutes les choses et l'obscurcissent en elles. Parce que, comme nous avons dit, l'âme en cette vie ne s'unit point à Dieu par le comprendre, ni par le jouir, ni par l'imaginer, ni par quelque autre sens ; mais seulement par la foi selon l'entendement, et par l'espérance selon la mémoire, et par l'amour selon la volonté.

2. Ces trois vertus, toutes, comme nous avons dit, font un vide dans les puissances : la foi dans l'entendement cause un vide et une obscurité de comprendre ; l'espérance en la mémoire fait un vide de toute possession<sup>2</sup> et la charité dans la volonté un vide et un dénuement de toute affection et de toute jouissance de tout ce qui n'est point Dieu. Car nous voyons déjà que la foi nous dit ce que l'entendement ne saurait comprendre. C'est pourquoi saint Paul la définit *aux Hébreux* de cette manière : *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (11,1) ; ce qui pour notre propos veut dire que la foi est la substance des choses qu'on espère. Et quoique l'entendement y consente avec fermeté et certitude, néanmoins ce ne sont pas des choses qui se découvrent à lui, parce que si elles se découvraient à lui, ce ne serait plus la foi ; encore qu'elle rende l'entendement certain, elle ne le rend pas clair, mais obscur.

3. Quant à l'espérance, il n'y a point de doute qu'elle met la mémoire en vide et ténèbre des choses de cette vie et de celles de l'autre ; car l'espérance est toujours de ce que l'on ne possède pas, parce que si on le possédait, ce ne serait plus l'espérance. D'où vient que saint Paul dit *aux Romains* : *Spes, quae videtur, non est spes ; nam quod videt quis, quid sperat ?* À savoir : L'espérance que l'on voit n'est plus l'espérance ; car ce que quelqu'un voit, c'est-à-dire qu'il possède, comment l'espérera-t-il ? (8,24). Donc cette vertu fait aussi le vide, puisqu'elle est de ce que l'on n'a pas et non de ce que l'on a.

4. La charité, ni plus ni moins, fait en la volonté le vide de toutes choses, vu qu'elle nous oblige d'aimer Dieu au-dessus de toutes choses, ce qui ne peut être qu'en écartant l'affection de toutes pour la mettre entièrement en Dieu. D'où vient que le Christ dit en saint Luc : *Qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulo* (14,33). Et ainsi ces trois vertus, toutes, mettent l'âme en obscurité et vide de toutes les choses.

5. Et ici nous devons remarquer la parabole que notre Rédempteur dit en saint Luc, au chapitre onze (v.5), où il parle de cet ami qui fut obligé d'aller au milieu de la nuit demander à son ami les trois pains ; qui signifient ces trois vertus. Et il dit qu'il les demandait au milieu de la nuit, pour donner à entendre que l'âme, en obscurité de toutes les choses selon ses puissances, doit acquérir ces trois vertus et en cette nuit se perfectionner en elles. Dans le chapitre six d'Isaïe (v.2), nous lisons que les deux Séraphins que ce prophète vit aux côtés de Dieu, avaient chacun six ailes, qu'avec deux ils se couvraient les pieds, ce qui signifiait éteindre et aveugler les affections de la volonté envers toutes choses pour Dieu ; et qu'avec deux autres ailes ils se couvraient la face, ce qui signifiait la ténèbre de l'entendement devant Dieu ; et qu'ils volaient avec les deux autres, pour donner à entendre le vol de l'espérance vers les choses qu'on ne possède pas, espérance qui est élevée au-dessus de tout ce qu'on peut posséder, soit d'ici-bas, soit de là-haut, hors de Dieu.

6. À ces trois vertus, donc, nous devons induire les trois puissances de l'âme, informant chaque puissance par chacune des vertus, la dénuant et mettant en obscurité de tout ce qui n'appartiendra point à ces trois vertus. Et c'est ici la *Nuit spirituelle* que nous appelions ci-dessus *active*, attendu que l'âme fait ce qu'elle peut de sa part pour y entrer. Et comme en la *Nuit sensitive* nous avons donné le moyen de vider les puissances sensibles de leurs objets visibles quant à l'appétit, afin que l'âme sorte de sa limite pour entrer au moyen qui est la foi, ainsi en cette *Nuit spirituelle*, avec la faveur de Dieu, nous donnerons le moyen de vider et purifier les puissances spirituelles de tout ce qui n'est point Dieu, et de les faire demeurer en l'obscurité de ces trois vertus, qui sont le moyen, comme nous avons dit, et la disposition pour l'union de l'âme avec Dieu.

7. De cette manière on est en toute sûreté contre les ruses du démon et contre l'efficacité de l'amour-propre et de ses branches, qui est ce qui a coutume de tromper très subtilement et d'empêcher les personnes

spirituelles d'avancer, pour ne pas savoir se dénuer en se gouvernant selon ces trois vertus. Et ainsi, elles ne parviennent jamais à la substance et pureté du bien spirituel, et ne marchent par un chemin si droit et si court qu'elles pourraient.

8. Toutefois, on doit prendre garde que maintenant je parle spécialement à ceux qui ont commencé d'entrer dans l'état de contemplation, parce que pour les commençants, ceci doit se traiter plus amplement, comme nous le ferons dans le second livre<sup>1</sup>, Dieu aidant, quand nous traiterons de leurs propriétés.

## **CHAPITRE 7**

### **DANS LEQUEL ON TRAITE COMBIEN EST ÉTROIT LE SENTIER QUI CONDUIT À LA VIE ÉTERNELLE, ET COMBIEN CEUX QUI VEULENT Y CHEMINER DOIVENT ÊTRE DÉNUÉS ET DÉBARRASSÉS. – ON COMMENCE À PARLER DE LA NUDITÉ DE L'ENTENDEMENT**

1. Pour traiter maintenant de la nudité et de la pureté des trois puissances de l'âme, il faudrait un plus grand savoir et esprit que le mien, afin qu'on pût bien faire entendre aux spirituels combien est étroit ce chemin qui, selon ce qu'a dit Notre Sauveur conduit à la vie, afin que persuadés de cela, ils ne s'étonnent pas du vide et de la nudité où nous devons laisser en cette nuit les puissances de l'âme.

2. C'est pourquoi on doit bien remarquer les paroles que Notre Sauveur dit de ce chemin, en saint Matthieu au chapitre 7 (v.14) parlant ainsi : *Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam.* Ce qui veut dire : Combien la porte est étroite et resserré le chemin qui conduit à la vie, et combien il y en a peu qui le trouvent ! En cette autorité on doit beaucoup remarquer l'insistance et le renchérissement que contient cette particule *combien*, car c'est comme s'il disait : En vérité elle est fort étroite ; plus que vous ne pensez. L'on doit aussi noter qu'il dit premièrement que la porte est étroite, afin de donner à entendre que pour entrer par cette porte du Christ qui est le commencement du chemin, il faut auparavant qu'elle se resserre et dépouille sa volonté de toutes les choses

sensibles et temporelles, en aimant Dieu par-dessus toutes ; ce qui appartient à la *Nuit du sens* dont nous avons parlé.

3. Et aussitôt il ajoute que *le chemin est étroit*, à savoir, de la perfection, donnant à entendre que pour aller par le chemin de la perfection, non seulement il faut entrer par la porte étroite, s'évacuant du sensible, mais aussi il faut s'étrécir, en se désappropriant et se débarrassant particulièrement en ce qui est de la part de l'esprit ; et ainsi ce qu'il dit de la *porte étroite*, nous pouvons le rapporter à la partie sensitive de l'homme, et ce qu'il dit du *chemin étroit* nous pouvons l'entendre de la spirituelle ou rationnelle, et en ce qu'il dit que peu sont ceux qui le trouvent, on doit noter la cause, à savoir, parce qu'il y en a peu qui sachent et veuillent entrer en cette extrême nudité et vide de l'esprit. Parce que ce sentier du haut mont de perfection, attendu qu'il va vers le sommet et qu'il est étroit, requiert de tels voyageurs qu'ils n'aient aucune charge qui les appesantisse quant à l'inférieur, ni chose qui les embarrasse quant au supérieur, car puisque c'est une affaire où seulement Dieu est cherché et gagné, aussi Dieu seul est celui qu'on doit chercher et gagner.

4. D'où l'on voit clairement que non seulement l'âme doit être débarrassée de tout ce qui est de la part des créatures, mais aussi elle doit cheminer désappropriée et anéantie de tout ce qui est de la part de l'esprit. Aussi Notre Seigneur, nous instruisant et nous introduisant en ce chemin, propose en saint Marc, chapitre 8 (34-35), cette doctrine si admirable, d'autant moins pratiquée par les spirituels, si je l'ose dire, qu'elle leur est plus nécessaire ; pour être tellement de notre propos, je la rapporterai ici tout entière et l'expliquerai selon son sens véritable et spirituel. Il dit donc ainsi : *Si quis vult me sequi, denegat semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam ; qui autem perdiderit animam suam propter me... salvam faciet eam.* Ce qui veut dire : Si quelqu'un veut suivre mon chemin, qu'il se nie soi-même, et qu'il porte sa croix et me suive. Car celui qui veut sauver son âme la perdra, et celui qui la perdra pour moi la gagnera.

5. Oh ! qui pourrait faire entendre, pratiquer et goûter ce qu'est ce conseil que nous donne ici Notre Sauveur de renoncer à nous-mêmes, pour montrer aux spirituels combien le moyen qu'ils doivent tenir en ce chemin est différent de celui que beaucoup d'entre eux pensent ; se persuadant que n'importe quelle sorte de retraite et de réforme dans les choses est suffisante ! et d'autres se contentent de pratiquer un peu les vertus,

continuent l'oraison et poursuivent la mortification, mais ils n'arrivent pas à la nudité et pauvreté ou absence ou pureté spirituelle (car c'est tout un) que le Seigneur nous conseille ici – parce que, malgré cela, ils vont nourrissant et revêtant leur naturel de consolations et sentiments spirituels, plutôt que de le dénuer et de le nier en ceci et en cela pour Dieu – ; ils pensent qu'il suffit de le nier en ce qui est du monde, et non pas de l'anéantir et purifier en la propriété spirituelle ; d'où vient que, s'il se présente quelque chose de cette solidité et perfection qui est l'anéantissement de toute suavité en Dieu, en aridité, insipidité, difficulté (ce qui est la pure croix spirituelle et la nudité de l'esprit pauvre du Christ), ils fuient cela comme la mort et vont seulement rechercher des douceurs et communications savoureuses en Dieu. Ce qui n'est ni renoncer à soi-même, ni nudité d'esprit, mais gourmandise spirituelle. En quoi ils se rendent spirituellement ennemis de la croix du Christ ; parce que le vrai esprit recherche plutôt ce qu'il y a d'insipide en Dieu que le savoureux, et s'incline plutôt à pâtir qu'à être consolé, et plutôt à être privé de tout bien pour Dieu qu'à le posséder, et plutôt aux aridités et aux afflictions qu'aux douces communications, sachant que c'est cela suivre le Christ et renoncer à soi-même, et il se peut que faire autrement soit se rechercher soi-même en Dieu, ce qui est fort contraire à l'amour ; parce que se chercher soi-même en Dieu, c'est chercher les douceurs et délassements de Dieu, mais chercher Dieu en soi, c'est non seulement vouloir être privé de l'un et de l'autre pour Dieu, mais aussi avoir inclination à choisir pour le Christ ce qu'il y a de plus insipide, soit de Dieu, soit du monde ; et cela est amour de Dieu.

6. Oh ! qui pourrait donner à entendre jusqu'où Notre Seigneur veut porter cette abnégation ! Sans doute elle doit être comme une mort et un anéantissement corporel, naturel et spirituel en tout, quant à l'estimation de la volonté, dans laquelle se trouve toute abnégation. Et c'est ce que Notre Sauveur a voulu exprimer quand il dit : *Celui qui voudra sauver son âme la perdra* (Jn 12,25), à savoir : Celui qui voudra posséder quelque chose ou la chercher pour soi, la perdra ; *et celui qui perdra son âme pour moi la gagnera*, à savoir : Celui qui renoncera pour le Christ à tout ce que sa volonté peut désirer et goûter, choisissant ce qui ressemble plus à la croix (ce que le même Seigneur appelle en saint Jean *abhorrer son âme*), celui-là la gagnera. Et c'est aussi ce que Sa Majesté enseigne à ces deux disciples qui lui demandaient la droite et la gauche, quand, ne leur donnant aucune réponse à la demande d'une telle gloire, il leur offrit le calice qu'il devait

boire, comme une chose plus précieuse et plus sûre en cette terre que la jouissance (Mt 20,22).

7. Ce *calice* est mourir à son naturel en le dénuant et anéantissant, afin qu'il puisse cheminer par ce sentier étroit, en tout ce qui peut lui appartenir selon le sens (comme nous avons dit) et selon l'âme (comme nous dirons ci-après), ce qui est le dénuer en son entendre, en son jouir et en son sentir ; de manière que non seulement il demeure désapproprié en l'un et en l'autre, mais de plus, qu'en ce qui est de l'esprit, il ne demeure embarrassé pour marcher en ce chemin étroit ; puisque (comme donne à entendre le Sauveur) il n'y a d'autre possibilité que l'abnégation et la croix qui est le bâton pour y monter et par lequel il est grandement allégé et facilité. D'où vient que Notre Seigneur dit en saint Matthieu : *Mon joug est suave et ma charge légère* (11,30), qui est la croix ; parce que si l'homme se détermine à s'assujettir à porter cette croix, ce qui est une vraie résolution à vouloir trouver et supporter des peines en toutes les choses pour Dieu, il trouvera en elles un grand allègement et beaucoup de suavité pour marcher par ce chemin, ainsi dénué de tout, sans rien vouloir ; mais s'il prétend avoir quelque chose avec propriété, soit de Dieu, soit d'autre chose, il ne va pas dénué ni renoncé en tout, et ainsi il ne pourra pas tenir ni monter par ce sentier étroit vers le haut.

8. Et ainsi, je voudrais persuader aux spirituels comme ce chemin ne consiste pas en la multiplicité des considérations, ni des moyens, ni des manières, ni des goûts (encore que cela soit en sa manière nécessaire aux commençants), mais en une seule chose nécessaire, qui est de savoir se renoncer vraiment selon l'extérieur et l'intérieur, s'exerçant à pâtir pour le Christ et à s'anéantir en tout ; car en pratiquant ceci, tout ce qui a été dit et même davantage s'opère et se trouve ici, et si l'on manque à cet exercice, qui est la somme de tout et la racine des vertus, toutes les autres manières ne sont rien, sinon s'attacher à des broutilles et ne pas profiter, encore qu'on ait d'aussi hautes considérations et communications que les anges. Car on ne peut profiter qu'en imitant le Christ qui est *la voie, la vérité et la vie, et personne ne vient au Père que par lui*, lui-même le dit en saint Jean (14,6) ; et ailleurs il dit : *Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé*. De sorte que tout esprit qui veut aller par les douceurs et la facilité et qui fuit d'imiter le Christ, je ne le tiendrais pas pour bon.

9. Or, parce que j'ai dit que le Christ est le chemin, et que ce chemin c'est mourir à notre nature en ce qui est du sens et aussi de l'esprit, je veux

donner à entendre comment cela peut se faire à l'exemple du Christ, parce qu'il est notre exemple et notre lumière.

10. Quant au premier, il est certain qu'il mourut spirituellement à ce qui est du sensuel en sa vie, et naturellement en sa mort, attendu, comme il dit, qu'en sa vie il n'eut pas où reposer sa tête (Mt 8,20), et en la mort encore moins.

11. Quant au second, il est certain qu'à l'instant de sa mort il fut aussi anéanti en l'âme, sans aucune consolation ni soulagement, son Père le laissant ainsi en une intime aridité, selon la partie inférieure, ce qui le contraint à s'écrier en disant : *Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu délaissé ?* (Mt 27,46). Ce délaissement fut le plus grand qu'il souffrit en la partie sensitive durant sa vie ; aussi fit-il en ce délaissement le plus grand œuvre qu'il eût opéré en toute sa vie par ses miracles et ses œuvres, ni sur la terre ni dans le ciel, qui fut de réconcilier et unir le genre humain par grâce avec Dieu. Ce qui fut, comme je dis, au moment et à l'instant que ce Seigneur se trouva le plus anéanti en tout, à savoir : quant à l'estime des hommes, car, le voyant mourir, ils s'en moquaient plutôt que d'en faire aucun cas ; et quant à la nature, puisque mourant il s'anéantissait en elle ; et quant à la protection et consolation spirituelle du Père, puisqu'en ce temps Il l'abandonna afin qu'il payât strictement la dette et unît l'homme à Dieu, en étant ainsi anéanti et réduit ainsi comme à rien. D'où vient que David dit de lui : *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (Ps 72,22)<sup>1</sup>. Afin que l'homme vraiment spirituel entende le mystère de la porte et du chemin du Christ pour s'unir à Dieu, et qu'il sache que plus il s'anéantit pour Dieu selon ces deux parties, sensible et spirituelle, plus il s'unit à Dieu et fait une œuvre meilleure. Et quand il sera réduit à rien, ce qui sera dans l'extrême humilité, alors l'union spirituelle sera faite entre l'âme et Dieu, ce qui est le plus grand et plus haut état où l'on puisse parvenir en cette vie. Il ne consiste donc pas en délassements, ni en goûts, ni en sentiments spirituels, mais en une radicale mort de croix sensible et spirituelle, c'est-à-dire intérieure et extérieure.

12. Je ne veux pas m'étendre davantage sur cela, encore que je ne voudrais pas m'en tenir là, voyant le Christ si peu connu de ceux qui s'estiment ses amis ; puisque nous les voyons chercher leurs goûts et consolations en lui, s'aimant trop eux-mêmes, et non pas ses amertumes et ses morts, en l'aimant beaucoup, Lui. Je parle de ceux qui, comme j'ai dit, se considèrent comme ses amis, car, quant à ceux qui vivent si éloignés de

lui, séparés de lui, quoique grands lettrés et hommes puissants, et tous les autres qui vivent au monde, plongés dans les soins de leurs prétentions et de leurs grandeurs – dont nous pouvons dire qu’ils ne connaissent pas le Christ et dont la fin, si bonne soit-elle, ne sera que trop amère –, on n’en fait pas mention ici ; mais il en sera fait au jour du jugement, parce que c’est à eux qu’il appartenait principalement d’annoncer cette Parole de Dieu, comme gens que Dieu a comblés de savoir et de dignité.

13. Mais adressons-nous maintenant à l’entendement de l’homme spirituel, particulièrement de celui à qui Dieu a fait la grâce de le mettre en l’état de contemplation (car, comme j’ai dit, je m’adresse particulièrement à ceux-là) et disons comment on doit se diriger vers Dieu en foi et se purifier des choses contraires, en se recueillant pour entrer par ce sentier étroit d’obscur contemplation.

## ***CHAPITRE 8***

### **QUI TRAITE EN GÉNÉRAL COMMENT NULLE CRÉATURE NI AUCUNE CONNAISSANCE QUI PUISSE TOMBER EN L’ENTENDEMENT NE PEUT LUI SERVIR DE MOYEN PROCHAIN POUR S’UNIR À DIEU**

1. Avant que nous ne traitions du moyen propre et proportionné pour s’unir à Dieu, qui est la foi, il convient que nous prouvions comment il n’y a chose créée, ni pensée, qui puisse servir à l’entendement du moyen propre pour s’unir à Dieu, et comment tout ce que l’entendement peut acquérir lui sert plutôt d’empêchement que de moyen, s’il voulait s’attacher à cela. Nous le prouverons maintenant en ce chapitre en général, et puis nous en parlerons en particulier, descendant par toutes les connaissances que l’entendement peut recevoir de la part de quelque sens que ce soit, intérieur ou extérieur, et nous dirons les inconvénients et dommages qu’il peut recevoir par le moyen de ces connaissances intérieures et extérieures, pour ne pas avancer attaché au moyen propre, qui est la foi.

2. Il faut donc savoir que, selon une règle de philosophie, tous les moyens doivent être proportionnés à la fin, à savoir : ayant quelque convenance et ressemblance avec elle, telles qu’elles suffisent pour atteindre par eux la fin qu’on prétend. Prenons un exemple : Celui qui veut arriver à une ville. Nécessairement il doit aller par le chemin, qui est le

moyen qui mène et joint à la ville même. Autre exemple : Soit à joindre et unir le feu avec le bois. Il est nécessaire que la chaleur qui est le moyen, dispose d'abord le bois avec tant de degrés de chaleur qu'il ait une grande ressemblance et proportion avec le feu. D'où vient que si on voulait disposer le bois par un autre moyen que celui qui convient, qui est la chaleur, en se servant par exemple de l'air, de l'eau ou de la terre<sup>1</sup>, il serait impossible que le bois se pût unir avec le feu ; de même aussi l'est-il d'arriver à la ville, si on ne va par le chemin qui y mène. Ainsi donc, afin que l'entendement s'unisse en cette vie avec Dieu, autant qu'il est possible, il doit nécessairement prendre ce moyen qui joint avec Lui et qui avec Lui a une très proche ressemblance.

3. À quoi il faut prendre garde qu'entre toutes les créatures supérieures et inférieures, il n'y en a aucune qui joigne de près à Dieu, ni qui ressemble à son être, car, encore qu'il soit vrai que toutes, comme disent les théologiens, aient une certaine relation à Dieu et un vestige de Dieu – les unes plus, les autres moins, selon la noblesse plus ou moins grande de leur être –, de Dieu à elles, il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels, au contraire, il y a une distance infinie entre son être divin et le leur ; c'est pourquoi il est impossible que l'entendement puisse atteindre Dieu par le moyen des créatures, soit célestes, soit terrestres, pour autant qu'il n'y a aucune proportion de ressemblance. Aussi, David, parlant des célestes, dit : *Il n'y a rien de semblable à toi parmi les dieux, Seigneur (Ps 85,8)* ; appelant dieux les anges et les âmes saintes ; et ailleurs : *Dieu, ton chemin est dans la sainteté. Quel grand Dieu y a-t-il comme notre Dieu ? (Ps 76,14)* ; comme s'il disait : Le chemin pour venir à toi, Seigneur est un chemin saint, à savoir, la pureté de la foi ; car quel Dieu se trouvera si grand ? c'est-à-dire, quel ange si élevé en son être et quel saint si exalté en gloire sera si grand qu'il soit un chemin proportionné et suffisant pour venir à toi ? Le même David parlant conjointement des choses terrestres et célestes, dit : *Haut est le Seigneur et il regarde les choses basses, et les choses hautes, il les connaît de loin (Ps 137,6)* ; comme s'il disait : Étant si relevé en son être, il voit l'être des choses terrestres fort bas, comparé à la hauteur de son être ; et les choses hautes, qui sont les créatures célestes, il les aperçoit et les connaît fort éloignées de son être. Donc toutes les créatures ne peuvent servir à l'entendement de moyen proportionné pour atteindre Dieu.

4. Ni plus ni moins, tout ce que l'imagination peut imaginer et l'entendement recevoir et comprendre en cette vie n'est ni ne peut être un moyen prochain pour l'union de Dieu ; car, si nous parlons naturellement, comme l'entendement ne peut comprendre aucune chose si elle n'est comprise et ne se trouve sous les formes et l'image des choses que l'on reçoit par les sens corporels – qui, nous avons dit, ne peuvent servir de moyen – on ne peut tirer profit de l'intelligence naturelle. Si nous parlons de la surnaturelle selon qu'il se peut en cette vie, par sa puissance ordinaire l'entendement n'a point d'aptitude ni de capacité en la prison du corps pour recevoir une claire connaissance de Dieu ; vu que cette connaissance n'est pas de cet état, car ou il faut mourir ou ne pas la recevoir. C'est pourquoi, à Moïse qui lui demandait cette connaissance claire, Dieu répondit qu'il ne pourrait le voir, en disant : *Pas un homme ne me verra qui puisse demeurer en vie* (Ex 33,20). Et saint Jean dit : *Dieu personne ne l'a jamais vu, ni chose qui lui ressemble* (1,18). Et saint Paul (1Co 2,9) avec Isaïe : *L'œil ne l'a vu, ni l'oreille ouï, et il n'est point tombé au cœur de l'homme*. C'est la cause pour laquelle Moïse n'osait contempler le buisson-ardent où Dieu était présent, comme il est dit aux Actes des Apôtres (7,32), car il savait que son entendement ne pouvait considérer aucune chose de Dieu comme convenable, conformément à ce qu'il sentait de Dieu. Et d'Élie, notre Père, il est dit que *sur le mont il se couvrit la face en présence de Dieu* (3R 19,13), ce qui signifie aveugler l'entendement ; ce qu'il fit alors, n'osant porter une main si basse sur une chose si élevée, sachant avec évidence que tout ce qu'il eût considéré et compris particulièrement, eût été bien distant et dissemblable de Dieu.

5. Ainsi, il n'y a aucune notion<sup>1</sup> ni préhension surnaturelle, en cet état mortel, qui puisse servir de proche moyen pour la haute union d'amour de Dieu. Parce que tout ce que l'entendement peut comprendre, tout ce que la volonté peut goûter et l'imagination inventer est très dissemblable et disproportionné – comme nous avons dit – à Dieu. Le prophète Isaïe (40,18-19) donne tout ceci admirablement à entendre en cette remarquable autorité, en disant : *À qui avez-vous fait Dieu semblable ? Ou quelle image lui mettez-vous qui lui ressemble. Peut-être que le ferronnier en a fait quelque statue, ou que l'orfèvre l'a figuré avec l'or ou l'argentier avec des lames d'argent ?* Par le ferronnier est désigné l'entendement dont l'office est de former les notions en les extrayant du fer des images et fictions. Par l'orfèvre s'entend la volonté qui est habile à recevoir la figure et la forme

du plaisir causé par l'or de l'amour. Par l'*argentier*, qu'il dit ici ne pouvoir figurer Dieu avec des lames d'argent, s'entend la mémoire avec l'imagination, dont les notions et les images qu'elle peut feindre et fabriquer ressemblent aux lames d'argent. Et c'est comme s'il disait : ni l'entendement avec ses connaissances ne pourra concevoir chose qui lui soit semblable ; ni la volonté goûter de délectation et de douceur qui ressemble à celle qui est Dieu, ni la mémoire mettre en l'imagination des notions et des images qui le représentent. D'où il est évident qu'aucune de ces connaissances ne saurait immédiatement acheminer l'entendement à Dieu, et que pour arriver à Lui, il doit plutôt cheminer sans entendre que de vouloir entendre, et plutôt en s'aveuglant et mettant en ténèbre qu'en ouvrant les yeux, pour s'approcher plus près du rayon divin.

6. Et de là vient que l'on nomme la contemplation, par laquelle l'entendement a la plus haute connaissance de Dieu, *théologie mystique*, c'est-à-dire sagesse secrète de Dieu, parce qu'elle est cachée à l'entendement même qui la reçoit ; et pour cela saint Denis l'appelle *rayon de ténèbre*<sup>1</sup>. Duquel le prophète Baruc dit (3,23) : *Pas un ne sait son chemin et ne saurait penser ses sentiers*. Il est donc certain que l'entendement doit s'aveugler en tous les sentiers auxquels il pourra arriver, s'il veut s'unir à Dieu. Aristote dit que, comme les yeux de la chauve-souris se comportent envers le soleil qui les met totalement en ténèbres, ainsi notre entendement se comporte à l'égard de ce qui est le plus lumière en Dieu, qui est totalement ténèbre pour nous. Il dit davantage : que plus les choses divines en soi sont hautes et claires, plus elles nous sont inconnues et obscures<sup>2</sup>. L'Apôtre en affirme autant en disant : *Ce qui est élevé en Dieu est le moins su des hommes* (1Co 3,19).

7. Nous ne manquerions pas ici d'autorités et de raisons pour prouver et manifester qu'il n'y a point d'échelle avec laquelle l'entendement puisse arriver à ce haut Seigneur, parmi toutes les choses créées et qui peuvent tomber dans l'entendement ; mais plutôt : il est nécessaire de savoir que si l'entendement voulait se servir de toutes ces choses, ou de quelques-unes d'entre elles, comme d'un moyen très proche pour une telle union, non seulement elles lui nuiraient, mais elles pourraient en outre le précipiter en plusieurs erreurs et tromperies dans la montée de cette montagne.

## **CHAPITRE 9**

COMMENT LA FOI EST LE MOYEN LE PLUS PROCHE ET  
LE PLUS PROPORTIONNÉ À L'ENTENDEMENT, AFIN  
QUE L'ÂME PUISSE PARVENIR À LA DIVINE UNION  
D'AMOUR. – ON LE PROUVE AVEC AUTORITÉS ET  
FIGURES DE LA DIVINE ÉCRITURE

1. De ce qui a été dit, nous déduisons qu'afin que l'entendement soit disposé à cette union divine, il faut qu'il demeure net et vide de tout ce qui peut tomber dans le sens, et dénué et débarrassé de tout ce qui peut tomber clairement dans l'entendement intimement en repos et apaisé, établi en la foi ; qui seule est le moyen proche et proportionné pour que l'âme s'unisse avec Dieu. Attendu que, si grande est la ressemblance entre elle et Dieu qu'il n'y a d'autre différence sinon que Dieu soit vu ou soit cru ; parce que comme Dieu est infini, ainsi elle nous le propose infini, et comme il est Trine et Un, elle nous le propose Trine et Un, et comme il est ténèbre pour notre entendement, ainsi aveugle-t-elle et éblouit-elle notre entendement ; et ainsi, par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en lumière divine, qui surpasse tout entendement. C'est pourquoi, plus l'âme a de foi, plus elle est unie à Dieu. Et c'est ce que saint Paul a voulu dire dans l'autorité que nous avons alléguée, en disant : *Celui qui veut s'unir avec Dieu est obligé de croire* (He 11,6) ; c'est-à-dire doit s'acheminer par foi vers Lui, ce qui se fait, l'entendement demeurant aveugle et dans l'obscurité en la foi seule, parce que sous cette ténèbre l'entendement s'unit à Dieu et sous elle Dieu est caché, selon ce que dit David par ces paroles : *Il a mis l'obscurité sous ses pieds ; il est monté par-dessus les chérubins et a volé sur les ailes des vents et, pour cachette, a mis les ténèbres et une eau ténébreuse* (Ps 17,10).

2. Il dit *avoir mis l'obscurité sous ses pieds et pris les ténèbres pour cachette* et que son *tabernacle autour de lui est de l'eau ténébreuse*, en cela se dénote l'obscurité de la foi où il est enfermé. Et dire qu'*il est monté au-dessus des chérubins, qu'il a volé sur les ailes des vents*, signifie comment il plane au-dessus de tout entendement ; parce que *chérubins* veulent dire intelligents ou contemplants, et *les ailes des vents* figurent les connaissances et les conceptions subtiles et relevées des esprits, son être est bien au-dessus de toutes, là où personne par soi-même ne peut atteindre.

3. En figure de cela, nous lisons en l'Écriture que, Salomon ayant achevé de bâtir le temple, Dieu descendit dans une nuée et remplit le

temple, en sorte que les enfants d'Israël ne pouvaient voir ; et alors Salomon parla et dit : *Le Seigneur a promis qu'il devait demeurer en ténèbre* (3R 8,12). À Moïse aussi il apparut sur la montagne en ténèbre (Ex 24,15-18), dont il était couvert. Et toutes les fois que Dieu se communiquait beaucoup, il apparaissait en ténèbre ; comme on voit dans Job (38,1 ; 40,1), où l'Écriture dit que Dieu lui parla dans l'air obscur. Toutes ces ténèbres désignaient l'obscurité de la foi où la Divinité est cachée quand elle se communique à l'âme ; elle finira, comme dit saint Paul, quand *ce qui n'est qu'en partie prendra fin* (1Co 13,10), à savoir cette ténèbre de la foi, et *ce qui est parfait* viendra, à savoir la lumière divine. Ce dont nous avons aussi une assez bonne figure en la troupe de Gédéon, où il est dit que tous les soldats avaient des lumières dans les mains et ne les voyaient pas, parce qu'elles étaient cachées dans les ténèbres des vases, lesquels étant rompus, la lumière apparut aussitôt (Jg 7,16-20) ; et ainsi la foi, qui est figurée par ces vases, contient en soi la lumière divine ; cette foi étant achevée et cassée par la rupture et fin de cette vie mortelle, à l'instant paraîtra la gloire et la lumière de la Divinité qu'elle contenait en soi.

4. Il est donc clair que l'âme, pour venir à s'unir à Dieu en cette vie et pour communiquer immédiatement avec Lui, a besoin de *s'unir avec la ténèbre* où Salomon dit que Dieu avait promis d'habiter, et qu'elle doit *se tenir près de l'air ténébreux* où il daigna révéler ses secrets à Job, et *prendre en mains à l'obscurité les cruches* de Gédéon, pour tenir en ses mains (c'est-à-dire dans les œuvres de sa volonté) la lumière qui est l'union d'amour, bien qu'obscurément en foi, afin qu'aussitôt que les vases de cette vie seront rompus, qui seuls empêchaient la lumière de la foi, on voie Dieu face à face dans la gloire.

5. Il reste maintenant à traiter en particulier de toutes les intelligences et préhensions que l'entendement peut recevoir, quels empêchements et dommages elles peuvent faire en ce chemin de la foi, et comment l'âme doit s'y comporter, afin qu'elles lui soient plus utiles que nuisibles, tant celles qui viennent de la part des sens que celles qui sont de l'esprit.

## **CHAPITRE 10**

DANS LEQUEL ON FAIT LA DISTINCTION DE TOUTES  
LES PRÉHENSIONS ET DE TOUTES LES INTELLIGENCES  
QUI PEUVENT TOMBER DANS L'ENTENDEMENT

1. Pour traiter en particulier du profit et du dommage que les notions et préhensions de l'entendement peuvent causer à l'âme touchant ce moyen que nous avons dit, la foi pour l'union divine, il est nécessaire de poser ici une distinction de toutes les idées tant naturelles que surnaturelles qu'il peut recevoir, afin que nous dressions en elles, plus distinctement et par ordre, l'entendement en la nuit et obscurité de la foi : ce que nous ferons le plus succinctement qu'il nous sera possible.

2. Il faut donc savoir que par deux voies l'entendement peut recevoir des notions et des intelligences : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. La naturelle est tout ce que l'entendement peut comprendre, soit par la voie des sens corporels, soit par soi-même. La surnaturelle est tout ce qui est donné à l'entendement au-dessus de sa capacité et habileté naturelle.

3. De ces notions surnaturelles, les unes sont corporelles, les autres sont spirituelles. Les corporelles sont en deux manières : les unes qui sont reçues par la voie des sens corporels extérieurs : les autres, par la voie des sens corporels intérieurs, en quoi est compris tout ce que l'imagination peut saisir, feindre et fabriquer.

4. Les spirituelles sont aussi en deux manières : les unes sont distinctes et particulières, et l'autre est confuse, obscure et générale. Dans les distinctes et particulières, il entre quatre manières de préhensions particulières qui se communiquent à l'esprit sans l'entremise d'aucun sens corporel : ce sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels. L'intelligence obscure et générale consiste en une seule, à savoir la contemplation qui se donne en foi. En elle nous devons mettre l'âme, l'acheminant à elle à travers toutes les autres en commençant par les premières, et en la dénuant d'elles.

## ***CHAPITRE 11***

DE L'EMPÊCHEMENT ET DU DOMMAGE QUE L'ÂME  
PEUT RECEVOIR DANS LES PRÉHENSIONS DE  
L'ENTENDEMENT PAR VOIE DE CE QUI  
SURNATURELLEMENT EST REPRÉSENTÉ AUX SENS  
CORPORELS EXTÉRIEURS, ET COMMENT L'ÂME DOIT  
S'Y CONDUIRE

1. Les premières connaissances dont nous avons parlé au précédent chapitre sont celles qui appartiennent à l'entendement par voie naturelle. Parce que nous en avons traité au premier livre, où nous avons acheminé l'âme en la *Nuit du sens*, nous n'en parlerons plus ici, car pour elles nous avons donné alors une doctrine pertinente à l'âme. Ainsi, le présent chapitre sera de ces notions et de ces préhensions qui n'appartiennent que surnaturellement à l'entendement par voie des sens corporels extérieurs, qui sont : voir, ouïr, flairer, goûter et toucher, au sujet desquels peuvent naître et se produisent habituellement chez les spirituels des représentations et des objets surnaturels. Car il se présente à leur vue des figures et des personnes de l'autre vie, de quelques saints, de bons ou de mauvais anges, et des lumières et splendeurs extraordinaires. Et avec l'ouïe, ils entendent des paroles extraordinaires, tantôt dites par ceux qu'ils voient, tantôt sans voir qui les dit. Dans l'odorat ils sentent parfois de très suaves odeurs, sans savoir d'où elles viennent. Au goût aussi il leur arrive de sentir une très douce saveur, et dans le toucher une grande jouissance, et parfois telle qu'il semble que toutes les moelles et que tous les os s'éjouissent, soient florissants et se baignent dans les délices, comme est habituellement celle qu'on appelle onction de l'esprit, qui descend de lui jusque dans les membres des âmes pures. Et ce goût du sens est très ordinaire aux spirituels, parce que, de l'affection et dévotion de l'esprit sensible, il en découle plus ou moins, chacun à sa manière.

2. Or il faut savoir que bien que toutes ces choses puissent arriver aux sens par la voie de Dieu, il ne faut jamais s'y fier, ni les admettre, mais les fuir totalement, sans vouloir examiner si elles sont bonnes ou mauvaises ; car plus elles sont extérieures et corporelles, moins il est certain qu'elles viennent de Dieu, car il est plus propre et ordinaire à Dieu de se communiquer à l'esprit – où il y a plus de certitude et de profit pour l'âme – qu'au sens, où il y a ordinairement beaucoup de danger et de tromperie, étant donné qu'en elles le sens corporel se rend juge et appréciateur des choses spirituelles, pensant qu'elles sont comme il les sent, alors qu'elles sont aussi différentes que le corps de l'âme et la sensualité de la raison ; car le sens corporel est aussi ignorant des choses rationnelles et encore plus, dis-je, des spirituelles, comme une bête des choses raisonnables, et même davantage.

3. Et ainsi, il se trompe beaucoup celui qui estime de telles choses, et il se met en grand danger d'être trompé, et pour le moins il aura en soi un

total empêchement pour aller au spirituel, parce que toutes ces choses corporelles, comme nous avons dit, n'ont aucune proportion avec les spirituelles ; et ainsi il faut toujours tenir que de telles choses viennent du démon plutôt que de Dieu, vu que le démon a plus de pouvoir dans l'extérieur et le corporel, et y induit en erreur bien plus aisément qu'en ce qui est plus intérieur et spirituel.

4. Ces objets et ces formes corporelles, plus ils sont en soi extérieurs, moins ils profitent à l'intérieur et à l'esprit, à cause de la grande distance et du peu de proportion qu'il y a entre le corporel et le spirituel, car, bien que par elles se communique un peu d'esprit – comme il se communique toujours quand elles sont de Dieu –, c'est beaucoup moins que si les mêmes choses étaient plus spirituelles et intérieures ; et ainsi, elles causent plus facilement de l'erreur, de la présomption et de la vanité en l'âme, parce qu'étant si palpables et matérielles, elles émeuvent fort le sens ; et il semble au jugement de l'âme que ce soit une grande chose puisque cela est fort sensible, et elle court après, abandonnant la foi, pensant que cette lumière est le guide et le moyen de son aspiration, qui est l'union de Dieu ; et elle perd d'autant plus le chemin et le moyen qui est la foi, qu'elle fait davantage cas de telles choses.

5. En outre, l'âme qui se voit avec ces choses extraordinaires conçoit souvent une secrète opinion de soi-même, qu'elle est déjà quelque chose devant Dieu, ce qui est contraire à l'humilité. Le démon aussi sait bien glisser en l'âme une satisfaction de soi cachée, et parfois très manifeste. C'est pourquoi il met souvent ces objets dans les sens, montrant à la vue des figures saintes et des lumières très éclatantes et des paroles en l'ouïe bien déguisées et des odeurs très suaves, et des douceurs dans la bouche, et dans le toucher des délices, afin que les ayant appâtés par là, il les attire en bien des maux. De sorte qu'il faut toujours rejeter ces représentations et sentiments, car à supposer que certains soient de Dieu, cela néanmoins ne fait point de tort à Dieu, ni ne laisse pas d'en recevoir l'effet et le fruit que Dieu par eux veut faire à l'âme, encore que l'âme les rejette et ne les veuille.

6. La raison en est que la vision corporelle, ou le sentiment en l'un des autres sens, aussi bien qu'en toute autre communication des plus intérieures, si elle est de Dieu, à l'instant qu'elle paraît ou se sent, elle opère son effet en l'esprit, sans attendre que l'âme délibère si elle l'admet ou pas ; car comme Dieu donne ces choses surnaturellement sans participation

suffisante ni habileté de l'âme, de même, sans son soin ni son adresse, Dieu fait en elle ce qu'il veut par ces choses, parce que cela s'opère passivement en l'esprit, et ainsi cela ne consiste pas à vouloir ou ne pas vouloir pour que cela soit ou ne soit pas ; comme si on jetait du feu sur un homme nu, il ne lui servirait de rien de ne pas vouloir se brûler, vu que le feu ferait forcément son effet. Ainsi sont les bonnes visions et représentations, qui même sans le vouloir de l'âme, font leur effet en elle premièrement et principalement plutôt que dans le corps. De même celles qui sont de la part du démon, malgré l'âme, causent en elle du trouble, ou de l'aridité, ou de la vanité, ou de la présomption en l'esprit ; encore qu'elles n'aient pas tant d'efficacité en l'âme que celles de Dieu au bien ; car celles du démon peuvent seulement mettre les premiers mouvements dans la volonté – et ne sauraient la porter à davantage si elle n'y consent – ; et leur inquiétude ne dure guère, si le peu de courage et de soin de l'âme ne l'entretient ; mais celles qui sont de Dieu pénètrent l'âme et meuvent la volonté à aimer et laissent leur effet auquel l'âme ne peut pas plus résister, encore le voudrait-elle, que la vitre au rayon du soleil quand il donne sur elle.

7. Ainsi, l'âme ne doit jamais se risquer à vouloir les admettre, même si, comme je dis, elles sont de Dieu, car si elle veut les admettre, il y a six inconvénients. Le *premier*, que la foi aille en diminuant, parce que les choses qu'on expérimente avec les sens y dérogent grandement, puisque la foi, nous l'avons dit, est au-dessus de tout sens ; et ainsi on s'écarte du moyen de l'union de Dieu, en ne fermant pas les yeux de l'âme à toutes ces choses des sens. Le *second*, que si on n'y renonce pas, cela empêche l'esprit, parce que l'âme s'y arrête et l'esprit ne vole pas à l'invisible. C'est là une des causes pour lesquelles le Seigneur dit à ses disciples pourquoi il fallait qu'il s'en allât afin que vînt l'Esprit Saint (Jn 16,7) ; comme aussi il ne laissa pas Marie-Madeleine toucher ses pieds (Jn 20,17) après la résurrection, afin qu'elle s'établît en foi. Le *troisième* est que l'âme devient propriétaire en de telles choses et ne chemine pas en la vraie soumission et nudité d'esprit. Le *quatrième*, qu'elle perd l'effet et l'esprit qu'elles causent en l'intérieur, parce qu'elle met les yeux dans le sensible de ces choses, qui est le moins important ; et ainsi elle ne reçoit pas si abondamment l'esprit qu'elles causent, qui s'imprime et se conserve davantage en niant tout le sensible, qui est fort différent du pur esprit. Le *cinquième*, qu'elle va perdant les bienfaits de Dieu, attendu qu'elle s'en rend propriétaire et n'en profite pas bien ; et les prendre avec propriété et ne pas en faire son profit,

c'est vouloir les accaparer ; car Dieu ne les donne pas pour que l'âme veuille les prendre, puisque jamais l'âme ne doit se déterminer à croire qu'elles sont de Dieu. Le *sixième* est qu'en voulant les admettre, elle ouvre la porte au démon pour la tromper en d'autres semblables, qu'il sait fort bien simuler et déguiser en sorte qu'elles paraissent bonnes, puisqu'il peut, comme dit l'Apôtre, *se transfigurer en ange de lumière* (2Co 11,14). Dont nous traiterons, moyennant la faveur divine, au Livre II, au chapitre de la gourmandise spirituelle<sup>1</sup>.

8. Ainsi, convient-il toujours à l'âme de les rejeter à yeux clos, de quelque part qu'elles viennent, parce que, si elle ne le faisait pas, elle donnerait tellement lieu à celles du démon, et favoriserait tellement le démon, que non seulement elle recevrait les unes au lieu des autres, mais que celles du démon se multiplieraient et que celles de Dieu cesseraient, tellement que tout se réduirait à être du démon et qu'il n'y aurait plus rien de Dieu ; comme il est arrivé à plusieurs âmes imprudentes et de peu de savoir, qui se sont tellement abandonnées à recevoir ces choses, que beaucoup ont été empêchées de revenir à Dieu en pureté de foi ; et plusieurs ne purent revenir, le démon ayant jeté en elles de nombreuses racines. C'est pourquoi, il vaut mieux se fermer à elles et les nier toutes, parce que dans les mauvaises on évitera les tromperies du démon, et dans les bonnes l'empêchement de la foi, et l'esprit ne laissera pas d'en tirer profit. Et comme Dieu les ôte quand on les admet, parce qu'ordinairement on y a de la propriété sans aucun fruit, et que le démon y introduit et augmente les siennes, parce qu'il trouve place et libre accès pour elles, ainsi, quand l'âme est soumise et contraire à elles, le démon cesse, voyant qu'il ne nuit point par là, et Dieu, au contraire, augmente et perfectionne les faveurs en cette âme humble et désappropriée, *la traitant dans les grandes choses*, comme le serviteur qui a été *fidèle en peu de choses* (Mt 25,21).

9. En ces faveurs, si l'âme se montre fidèle et retirée, le Seigneur ne s'arrêtera pas jusqu'à ce qu'il l'ait élevée de degré en degré à l'union et transformation divine ; car Notre Seigneur éprouve l'âme et l'élève de telle façon que premièrement il lui donne des choses très extérieures et très basses selon le sens, suivant sa petite capacité, afin que, se comportant comme elle doit en usant sobrement de ces premières bouchées seulement pour se nourrir et fortifier, il la conduise à une nourriture meilleure et plus abondante. De manière que si elle surmonte le démon au premier degré, elle passera au second et si elle fait de même au second, elle passera au

troisième, et de là par toutes *les sept demeures*<sup>1</sup>, jusqu'à ce que son Époux la mette dans le *cellier du vin* (Ct 2,4) de sa parfaite charité, que sont les sept degrés d'amour.

10. Heureuse l'âme qui pourra combattre cette bête de l'Apocalypse (12,3) qui a sept têtes, ennemies de ces sept degrés d'amour, avec lesquelles elle guerroye contre chacun et, avec chacune, bataille contre l'âme en chacune de ces demeures, dans lesquelles l'âme s'exerce, gagnant chaque degré d'amour de Dieu ! Sans doute, si elle combat fidèlement en chacune et si elle est victorieuse, elle méritera de passer de degré en degré et de demeure en demeure, jusqu'à ce qu'elle arrive à la dernière, après avoir tranché les sept têtes de la bête, avec lesquelles celle-ci lui faisait une guerre furieuse ; tellement que saint Jean dit en ce lieu qu'il lui fut permis d'attaquer les saints et de pouvoir les vaincre, mettant en œuvre contre chacun de ces degrés d'amour des armes et des munitions suffisantes (*Ibid.* 13,1-7). Aussi, l'on ne saurait assez déplorer que plusieurs, qui entrent au combat spirituel contre la bête, n'aient même pas le courage de lui couper la première tête en renonçant aux choses sensibles du monde ; et si quelques-uns en viennent à bout et la tranchent, ils ne tranchent pas la seconde, qui sont les visions du sens dont nous parlons. Mais ce qui est le plus triste est que quelques-uns ayant tranché la seconde et la première, et même la troisième – qui concerne les sens sensitifs intérieurs, dépassant l'état de la méditation, et même plus avant –, au moment où ils sont sur le point d'entrer au pur de l'esprit, cette bête spirituelle les vainc, et de nouveau elle se révolte contre eux et ressuscitant jusqu'à la première tête, elle fait qu'*ils sont pires à la fin qu'au début, prenant avec soi sept autres esprits pires qu'elle* (Lc 11, 26).

11. Le spirituel doit donc nier toutes les préhensions et délectations temporelles qui tombent dans les sens extérieurs, s'il veut couper la première et la seconde tête de cette bête, en entrant dans la première demeure d'amour et dans la seconde de foi vive, sans vouloir faire profit ni s'embarrasser avec ce qui est donné aux sens, car c'est ce qui déroge le plus à la foi.

12. Il est donc clair que ces visions et préhensions sensibles ne peuvent servir de moyen à l'union, puisqu'elles n'ont aucune proportion avec Dieu. Et c'est une des causes pour lesquelles le Christ ne voulait pas que la Madeleine le touchât (Jn 20,17), ni saint Thomas (Jn 20,29).

Et ainsi le démon est fort aise qu'une âme veuille admettre des révélations et qu'il l'y voie portée, parce qu'il a bien l'occasion alors et le moyen de couler ses erreurs et selon ses possibilités de rabaisser la foi, car comme j'ai dit l'âme qui les désire devient fort rude, et parfois avec beaucoup de tentations et d'impertinences.

13. Je me suis un peu étendu sur ces appréhensions extérieures pour donner plus de lumière et éclairer davantage celles dont nous allons traiter. Mais il y a tellement à dire à ce sujet, que ce ne serait jamais fini, et je confesse avoir beaucoup abrégé. Je veux seulement dire qu'on prenne bien garde à ne les admettre jamais, si ce n'est quelquefois, avec un avis exceptionnel, et alors sans le désirer nullement, et il me semble que ce qui a été dit suffit en cette partie.

## **CHAPITRE 12**

### **DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ DES PRÉHENSIONS IMAGINAIRES NATURELLES. – ON DIT CE QU'ELLES SONT ET ON PROUVE QU'ELLES NE PEUVENT PAS ÊTRE UN MOYEN PROPORTIONNÉ POUR PARVENIR À L'UNION DE DIEU ET LE TORT QU'ON SE FAIT DE NE PAS SAVOIR S'EN DITACHER**

1. Avant de traiter des visions imaginaires qui ont coutume de se présenter surnaturellement au sens intérieur qui est l'imaginative et fantaisie<sup>1</sup>, il convient ici de traiter (pour procéder avec ordre) des préhensions naturelles du même sens intérieur corporel, afin que nous procédions du moins au plus, et du plus extérieur au plus intérieur, jusqu'à parvenir à l'intime recueillement où l'âme s'unit avec Dieu. C'est l'ordre que nous avons tenu jusqu'à maintenant, car nous avons traité premièrement de dépouiller les sens extérieurs des préhensions naturelles des objets –, et par conséquent des forces naturelles des appétits, ce qui a été au premier livre, où nous avons parlé de la *Nuit du sens* – ; puis nous avons commencé à dénuer ces mêmes sens des préhensions extérieures surnaturelles qui arrivent aux sens extérieurs (selon ce que nous avons fait au chapitre précédent) pour acheminer l'âme à la *Nuit de l'esprit*.

2. En ce second livre, ce qui s'offre maintenant en premier est le sens corporel intérieur, qui est l'imaginative et la fantaisie, de laquelle nous devons aussi évacuer toutes les formes et préhensions imaginaires qui y peuvent tomber naturellement et prouver qu'il est impossible que l'âme arrive à l'union de Dieu jusqu'à ce qu'elle cesse son opération en elles, pour autant qu'elles ne peuvent être ni propre moyen ni proche pour cette union.

3. Il faut donc savoir que les sens dont nous parlons ici en particulier sont deux sens corporels et intérieurs qu'on nomme imaginative et fantaisie, qui ordinairement servent l'un à l'autre ; parce que l'un discourt en imaginant, et l'autre rassemble l'imagination ou les fictions qui ont été imaginées. Et pour notre propos, traiter de l'un c'est traiter de l'autre ; c'est pourquoi, quand nous ne les nommerons pas tous deux, que ce que nous avons dit ici soit bien entendu. D'où vient que tout ce que ces sens peuvent recevoir et fabriquer se nomme imaginations et fantaisies, qui sont des formes qui se présentent à ces sens avec une image et figure corporelle. Elles peuvent être en deux manières : les unes, surnaturelles, qui sans aucune opération de ces sens peuvent se représenter et se représentent passivement à eux ; nous les nommons visions imaginaires par voie surnaturelle, dont nous traiterons après. Les autres sont naturelles : ce sont celles que, par leur habileté, ces sens peuvent activement fabriquer en eux-mêmes par leur opération, sous des formes, figures et images. Et ainsi, ces deux puissances servent à la méditation, qui est un acte de discours par le moyen des images, formes et figures fabriquées et formées par ces sens : comment imaginer le Christ crucifié, ou attaché à la colonne, ou en un autre épisode ; ou Dieu sur un trône en grande majesté ; ou imaginer et considérer la gloire comme une très belle lumière, etc., et telles choses semblables, tant divines qu'humaines, qui peuvent tomber en l'imaginative. Toutes ces imaginations doivent être évacuées de l'âme, demeurant en obscurité selon ce sens, pour arriver à l'union divine, pour autant qu'elles ne peuvent avoir aucune proportion de proche moyen à l'égard de Dieu, aussi peu que les corporelles qui servent d'objet aux cinq sens extérieurs.

4. La raison de cela est que l'imagination ne peut fabriquer ni imaginer aucune chose hors de celles qu'elle a expérimentées par les sens extérieurs, à savoir de ce qu'elle a vu de ses yeux, ouï des oreilles, etc. ; ou, tout au plus, peut-elle composer des choses semblables à celles qu'elle a vues, ouïes et senties, qui ne sont pas d'une entité supérieure, ni même égale, à

celles qu'elle a reçues par les mêmes sens. Car encore qu'elle imagine des palais de perles et des montagnes d'or, parce qu'elle a vu de l'or et des perles, néanmoins, tout cela en vérité est moins que l'essence d'un peu d'or ou d'une perle, encore qu'en l'imagination cela semble multiplié et bien composé. Et comme les choses créées, ainsi qu'il a été dit ne peuvent avoir aucune proportion avec l'être de Dieu, il s'ensuit que tout ce qu'elle imaginera à leur ressemblance ne peut servir de moyen proche à l'union avec Lui, au contraire, nous l'avons dit, et bien moins encore.

5. D'où vient que ceux qui imaginent Dieu sous quelques-unes des figures suivantes : ou comme un grand feu, ou comme une lumière éclatante, ou quelques autres formes, et pensent que quelque chose de cela Lui ressemble, sont bien loin du compte ; car bien qu'il soit nécessaire aux commençants d'avoir ces considérations, ces formes et modes de méditations pour séduire et appâter l'âme par le sens, (comme nous dirons après), et qu'ainsi ils servent de moyens éloignés pour s'unir à Dieu – par ces moyens les âmes doivent ordinairement passer pour arriver au terme et lieu du repos spirituel – néanmoins, ce doit être en telle sorte qu'ils passent par eux sans s'y arrêter toujours, parce que de cette manière ils n'arriveraient jamais au terme, qui n'est pas comme les moyens éloignés et n'a rien à voir avec eux ; comme les degrés de l'escalier n'ont rien de comparable avec le terme et le haut de la montée dont ils sont les moyens, et si celui qui monte ne laissait les degrés en arrière, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, et s'il voulait s'arrêter sur l'un d'entre eux, jamais il ne parviendrait ni ne monterait au lieu plan et paisible du terme. Pour la même raison, l'âme qui prétendra arriver en cette vie à l'union de ce souverain repos et bonheur doit passer par tous les degrés des considérations, formes et notices et en finir avec elles, vu qu'elles n'ont aucune ressemblance ni proportion avec le terme où elles acheminent, qui est Dieu. Ainsi, dans les Actes des Apôtres, saint Paul dit : *non debemus aestimare auro vel argento, aut lapidi sculpturae artis et cogitationis hominis, divinum esse similem* ; ce qui veut dire : Nous ne devons pas estimer ce qui est divin comme semblable à l'or ou à l'argent ou à la pierre artistement taillée ou à ce que l'homme peut fabriquer avec l'imagination (17,29).

6. Ainsi de nombreux spirituels s'abusent grandement, qui, s'étant exercés à s'approcher de Dieu par images, formes et méditations convenables aux commençants, et Dieu, les voulant attirer à des biens plus spirituels, plus intérieurs et invisibles en leur ôtant désormais le goût et le

suc de la méditation qui se fait par discours, ils n'achèvent point de s'en défaire et n'osent et ne savent quitter ces moyens palpables auxquels ils sont accoutumés ; et ainsi, ils s'efforcent encore de les garder, voulant aller par considération et méditation de formes comme avant, pensant que cela doit être toujours ainsi. En quoi ils peinent fort et trouvent peu ou point de suc ; au contraire, l'aridité, la fatigue et l'inquiétude de l'âme augmentent et s'accroissent d'autant plus qu'ils travaillent pour ce premier suc qui ne peut plus se trouver en cette première manière, parce que l'âme ne savoure plus cette nourriture (comme nous avons dit) trop sensible, mais une autre plus délicate, plus intérieure et moins sensible, qui ne consiste pas à travailler avec l'imagination, mais à reposer l'âme et à la laisser en sa quiétude et son repos, ce qui est plus spirituel. Parce que plus l'âme s'avance en esprit, plus elle cesse l'œuvre des puissances en actes particuliers, en se mettant plutôt en un seul acte général et pur ; et ainsi, les puissances cessent d'opérer, qui cheminaient pour arriver où l'âme est parvenue, de même que les pieds s'interrompent et s'arrêtent, leur voyage achevé ; car s'il fallait toujours marcher, on n'arriverait jamais, et si tout était moyen, où et quand jouirait-on des fins et du terme ?

7. C'est pourquoi, c'est pitié de voir qu'il y en a beaucoup qui, alors que leur âme veut être en cette paix et repos de quiétude intérieure où elle se remplit de paix et se nourrit de Dieu, l'inquiètent et la tirent dehors au plus extérieur, et veulent qu'elle retourne à marcher sans but par où elle cheminait auparavant, et qu'elle laisse la fin et le terme où elle se repose déjà, pour reprendre les moyens qui y acheminaient, qui sont les considérations. Ce qui n'arrive qu'avec un grand dégoût et répugnance de l'âme qui désire demeurer dans cette paix qu'elle n'entend pas, comme en son propre lieu ; de même celui qui est arrivé avec peine là où il se repose, si on le fait retourner à l'œuvre, cela lui pèse fort. Et comme ils ignorent le mystère de cette nouveauté, ils s'imaginent qu'ils demeurent oisifs, sans rien faire, de sorte qu'ils ne demeurent pas en repos, mais tâchent toujours de considérer et de discourir ; de sorte qu'ils se remplissent de sécheresse et de labeur pour tirer le suc qu'ils n'exprimeront plus par là ; au contraire, nous pouvons leur dire que plus ils redoublent d'efforts, moins cela leur profite, car plus ils s'obstineront de quelque façon, plus ils se trouveront pires, puisqu'ils tirent l'âme de la paix spirituelle, et c'est laisser le plus pour le moins, et reculer sur le chemin parcouru, et vouloir refaire ce qui est fait.

8. À ceux-là il faut dire qu'ils apprennent à demeurer avec attention et regard amoureux en Dieu en cette quiétude, sans se soucier de l'imagination ni de ses opérations, puisqu'alors (comme nous avons dit) les puissances se reposent et n'opèrent point activement, mais passivement, recevant ce que Dieu opère en elles ; et si parfois elles opèrent quelque peu, ce n'est pas avec effort, ni avec discours fort préparé, mais avec douceur d'amour, étant plus mues de Dieu que de l'habileté de l'âme, comme il sera déclaré après. Mais cela suffira, pour l'heure, à donner à entendre qu'il est nécessaire à ceux qui prétendent passer plus avant de savoir se détacher de tous ces modes et manières et opérations de l'imagination, au temps et au moment opportun où le demande et le requiert le progrès de l'état où ils sont.

9. Et afin qu'on apprenne quand et en quel temps cela doit être, nous donnerons au chapitre suivant quelques signes que le spirituel doit remarquer en soi pour connaître le temps et le moment opportun où il pourra librement user du terme dit et cesser de marcher par le discours et l'œuvre de l'imagination.

### *CHAPITRE 13*

#### DANS LEQUEL ON DONNE LES SIGNES QUE LE SPIRITUEL DOIT AVOIR EN SOI PAR LESQUELS ON CONNAÎT EN QUEL TEMPS IL LUI CONVIENT DE LAISSER LA MÉDITATION ET LE DISCOURS POUR PASSER À L'ÉTAT DE CONTEMPLATION

1. Et pour que cette doctrine ne demeure pas confuse, il sera convenable de donner à entendre en ce chapitre en quel temps et moment favorable il faudra que le spirituel laisse la méditation discursive par la voie des dites imaginations, formes et figures, afin qu'il ne les laisse ni plus tôt ni plus tard que l'esprit le requiert ; parce que, comme il est à propos de les quitter à temps pour aller à Dieu, afin de ne pas être empêché par elles, de même aussi ne faut-il pas laisser la méditation imaginaire avant le temps, de peur de retourner en arrière. Parce que, bien que les préhensions de ces puissances ne servent de proche moyen d'union aux progressants, pourtant elles servent de moyen éloigné aux commençants, pour disposer et habituer l'esprit aux choses spirituelles par le sens et à cette occasion pour évacuer du sens, toutes les autres formes et images basses, temporelles, séculières et

naturelles. Nous donnerons ici quelques marques et signes que le spirituel doit avoir en soi pour connaître s'il conviendra de les laisser en ce temps-là, ou non.

2. La première est de voir en soi qu'il ne peut plus méditer ni discourir avec l'imagination et qu'il n'y trouve plus de goût comme il en avait avant l'habitude ; au contraire, il trouve désormais de l'aridité là où il avait l'habitude de fixer le sens et d'en tirer du suc. Néanmoins tant qu'il tirera du suc et pourra discourir en la méditation, il ne doit pas la laisser, mais seulement quand son âme se mettra en la paix et quiétude dont il sera parlé au troisième signe.

3. La deuxième est quand il voit qu'il n'a aucune inclination de mettre l'imagination ni le sens en d'autres choses particulières, extérieures ni intérieures. Je ne dis pas qu'elle n'aille et ne vienne (car même en un grand recueillement, elle ne manque pas d'être vagabonde), mais que l'âme ne prenne pas plaisir de l'appliquer exprès en d'autres choses.

4. La troisième et la plus certaine est si l'âme prend plaisir à être seule avec attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, en paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercices des puissances, mémoire, entendement et volonté – du moins discursifs allant d'une chose à l'autre – mais seulement qu'elle demeure avec l'attention et connaissance générale amoureuse que nous disons, sans intelligence particulière et sans en comprendre l'objet.

5. Ces trois signes ensemble le spirituel doit les voir en soi, pour le moins, afin de se risquer à quitter sûrement l'état de la méditation et du sens et entrer en celui de la contemplation et de l'esprit.

6. Il ne suffit pas d'avoir le premier seul sans le deuxième, car il se pourrait que cette impuissance d'imaginer et de méditer en les choses de Dieu comme avant, lui vînt de sa distraction et de son peu de diligence ; c'est pourquoi il doit voir aussi en soi le deuxième, qui est de n'avoir envie ni appétit de penser à d'autres choses étrangères ; car quand cela procède de distraction ou de tiédeur, de ne pouvoir fixer l'imagination et le sens en les choses de Dieu, on a aussitôt volonté et désir de la mettre en d'autres choses différentes, et envie de sortir de là. Il ne suffit pas non plus de voir en soi le premier et le deuxième signes, si le troisième n'y est conjointement ; car, encore qu'il voie ne pouvoir discourir ni penser en les choses de Dieu, et qu'il n'ait pas non plus envie de penser en d'autres choses différentes, cela pourrait procéder de mélancolie ou de quelque autre mauvaise humeur du

cerveau ou du cœur, causant dans le sens une certaine inhibition et suspension qui font qu'on ne pense à rien et ne veut rien et qu'on n'a pas envie de penser à aucune chose, mais seulement d'être en ce charme savoureux. Contre cela on doit avoir le troisième qui est une connaissance et une attention amoureuse en paix, etc., comme nous avons dit.

7. Il est vrai qu'au commencement de cet état on ne voit presque pas cette connaissance amoureuse pour deux raisons : l'une, parce qu'au commencement, cette connaissance amoureuse est habituellement très subtile et délicate et quasi insensible ; l'autre, parce que l'âme, ayant été habituée à l'autre exercice de la méditation qui est totalement sensible, n'aperçoit et ne sent presque pas cette autre nouveauté insensible, qui est désormais purement de l'esprit, spécialement quand, faute d'entendre ce nouvel état, elle ne se laisse pas reposer en lui, s'efforçant d'obtenir l'autre qui est plus sensible, avec lequel, quoique la paix intérieure amoureuse soit plus abondante, elle ne se met pas en situation pour la sentir, ni pour en jouir. Mais plus l'âme s'habitue à se laisser apaiser, toujours croîtra en elle et se sentira davantage cette connaissance générale amoureuse de Dieu, ce qu'elle goûte plus que toute autre chose, parce qu'elle lui apporte la paix, le repos, la saveur et un plaisir sans effort.

8. Et pour que ceci soit plus clair, nous dirons au chapitre suivant les causes et les raisons par lesquelles ces trois signes apparaîtront nécessaires pour acheminer à l'esprit.

## ***CHAPITRE 14***

### **DANS LEQUEL ON PROUVE LA CONVENANCE DE CES SIGNES, EN DONNANT RAISON DE LA NÉCESSITÉ DE CE QUI A ÉTÉ DIT À LEUR SUJET POUR ALLER DE L'AVANT**

1. Au sujet du premier signe que nous avons dit, il faut savoir que c'est pour deux raisons qui sont quasi comprises en une, que le spirituel – pour entrer dans la voie de l'esprit qui est la contemplative – doit laisser la voie imaginaire et de méditation sensible, quand il ne trouve plus de goût en elle ni ne peut plus discourir. La première, parce qu'il a été donné à l'âme, d'une certaine manière, tout le bien spirituel qu'elle devait trouver dans les choses de Dieu par la voie de méditation et du discours ; dont l'indice est de

ne pouvoir plus méditer ni discourir comme avant, ni trouver plus de suc ni de nouveau goût en cela comme elle en trouvait avant, parce qu'elle n'était pas encore parvenue jusqu'à l'esprit qu'il y avait là pour elle. Car, ordinairement, toutes les fois que l'âme reçoit quelque bien spirituel, elle le reçoit en le goûtant (au moins avec l'esprit) dans ce moyen par où elle le reçoit et en fait son profit, sinon ce serait merveille s'il lui apportait du profit, ou si elle trouvait dans sa cause cet appui et ce suc qu'elle y trouve quand elle le reçoit. Cela se fait à la manière que disent les philosophes que *quod sapit, nutrit* ; c'est-à-dire : ce qui a de la saveur, nourrit et engraisse. C'est pourquoi Job le saint disait : *Numquid poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum* ? Pourra-t-on manger l'insipide, qui n'est point assaisonné de sel ? (6,6). Telle est donc la cause pourquoi on ne peut considérer ni discourir comme avant : le peu de goût que l'esprit y trouve et le peu de profit.

2. La seconde cause est parce que l'âme, en ce temps, a désormais l'esprit de la méditation comme bien et habitude. Car il faut savoir que la fin de la méditation et du discours dans les choses de Dieu, c'est de tirer quelque connaissance et amour de Dieu, et chaque fois que, par la méditation, l'âme la tire, c'est un acte, et comme plusieurs actes en n'importe quelle chose viennent à engendrer une habitude en l'âme, ainsi, beaucoup d'actes de ces connaissances amoureuses que l'âme a posés parfois en particulier, se poursuivent tellement par l'usage, qu'il s'en fait une habitude. Ce que Dieu a aussi accoutumé de faire en de nombreuses âmes sans le moyen de ces actes – au moins sans qu'il en ait précédé beaucoup –, en les mettant aussitôt en contemplation. De sorte que, ce que l'âme faisait auparavant parfois en travaillant à méditer en des connaissances particulières, s'est désormais (comme nous disons) constitué et tourné en elle, par l'usage, en habitude et en substance d'une connaissance amoureuse générale, ni distincte ni particulière comme avant. C'est pourquoi, se mettant en oraison, désormais, comme celui qui a déjà puisé l'eau, elle boit sans effort, avec suavité, sans qu'il soit besoin de la tirer des aqueducs des considérations passées, des formes et des figures ; de manière qu'aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur.

3. Et c'est la cause pour laquelle l'âme éprouve beaucoup de peine et d'insipidité, lorsque étant en ce repos on veut la faire méditer et travailler

en des connaissances particulières ; il lui arrive comme à l'enfant qui recevant le lait qu'il trouve assemblé et ramassé au sein, on le lui ôte<sup>1</sup> et l'on veut qu'avec sa diligence, en serrant et maniant, il retourne à le tirer et assembler ; ou comme celui qui aurait ôté la peau et goûterait la substance, si on la lui faisait laisser pour recommencer à ôter ladite peau qui est déjà coupée ; car il n'y trouverait plus de peau et ne goûterait plus de la substance qu'il avait déjà entre les mains, ressemblant en cela à celui qui laisse ce qu'il a pour prendre ce qu'il n'a pas.

4. Beaucoup font de même, en entrant en cet état, pensant que toute l'affaire consiste à discourir et à entendre des particularités par images et par formes (qui sont l'écorce de l'esprit) et ne les trouvant point en cette quiétude amoureuse et substantielle où leur âme veut se tenir et où ils n'entendent rien clairement, ils pensent être perdus et qu'ils perdent leur temps, et ils retournent chercher l'écorce de leur image et de leur discours, qu'ils ne trouveront plus parce qu'elle est ôtée. Et à la vérité ils se perdent, mais ce n'est pas comme ils pensent, car ils se perdent à leurs propres sens et à la première manière de sentir, ce qui est se gagner en l'esprit qu'on leur donne ; en lui, moins ils entendent, plus ils entrent dans la *Nuit de l'esprit* (dont nous traitons en ce livre), par où ils doivent passer pour s'unir avec Dieu par-dessus tout savoir.

5. Quant au deuxième signe, il y a peu à dire parce que l'on voit déjà que, nécessairement, l'âme ne peut goûter en ce temps d'autres imaginations différentes qui soient au monde, vu que, de celles qui sont les plus conformes, qui sont celles de Dieu (selon ce que nous avons dit), elle ne goûte point pour les causes qui ont été dites. Seulement, comme il a été remarqué plus haut, en ce recueillement l'imaginative a coutume d'aller, de venir (mais non avec goût et volonté de l'âme ; au contraire, cela lui fait de la peine, parce qu'elle la trouble) et de troubler la paix et la saveur.

6. Et que le troisième signe qui est la connaissance ou le regard général et amoureux en Dieu, soit convenable et nécessaire pour pouvoir quitter ladite méditation, je n'estime pas nécessaire de le prouver ici vu que nous en avons déjà donné quelque chose à entendre en la première marque, et nous en traiterons expressément après, parlant de cette connaissance générale et confuse en son lieu, qui sera après toutes les préhensions particulières de l'entendement. Nous n'en dirons qu'une seule raison qui montrera clairement comment, au cas où le contemplatif doit laisser la voie de la méditation et du discours, cette connaissance ou ce regard amoureux

et général de Dieu lui est nécessaire. C'est que, si l'âme n'avait alors cette connaissance ou présence en Dieu, il s'ensuivrait qu'elle ne ferait rien et n'aurait rien, parce que, laissant la méditation par laquelle l'âme opère en discourant avec les puissances sensibles, et lui manquant aussi la contemplation qui est la connaissance générale dont nous parlons, – en laquelle l'âme tient actuellement appliquées ses puissances spirituelles qui sont mémoire, entendement et volonté, déjà unies en cette connaissance qui est opérée et reçue en elles – elle manquerait infailliblement de tout exercice envers Dieu, puisque l'âme ne peut opérer ni recevoir ce qui est opéré en elle, si ce n'est par la voie de ces deux sortes de puissances, les sensibles et les spirituelles ; car, par les puissances sensibles (comme nous avons dit) elle peut discourir et chercher et opérer les connaissances des objets et par le moyen des puissances spirituelles, elle peut s'éjouir des connaissances déjà reçues en ces puissances, sans qu'elles n'opèrent plus.

7. Ainsi la différence qu'il y a de l'exercice que l'âme fait concernant les unes et les autres puissances, est celle qu'il y a entre agir et jouir de l'action faite, ou celle qu'il y a entre l'effort d'aller en marchant et le repos et la quiétude dont on jouit au terme ; ou aussi comme entre apprêter la nourriture et la manger et la goûter quand elle est apprêtée et mâchée, sans aucune manière d'exercice d'action, et celle qu'il y a entre recevoir et profiter désormais de ce que l'on a reçu. Si l'âme n'était pas employée soit à opérer avec les puissances sensibles, ce qui est la méditation et le discours, soit en ce qui est déjà reçu et opéré dans les puissances spirituelles, ce qui est la contemplation et la connaissance que nous avons dites, demeurant oisive dans les unes et les autres, on ne pourrait dire, ni d'où ni comment l'âme est occupée. Donc cette connaissance est nécessaire pour quitter la voie de la méditation et du discours.

8. Mais il faut savoir que cette connaissance générale dont nous parlons est parfois si subtile et délicate, principalement quand elle est plus pure et simple et parfaite, et plus spirituelle et intérieure, que l'âme encore qu'elle y soit employée, ne la voit ni ne la sent. Ce qui arrive principalement (comme nous avons dit) lorsqu'elle est en soi plus claire et parfaite et simple ; et elle l'est quand elle rencontre une âme plus nette et plus éloignée d'autres intelligences et notions particulières dans lesquelles l'entendement ou le sens pourrait s'attacher ; et parce que l'âme manque de ces notions particulières, où l'entendement et le sens ont pouvoir et coutume de s'exercer, elle ne sent point cette connaissance générale, pour autant que lui

manquent ses sensibles habituels. C'est la cause pourquoi plus cette connaissance est pure, parfaite et simple, moins l'entendement la sent et plus elle lui paraît obscure ; et au contraire, quand cette connaissance est en soi moins pure et moins simple en l'entendement, l'entendement la trouve plus claire et plus forte, car elle est vêtue ou mêlée ou enveloppée en quelques formes intelligibles que l'entendement ou le sens peut mieux apercevoir.

9. Ce qui s'entendra bien par cette comparaison. Si nous considérons le rayon du soleil qui entre par la fenêtre, nous voyons que plus l'air est rempli d'atomes<sup>1</sup> et de poussières, plus ce rayon paraît palpable, sensible et clair à la vue du sens, il est néanmoins évident qu'alors le rayon est en soi moins pur, moins simple, moins clair et moins parfait, étant environné de tant de poussières et d'atomes. Et nous voyons aussi que quand il est plus pur et plus net de ces poussières et atomes, il semble moins palpable et plus obscur à l'œil matériel ; et plus il est net, plus il lui semble obscur et moins perceptible. Si le rayon était totalement pur et net de tous les atomes et grains jusqu'à la moindre poussière, il semblerait entièrement obscur et imperceptible à l'œil, pour autant que les choses visibles y manqueraient qui sont l'objet de la vue ; et ainsi l'œil ne trouverait d'espèces où s'arrêter, car la lumière n'est pas si proprement l'objet de la vue, que le moyen pour voir ce qui est visible ; si bien que s'il n'y avait point d'objets visibles en lesquels le rayon ou la lumière fissent réflexion, on n'apercevrait rien ; de façon que si le rayon entrait par une fenêtre et sortait par une autre sans rencontrer aucune chose qui eût corps, on ne verrait rien, et néanmoins le rayon serait plus pur et plus net en soi que lorsque, pour être plein de choses visibles, on le voyait et sentait plus clair.

10. Il en arrive de même touchant la lumière spirituelle pour la vue de l'âme, qui est l'entendement : en lui cette connaissance et lumière générale surnaturelle, dont nous parlons, se glisse si purement, si simplement et si dénuée et éloignée de toutes les formes intelligibles qui sont les objets de l'entendement, qu'il ne la sent ni aperçoit ; au contraire, parfois (quand elle est plus pure) elle lui cause de l'obscurité, parce qu'elle l'éloigne de ses lumières ordinaires de formes et d'images, et alors il sent et aperçoit bien l'obscurité. Mais quand cette divine lumière n'investit pas l'âme avec tant de force, elle ne sent point d'obscurité, ne voit point de lumière et ne saisit chose qu'elle sache d'ici ni de là ; et ainsi l'âme demeure parfois comme en grand oubli, de sorte qu'elle ne saurait dire où elle était, ni ce qui s'est fait,

et il lui semble qu'aucun temps se soit passé pour elle. D'où il peut se faire – et il arrive ainsi – que plusieurs heures se passent en cet oubli, et que, l'âme revenant à soi, cela ne lui semble pas avoir duré, ou qu'il n'y a rien eu.

11. La cause de cet oubli est la pureté et la simplicité de cette connaissance ; occupant l'âme, elle la rend ainsi simple, pure et nette de toutes les données et formes du sens et de la mémoire, par où l'âme opérait dans le temps, et ainsi elle la laisse en oubli et sans temps. D'où vient que cette oraison, encore qu'elle soit fort longue, comme nous avons dit, semble très courte à l'âme, parce qu'elle a été unie en pure intelligence qui n'est pas dans le temps. Et c'est la prière courte (Eccli 35,21) qu'on dit pénétrer les cieux, courte parce qu'elle n'est pas dans le temps ; et qui pénètre les cieux, parce que l'âme est unie en intelligence céleste. Ainsi cette connaissance laisse l'âme, quand elle se réveille, avec les effets qu'elle a opérés en elle sans qu'elle s'en aperçût, qui sont une élévation d'esprit à intelligence céleste, et une privation et exclusion de toutes les choses et de leurs formes et figures et souvenirs. Ce que David révèle lui être arrivé, revenant à soi de cet oubli en disant : *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (Ps 101,8) ; ce qui veut dire : Je me suis éveillé et je suis devenu comme un passereau solitaire sur le toit. Il dit *solitaire*, à savoir étranger et abstrait de toutes choses ; et *sur le toit*, c'est-à-dire l'esprit élevé en haut. Et ainsi l'âme demeure comme ignorante de toutes choses, parce qu'elle ne sait que Dieu sans savoir comment. Aussi l'Épouse déclare dans les Cantiques<sup>1</sup> (6,11), parmi les effets de ce sommeil et de cet oubli, ce non-savoir quand elle dit qu'elle y descendit, en précisant : *Nescivi*, c'est-à-dire : Je n'ai su. Mais (comme nous avons dit) encore qu'il semble à l'âme ne rien faire en cette connaissance, et qu'elle ne s'emploie à rien, puisqu'elle n'opère rien avec les sens ni avec les puissances, qu'elle ne croie pas néanmoins perdre son temps, car bien que le concours des puissances de l'âme cesse, toutefois son intelligence demeure en la manière que nous avons dite. C'est pourquoi dans le Cantique, l'Épouse qui était sage, se répondit à soi-même à ce doute, en disant : *Ego dormio et cor meum vigilat* (5,2). Comme si elle disait : Quoique je dorme, en ce que je cesse naturellement d'opérer, mon cœur veille, surnaturellement élevé en connaissance surnaturelle.

12. Or il faut savoir qu'on ne doit pas croire que cette connaissance doive causer nécessairement cet oubli pour être telle que nous disons ici,

parce que cela arrive seulement quand Dieu prive l'âme de l'exercice de toutes les puissances naturelles et spirituelles ; ce qui arrive le moins souvent parce que cette connaissance n'occupe pas toujours l'âme entière. Et, pour qu'elle suffise dans le cas que nous traitons, c'est assez que l'entendement soit abstrait de toute connaissance particulière, soit temporelle, soit spirituelle, et que la volonté n'ait envie de penser ni aux unes ni aux autres (comme il a été dit), parce qu'alors c'est le signe que l'âme est occupée. Et c'est là l'indice pour connaître que l'âme l'est, quand cette intelligence s'applique et est communiquée seulement à l'entendement, et c'est alors que parfois l'âme ne l'aperçoit pas ; car quand elle se communique conjointement à la volonté – ce qui est presque toujours – l'âme ne manque pas d'entendre peu ou beaucoup (si elle veut y regarder) qu'elle est employée et occupée en cette connaissance, pour autant qu'elle s'y sent avec une saveur d'amour, sans savoir ni entendre particulièrement ce qu'elle aime. C'est pourquoi on l'appelle connaissance amoureuse générale, car tout ainsi qu'elle l'est en l'entendement, se communiquant obscurément à lui, elle l'est aussi en la volonté, lui communiquant le goût et l'amour confusément, sans qu'elle sache distinctement ce qu'elle aime.

13. Cela suffira maintenant pour entendre qu'il convient à l'âme d'être employée en cette connaissance pour avoir à quitter la voie du discours spirituel, et pour s'assurer qu'encore qu'il lui semble qu'elle ne fait rien, elle est néanmoins bien occupée, si elle se voit avec les signes dits ; et pour qu'on entende aussi, par la comparaison que nous avons faite, que si cette lumière se présente à l'entendement plus compréhensible et plus palpable – comme fait le rayon de soleil à l'œil quand il est rempli d'atomes –, pour cela l'âme ne doit pas l'estimer plus pure ni plus élevée, ni plus claire, car il est évident, selon ce que disent Aristote et les théologiens, que plus la lumière divine est haute et forte, plus elle est obscure à notre entendement.

14. De cette divine connaissance, il y a beaucoup à dire, d'elle en soi et des effets qu'elle opère chez les contemplatifs. Nous reportons tout cela en son lieu, car même ce que nous avons dit ici ne devrait pas nous avoir tant arrêtés, n'eût été la crainte de laisser cette doctrine plus confuse qu'elle n'est, car il est certain (je le confesse) qu'elle l'est beaucoup. Parce que, outre que c'est une matière dont on traite peu en la manière que nous faisons, soit en parole, soit par écrit, pour être en soi extraordinaire et obscure, s'ajoute aussi mon style gauche et mon peu de savoir. Aussi, me

défiant de pouvoir la bien expliquer, j'excède souvent en longueur et je sors des limites suffisantes à ce lieu et à la partie de doctrine que je traite ; en cela j'avoue que je le fais parfois sciemment, car ce que l'on ne comprend pas avec une raison, s'entendra peut-être mieux par celles-là et par d'autres, parce que j'estime qu'ainsi on donne plus de lumière à ce qui sera dit ensuite. Pour cela, il me semble aussi (pour conclure cette partie) devoir répondre à un doute qu'on peut avoir concernant la suite de cette connaissance, ce qui sera brièvement au chapitre suivant.

## ***CHAPITRE 15***

### **DANS LEQUEL ON DÉCLARE COMME IL CONVIENT AUX PROGRESSANTS QUI COMMENCENT À ENTRER EN CETTE CONNAISSANCE GÉNÉRALE DE CONTEMPLATION DE SE SERVIR QUELQUEFOIS DU DISCOURS NATUREL ET DES OPÉRATIONS DES PUISSANCES NATURELLES**

1. On pourra avoir un doute sur ce qui vient d'être dit, si ceux que Dieu commence à mettre en cette connaissance surnaturelle de contemplation dont nous avons parlé, par le fait même qu'ils commencent à l'avoir ne doivent plus du tout se servir de la voie de la méditation, discours et formes naturelles. À quoi on répond que l'on ne prétend pas que ceux qui commencent à avoir cette connaissance amoureuse ne doivent en général plus jamais tâcher de méditer, car au commencement de leurs progrès, ils n'ont pas une si parfaite habitude en cette connaissance qu'ils puissent dès qu'ils le voudront la mettre en acte, ni pareillement, ils ne sont pas si éloignés de la méditation qu'ils ne puissent méditer ni discourir parfois naturellement comme d'habitude, par les formes et sur les mystères dont ils avaient coutume, trouvant là quelques choses nouvelles. Au contraire, en ces commencements, quand ils verront, par les indices déclarés, que l'âme n'est pas employée en ce repos ou connaissance, ils devront se servir du discours jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'habitude que nous avons dite, en quelque sorte parfaite, ce qui sera lorsque chaque fois qu'ils voudront méditer, aussitôt ils demeureront en cette connaissance et paix sans pouvoir méditer ni même en avoir envie, comme nous avons dit. Car jusqu'à ce

qu'on en soit venu à ce stade qui est celui des profitants, il y aura tantôt de l'un tantôt de l'autre, à différents moments.

2. De sorte que souvent l'âme se trouvera en cette amoureuse ou paisible présence sans rien opérer avec les puissances, c'est-à-dire concernant des actes particuliers, en n'opérant pas activement, mais en recevant seulement ; et souvent elle aura besoin de s'aider doucement et modérément du discours pour s'y mettre. Mais quand l'âme y est établie, nous avons dit qu'elle ne travaille plus avec les puissances ; parce qu'alors, on peut plutôt véritablement dire que l'intelligence et la saveur se produisent et sont produites en elle, et non pas qu'elle fait quelque chose, cette âme n'ayant rien à faire sinon d'être attentive à Dieu avec amour, sans vouloir sentir ou voir quelque chose. En cela Dieu se communique passivement à elle, comme la lumière se communique à celui qui a les yeux ouverts, passivement, sans qu'il fasse autre chose que de les tenir ouverts. Et recevoir la lumière qu'on lui infuse surnaturellement, c'est entendre passivement. Or, si on dit qu'elle n'opère pas, ce n'est pas qu'elle n'entende pas, mais qu'elle entend ce qui ne lui coûte aucune industrie mais qui requiert seulement qu'elle reçoive ce qu'on lui donne, comme il arrive en les illuminations et illustrations ou inspirations de Dieu ; quoiqu'ici la volonté reçoive librement cette connaissance générale et confuse de Dieu.

3. Il est seulement nécessaire, pour recevoir plus simplement et plus abondamment cette lumière divine, de ne pas se soucier d'interposer d'autres lumières plus palpables d'autres connaissances ou formes ou notions ou figures de discours, parce que rien de cela n'est semblable à cette sereine et claire lumière. D'où vient que si on voulait alors entendre et considérer des choses particulières, fussent-elles des plus spirituelles, cela empêcherait la nette et simple lumière générale de l'esprit, en interposant ces nuées ; tout comme, à celui devant les yeux de qui on mettrait quelque chose qui arrêterait sa vue, on empêcherait la lumière et la vue de ce qui est au-delà.

4. D'où s'ensuit clairement que, comme l'âme achève de bien se purifier et vider de toutes les formes et images perceptibles, elle demeurera en cette pure et simple lumière, se transformant en elle en état de perfection, parce que cette lumière ne manque jamais en l'âme, mais les formes et les voiles des créatures dont l'âme est couverte et embarrassée l'empêchent de se communiquer. Si elle ôtait entièrement ces empêchements et ces voiles (comme nous dirons après), en demeurant en la pure nudité et pauvreté

d'esprit, aussitôt l'âme, désormais simple et pure, se transformerait en la simple et pure Sagesse qui est le Fils de Dieu. Parce que le naturel manquant à l'âme amoureuse, aussitôt le divin y est infusé, naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide en la nature.

5. Que le spirituel apprenne à se tenir avec un amoureux regard en Dieu, en tranquillité d'esprit, quand il ne peut méditer, encore qu'il pense ne rien faire, parce qu'ainsi, peu à peu et très rapidement, le repos et la paix divine lui seront infusés en l'âme avec d'admirables et sublimes connaissances de Dieu, enveloppées de l'amour divin ; et qu'il ne se jette plus dans les formes, méditations, imaginations, ou aucun discours, de peur d'inquiéter l'âme et de peur de la tirer de son contentement et de sa paix, ce en quoi elle recevrait du dégoût et de la répugnance. Et si, comme nous avons dit, il a scrupule de ne rien faire, qu'il croie que ce n'est pas peu de calmer l'âme et de la tenir en quiétude et paix, sans aucune œuvre ni appétit, car c'est ce que notre Seigneur nous demande par David, en disant : *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus* (Ps 45,11). Comme s'il disait : Apprenez à vous vider de toutes choses (à savoir, intérieurement et extérieurement) et vous verrez que je suis Dieu.

## CHAPITRE 16

### DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ DES PRÉHENSIONS IMAGINAIRES QUI SE PRÉSENTENT SURNATURELLEMENT À L'IMAGINATION. – ON MONTRE COMMENT ELLES NE PEUVENT SERVIR À L'ÂME DE PROCHAIN MOYEN POUR L'UNION AVEC DIEU

1. Après avoir traité des préhensions que l'âme peut naturellement recevoir en soi et dans lesquelles elle opère en discourant avec la fantaisie et l'imaginative, il faut parler ici des surnaturelles qu'on appelle visions imaginaires qui se présentant aussi avec des images, formes et figures, appartiennent à ce sens, ni plus ni moins que les naturelles.

2. Or, il faut savoir que sous ce nom de visions imaginaires, nous voulons entendre toutes les choses qui surnaturellement peuvent se représenter à l'imagination sous une image, forme, figure ou espèce ; car

toutes les préhensions et espèces qui de tous les cinq sens corporels se présentent à l'âme et s'arrêtent en elle par voie naturelle, peuvent aussi avoir lieu en elle par voie surnaturelle et lui être représentées sans aucun ministère des sens extérieurs ; puisque ce sens de la fantaisie, joint à la mémoire<sup>1</sup>, est comme une archive et un réceptacle de l'entendement où sont reçues toutes les formes et images intelligibles, et ainsi comme si ce fût un miroir, il les possède en soi, les ayant reçues par la voie des cinq sens, ou bien, comme nous disons, surnaturellement ; et ainsi il les représente à l'entendement et là l'entendement les considère et les juge. Et non seulement il peut cela, mais encore il peut en composer et imaginer d'autres à la ressemblance de celles qu'il connaît là.

3. Sachez donc que, comme les cinq sens extérieurs représentent les images et les espèces de leurs objets à ces sens intérieurs, ainsi Dieu et le démon peuvent surnaturellement, comme nous disons, sans les sens extérieurs, représenter les mêmes images et espèces, et de beaucoup plus belles et parfaites. D'où vient que souvent Dieu sous ces images fait voir de nombreuses choses à l'âme, et lui enseigne une grande sagesse, comme nous voyons à chaque pas dans l'Écriture ; tels : Isaïe voyant Dieu dans sa gloire, sous l'image de la fumée qui couvrit le temple, entre les Séraphins qui, de leurs ailes, se couvraient la face et les pieds (6,2), à Jérémie, il fit voir le rameau qui veillait (1,11), à Daniel une multitude de visions (7,10), etc. Le démon aussi, avec les siennes, bonnes apparemment, tâche de tromper l'âme, comme on peut voir au passage des Rois, quand il abusa tous les prophètes d'Achab, leur représentant en l'imagination les cornes dont il dit qu'il détruirait les Assyriens, ce qui fut un mensonge (3R 22,11) ; et les visions qu'eut la femme de Pilate pour empêcher la condamnation de Christ (Mt 27,19), et de nombreux autres passages ; d'où l'on voit comment en ce miroir de la fantaisie et imaginative ces visions imaginaires arrivent plus souvent aux personnes avancées que les extérieures corporelles. Elles ne diffèrent point, comme nous disons, de celles qui entrent par les sens extérieurs, en tant qu'images et espèces. Mais, quant à l'effet qu'elles font et quant à leur perfection il y a bien de la différence, parce qu'elles sont plus subtiles et font plus d'effet en l'âme en tant qu'elles sont surnaturelles et plus intérieures que les surnaturelles extérieures ; encore que cela n'empêche pas que quelques-unes de ces corporelles extérieures ne fassent plus d'effet – car enfin c'est comme il plaît à Dieu que la communication se

fasse – ; mais nous parlons de ce qui est selon leur propriété, en tant qu'elles sont plus spirituelles.

4. Ce sens de l'imagination et fantaisie est celui où le démon s'adresse ordinairement avec ses ruses, soit naturelles, soit surnaturelles ; car c'est la porte et l'entrée de l'âme et, comme nous avons dit, l'entendement vient ici comme au port ou la place du marché où il prend et il laisse. C'est pourquoi Dieu et aussi le démon viennent toujours ici avec leurs trésors d'images et formes surnaturelles pour les offrir à l'entendement, bien que Dieu ne se serve pas seulement de ce moyen pour instruire l'âme, vu qu'il demeure substantiellement en elle, et le peut par soi-même et par d'autres moyens.

5. Et il n'y a pas lieu que je m'attarde ici à enseigner une doctrine des indices qui servent à reconnaître si les visions sont de Dieu ou non, et lesquelles sont d'une sorte, les autres d'une autre ; vu que ce n'est pas ici mon dessein, mais seulement d'instruire l'entendement en ce qui les concerne, de peur qu'il ne s'embarrasse et qu'il n'empêche l'union de la Sagesse divine par les bonnes, et ne soit déçu par les fausses.

6. Pour autant, je dis que de toutes les préhensions et visions imaginaires et de toutes autres formes et espèces, qui s'offrent sous forme et image ou quelque intelligence particulière – soit fausses de la part du démon, soit qu'on les connaisse pour véritables de la part de Dieu –, l'entendement ne doit s'en embarrasser ni appâter, ni l'âme ne doit les admettre ou garder, si elle veut être détachée, dénuée, pure et simple, sans aucun mode ni manière, comme il est requis pour l'union.

7. La raison de cela est que toutes ces formes se présentent toujours en leur perception (selon ce que nous avons dit) sous quelques manières et modes limités, et que la Sagesse de Dieu, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'a aucun mode ni manière, ni limite, ni intelligence distincte et particulière, attendu qu'elle est entièrement pure et simple. Or, vu que pour joindre deux extrémités, comme sont l'âme et la Sagesse divine, il est nécessaire qu'elles conviennent en un certain moyen de ressemblance entre elles, il s'ensuit que l'âme doit aussi être pure et simple, non limitée ni attachée à aucune intelligence particulière, ni modifiée avec quelque limite de forme, d'espèce ou d'image ; car puisque Dieu ne tombe pas sous image ou forme, ni n'est compris sous intelligence particulière, l'âme non plus pour tomber en Dieu, ne doit point tomber sous forme ou intelligence distincte.

8. Or, qu'en Dieu il n'y ait aucune forme ni ressemblance, l'Esprit Saint le donne assez à entendre au Deutéronome, en disant : *Vocem verborum eius audistis, et formam penitus non vidistis* ; ce qui veut dire : Vous avez ouï la voix de mes paroles et vous n'avez vu absolument aucune forme en Dieu (4,12) ; mais il dit qu'il y avait là des ténèbres, une nuée et l'obscurité dont nous avons parlé, en laquelle l'âme s'unit avec Dieu. Et il dit après : *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis* ; soit : Vous n'avez vu aucune ressemblance le jour où le Seigneur parla du milieu du feu sur le mont Horeb (4,15).

9. Et que l'âme ne puisse parvenir à la hauteur de Dieu, autant qu'il se peut en cette vie, par le moyen de quelques formes et figures, le même Esprit Saint le dit dans les Nombres, où Dieu reprenant Aaron et Marie, frère et sœur de Moïse, de ce qu'ils murmuraient contre lui, pour leur donner à entendre le haut état d'union et d'amitié qu'il lui avait donné, il dit : *Si quis inter vos fuerit propheta Domini in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt* ; ce qui veut dire : S'il y a quelque prophète du Seigneur parmi vous, je lui apparaîtrai en vision ou sous une forme ou je parlerai avec lui en songe. Mais il n'y en a point comme mon serviteur Moïse, qui en toute ma maison est très fidèle et je parlerai avec lui bouche à bouche, et il ne voit pas Dieu par comparaisons, ressemblances et figures (12,6-8). En quoi il donne clairement à entendre qu'en ce haut état d'union dont nous parlons, Dieu ne se communique point à l'âme par aucun déguisement de vision imaginaire, de ressemblance ou de figure, et il ne doit point s'y en trouver ; mais bouche à bouche, c'est-à-dire en essence de Dieu pure et nue – qui est la bouche de Dieu en amour – avec l'essence pure et nue de l'âme, qui est la bouche de l'âme en l'amour de Dieu.

10. Par suite, pour venir à cette union essentielle d'amour de Dieu, l'âme doit prendre garde de ne point s'appuyer aux visions imaginaires, ni aux formes, ni aux figures, ni aux intelligences particulières, puisqu'elles ne peuvent lui servir de moyen proportionné et prochain pour un tel effet : au contraire elles lui seront un empêchement et, pour ce sujet, elle doit y renoncer et s'efforcer de ne pas les avoir. Car s'il fallait les admettre et estimer quelquefois, ce serait à cause du profit et du bon effet que les vraies causent à l'âme ; mais pour cela il n'est pas nécessaire de les admettre, au contraire, il convient de toujours les nier, pour un plus grand bien, parce que

le bien que les visions imaginaires – aussi bien que les corporelles extérieures dont nous avons parlé, peuvent causer en l'âme, est de lui communiquer l'intelligence ou l'amour ou la suavité, mais pour qu'elles causent cet effet en elle, il n'est pas nécessaire de vouloir les admettre, parce que (comme nous avons dit plus haut) à l'instant même qu'elles sont présentes en l'imagination, elles opèrent en l'âme et versent l'intelligence, l'amour ou la suavité ou ce que Dieu veut qu'elles causent. Et non seulement conjointement mais principalement (quoique non dans le même temps) elles font en l'âme leur effet passivement sans qu'elle puisse l'empêcher encore le voudrait-elle, comme non plus elle ne l'a pu acquérir, bien qu'elle ait pu travailler auparavant à s'y disposer. C'est ainsi que la vitre ne saurait empêcher le rayon du soleil qui donne en elle, mais comme elle est disposée par la netteté, il l'éclaire passivement sans sa diligence ni son opération, de même l'âme, encore le voulût-elle, ne peut faire qu'elle ne reçoive en soi les influences et les communications de ces figures, quoiqu'elle s'efforce d'y résister, parce que la volonté négative ne peut résister aux infusions surnaturelles, demeurant avec résignation humble et amoureuse, mais seulement l'impureté et les imperfections de l'âme, aussi bien que les taches de la vitre empêchent la clarté.

11. D'où l'on voit clairement que plus l'âme se dénuie par la volonté et l'affection des préhensions des taches de ces formes, images et figures, dans lesquelles sont enveloppées les communications spirituelles que nous avons dites, non seulement elle ne se prive point de ces communications et des biens qu'elles causent, mais encore elle se dispose beaucoup mieux pour les recevoir avec plus d'abondance, de clarté et de liberté d'esprit et simplicité, laissant à part toutes ces préhensions qui sont les rideaux et les voiles qui couvrent ce qu'il y a là de spirituel et qui ainsi occupent l'esprit et le sens (si l'âme veut se repaître en elles) de manière qu'on ne peut lui communiquer l'esprit simplement et librement, parce qu'il est évident que, s'entretenant en cette écorce, l'entendement n'a pas la liberté de recevoir ces formes. D'où vient que si l'âme voulait les admettre et en faire cas, ce serait s'empêtrer et se contenter de ce qu'il y a de moindre en elles qui est tout ce qu'elle peut saisir et connaître d'elles, à savoir cette forme et image et intelligence particulière ; car le principal qui est le spirituel qui lui est infus, elle ne saurait le saisir ni entendre, ni savoir comme il est, ni savoir le dire, parce qu'il est purement spirituel ; ce qu'elle en sait seulement, c'est (comme nous avons dit) le moins qui est en elles selon sa manière

d'entendre, à savoir : les formes acquises par la voie des sens. C'est pourquoi je dis que passivement et sans qu'elle se donne la peine d'entendre, ni qu'elle sache le faire, on lui communique de ces visions ce qu'elle n'aurait su entendre ni imaginer.

12. Il faut donc toujours détourner les yeux de l'âme de toutes ces préhensions qu'elle peut voir et entendre distinctement – ayant communication avec le sens, elles n'établissent pas le fondement et la certitude de la foi – et les mettre en ce qu'elle ne voit pas et qui n'appartient pas au sens mais à l'esprit (qui ne tombe point sous la figure des sens) et c'est ce qui la conduit à l'union en foi qui est le moyen propre, comme il a été dit. Et ainsi, les visions profiteront à l'âme en ce qui est substantiel en elles, pour imprimer davantage la foi, quand elle saura bien nier ce qu'elles ont de sensible et d'intelligible, et bien user de la fin pour laquelle Dieu les donne à l'âme, en les rejetant, car comme nous avons dit des corporelles, Dieu ne les donne pas afin que l'âme veuille les prendre et s'y attacher.

13. Mais il naît ici un doute : s'il est vrai que Dieu donne à l'âme les visions surnaturelles, non afin qu'elle les accepte et s'y appuie et en fasse cas, pourquoi les lui donne-t-il, puisque l'âme peut tomber par là en plusieurs erreurs et dangers ou pour le moins dans les inconvénients ici décrits touchant son avancement, vu principalement que Dieu peut donner à l'âme et lui communiquer spirituellement et en substance ce qu'il lui communique par le sens, moyennant lesdites visions et formes sensibles ?

14. Nous répondrons à ce doute au chapitre suivant et c'est une doctrine riche et à mon avis très nécessaire, tant aux spirituels qu'à ceux qui les instruisent, parce qu'elle enseigne le style de Dieu et la fin qu'il se propose en elles ; ce qu'étant ignoré de beaucoup, ils ne peuvent se gouverner ni acheminer par elles, ni eux, ni les autres, à l'union ; ils pensent que par le fait même qu'ils connaissent qu'elles sont vraies et de Dieu, il fait bon les admettre et de s'assurer en elles, ne regardant pas que l'âme trouvera aussi bien en elles sa manière de propriété, d'attachement et d'embarras que dans les choses du monde, si elle n'y sait renoncer aussi bien qu'à ce qui est du monde ; et ainsi, il leur semble à propos d'admettre les unes et de réprouver les autres, se réduisant, eux et les âmes, en extrême travail et péril pour discerner si elles sont vraies ou fausses, or Dieu ne leur demande pas de prendre cette peine, ni de mettre des âmes simples et crédules en ce hasard et en cette lutte, puisqu'ils ont la saine et sûre doctrine de la foi, en laquelle ils doivent aller de l'avant.

15. Ce qui ne peut être sans fermer les yeux à tout ce qui est du sens et d'intelligence claire et particulière ; car, encore que Pierre fût si certain de la vision de gloire qu'il vit dans le Christ en la transfiguration – après l'avoir racontée aux fidèles en sa deuxième Épître canonique – il ne voulut pas qu'ils la prissent comme principal et ferme témoignage, mais les acheminant à la foi, il dit : *Et habemus firmiorem propheticum sermonem : cui benefacitis attendetes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat*, etc. Ce qui veut dire : Nous avons un témoignage plus sûr que cette vision du Thabor dans les dires et paroles des prophètes qui témoignent du Christ, auxquels vous faites bien de vous arrêter comme à la lampe qui éclaire en un lieu obscur (2 P 1,19). Si nous considérons cette comparaison, nous y trouverons la doctrine que nous enseignons ; car, dire que nous regardions la foi annoncée par les prophètes *comme la chandelle qui luit en ténèbres*, c'est nous avertir de demeurer en obscurité, les yeux clos à toutes ces autres lumières, et qu'en cette ténèbre, seule la foi – qui aussi est obscure – soit la lumière où nous appuyions ; parce que si nous voulons nous appuyer sur d'autres claires lumières d'intelligences distinctes, nous cessons de nous appuyer sur l'obscur qui est la foi, et elle cesse de nous éclairer au lieu obscur dont parle saint Pierre ; ce lieu signifie l'entendement – qui est le chandelier où la chandelle de la foi est posée –, et ainsi il doit être *jusqu'à ce que le jour* de claire vision de Dieu *l'éclaire* en l'autre vie et, en celle-ci, celui de la transformation et union avec Dieu vers lequel l'âme chemine.

## **CHAPITRE 17**

### **DANS LEQUEL ON EXPOSE LA FIN ET LE STYLE QUE DIEU A, EN COMMUNIQUANT LES BIENS SPIRITUELS À L'ÂME PAR LA VOIE DES SENS, ET L'ON RÉPOND AU DOUTE QUI A ÉTÉ ÉMIS**

1. Il y a beaucoup à dire au sujet de la fin que Dieu vise et du style dont il use en donnant ces visions pour élever une âme de sa bassesse à sa divine union ; tous les livres spirituels en traitent, et en ce nouveau traité aussi le but que nous poursuivons est de le donner à entendre. Et pour cela, en ce chapitre, je dirai seulement ce qui suffira pour satisfaire à notre doute, qui était de savoir pourquoi Dieu qui est très sage et qui a soin d'ôter les âmes

des écueils et des pièges, offre et communique ces visions surnaturelles, puisqu'il y a tant de périls et de pièges pour passer plus avant avec elles, comme nous avons dit.

2. Pour répondre à cela, il faut supposer d'abord trois fondements. Le premier est de saint Paul *aux Romains*, où il dit : *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt* ; ce qui veut dire : les choses qui sont faites, sont ordonnées par Dieu (13,1). Et le second est de l'Esprit Saint dans le livre de la Sagesse ; il dit : *Disponit omnia suaviter* (8,1) ; c'est comme s'il disait : la Sagesse de Dieu, encore qu'elle touche d'une fin à l'autre, à savoir d'une extrémité à l'autre, dispose toutes choses suavement. Le troisième est des théologiens qui disent que *omnia movet secundum modum eorum*. Soit : Dieu meut toutes choses à leur mode<sup>1</sup>.

3. Or selon ces fondements, il est évident que Dieu, pour mouvoir l'âme et la relever de la fin et de l'extrémité de sa bassesse à l'autre fin et extrémité de sa grandeur en sa divine union, doit le faire avec ordre et suavité et à la manière de l'âme ; attendu donc que l'ordre que tient l'âme en sa connaissance est par les formes et par les images des choses créées, et que sa manière de connaître et de savoir est par les sens, de là vient que Dieu, pour élever l'âme à la souveraine connaissance, et pour le faire suavement, doit commencer par toucher depuis le plus bas degré et l'extrémité des sens de l'âme, afin de la conduire ainsi à sa façon à elle jusqu'à l'autre fin de sa sagesse spirituelle qui ne tombe point dans le sens ; pour cela, l'instruisant premièrement par les formes et les images et par les voies sensibles selon sa manière d'entendre (tantôt naturelles, tantôt surnaturelles) et par le discours, il l'élève au souverain esprit de Dieu.

4. Et c'est la cause pourquoi Dieu lui donne les visions et les formes et les images et les autres connaissances spirituelles, sensibles et intelligibles ; ce n'est pas que Dieu ne voulût bien lui donner aussitôt la sagesse de l'esprit, dès le premier acte, si les deux extrémités qui sont l'humain et le divin, le sens et l'esprit, pouvaient convenir par voie ordinaire et se joindre par un seul acte, sans qu'il intervînt premièrement de nombreux actes de disposition qui conviennent entre eux avec ordre et suavité, les uns servant de fondement et de disposition aux autres (comme dans les agents naturels), et ainsi les premiers servent aux seconds et les seconds aux troisièmes, et ainsi de suite, ni plus ni moins. De même Dieu va perfectionnant l'homme à la manière de l'homme, du plus bas et extérieur jusqu'au plus haut et intérieur. D'où vient que premièrement il lui perfectionne le sens corporel,

l'incitant à user des bons objets naturels, parfaits et extérieurs, comme à ouïr les sermons et la messe, voir les choses saintes, mortifier le goût dans la nourriture, mater le toucher avec la pénitence et l'austérité. Et quand ces sens sont déjà quelque peu préparés, il a coutume de les perfectionner davantage, leur accordant quelques faveurs surnaturelles et douceurs pour les confirmer de plus en plus au bien, leur offrant quelques communications surnaturelles, comme visions corporelles de saints ou de choses saintes, de très suaves odeurs, des paroles, et dans le toucher, de très grandes délices ; par quoi le sens est fort confirmé en la vertu et rendu étranger à l'appétit des mauvais objets. En outre les sens corporels intérieurs dont nous traitons ici, comme sont l'imaginative et la fantaisie, sont conjointement perfectionnés et habitués au bien par des considérations, des méditations et de saints discours, instruisant l'esprit en tout cela. Or, Dieu a coutume d'illustrer<sup>1</sup> ces personnes déjà disposées par cet exercice naturel, et de les spiritualiser davantage par quelques visions surnaturelles que nous appelons ici imaginaires, avec lesquelles conjointement (comme nous venons de le dire) l'esprit profite grandement ; dans les unes et dans les autres, il se polit et se forme peu à peu. Ainsi Dieu mène l'âme de degré en degré jusqu'au plus intérieur. Non qu'il soit toujours nécessaire de garder cet ordre du commencement à la fin si ponctuellement, car Dieu fait parfois l'un sans l'autre, allant par ce qui est plus intérieur à ce qui l'est moins, ou tout ensemble, c'est comme Dieu voit ce qui convient à l'âme et comme il veut lui accorder ses grâces. Mais la voie ordinaire est conforme à ce qui a été dit.

5. De cette manière donc, Dieu instruit l'âme et la rend spirituelle, commençant à lui communiquer le spirituel par les choses extérieures, palpables et accommodées au sens, selon la petitesse et le peu de capacité de l'âme, afin que sous l'écorce de ces choses sensibles – qui sont bonnes en soi – l'esprit fasse des actes particuliers et reçoive tant de bouchées de communication spirituelle qu'il s'habitue au spirituel et arrive à la substance actuelle de l'esprit qui est éloignée de tout sens ; à laquelle, comme nous avons dit, l'âme ne peut arriver que bien peu à peu, à son mode, par le sens auquel elle a toujours été attachée. Si bien qu'à mesure qu'elle s'approche davantage de l'esprit en traitant avec Dieu, plus elle se dépouille et s'éloigne des voies du sens qui sont celles du discours et de la méditation imaginaire. Aussi, quand elle traitera parfaitement avec Dieu, il faut nécessairement qu'elle ait abandonné tout ce qui pouvait tomber sous

le sens, touchant Dieu ; de même plus une chose s'appuie à une extrémité, plus elle s'éloigne et se détache de l'autre ; et quand elle s'y appuiera parfaitement, elle sera parfaitement écartée de l'autre extrémité. Pour cela, on dit communément un adage spirituel : *Gustato spiritu, desipit omnis caro* ; qui veut dire : Une fois qu'on a éprouvé le goût et la saveur de l'esprit, toute chair est insipide ; soit : les goûts et les voies de la chair ne servent et ne plaisent plus ; en quoi l'on entend tout ce qui est de la manière de procéder du sens concernant le spirituel. Et c'est évident, parce que si c'est esprit, cela ne tombe plus au sens ; et si c'est tel que le sens puisse le comprendre, ce n'est pas pur esprit, car plus le sens et la préhension naturelle en peuvent savoir, moins cela a d'esprit et de surnaturel, comme nous l'avons donné à entendre plus haut.

6. Aussi l'esprit déjà parfait ne tient plus compte du sens, ne reçoit pas les choses par son entremise, ne s'en sert pas principalement ni n'a besoin de s'en servir en ce qui concerne Dieu, comme il faisait avant qu'il ne fût avancé en l'esprit. Ce que voulut enseigner l'autorité de saint Paul aux Corinthiens quand il leur dit : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*. Ce qui veut dire : Quand j'étais enfant, j'avais des sentiments d'enfant, je parlais en enfant, je pensais comme un enfant ; mais quand je suis devenu homme, j'ai quitté les choses qui étaient de l'enfance (1, 13,11). Nous avons déjà donné à entendre comment les choses du sens et la connaissance que l'esprit peut tirer par là, sont exercices enfantins ; et ainsi, si l'âme voulait toujours s'y attacher et ne pas s'en retirer, elle demeurerait toujours petit enfant, et parlerait de Dieu en enfant, et jugerait de Dieu en enfant, et penserait de Dieu en enfant, puisque s'attachant à l'écorce du sens qui est l'enfant, elle ne parviendrait jamais à la substance de l'esprit qui est l'homme parfait. C'est pourquoi l'âme ne doit vouloir admettre lesdites révélations, afin de croître, encore que Dieu les lui offre, ainsi que l'enfant doit quitter le sein pour accoutumer son palais à une nourriture plus forte et plus substantielle.

7. Donc – me direz-vous – l'âme aura besoin d'en user, étant petite, et elle les laisse quand elle sera grande, comme l'enfant a besoin de prendre le sein pour se sustenter jusqu'à ce qu'il soit assez fort pour le quitter. Je réponds que touchant la méditation et le discours naturel avec lesquels l'âme commence à chercher Dieu, il est certain qu'elle ne doit pas laisser la mamelle du sens pour se sustenter, jusqu'à ce qu'elle vienne au moment

favorable et au temps qu'elle puisse la quitter ; qui est quand Dieu met l'âme en un rapport plus spirituel, qui est la contemplation, dont nous avons dit la doctrine au chapitre 13 de ce livre. Mais quand ce sont des visions imaginaires ou d'autres préhensions surnaturelles qui peuvent tomber sous les sens sans le consentement de l'homme, je dis qu'en tout temps et saison, soit en état parfait, soit en moins parfait, bien qu'elles viennent de la part de Dieu, l'âme ne doit pas vouloir les admettre pour deux raisons : l'une, parce que, comme nous avons dit, Dieu produit leur effet en l'âme sans qu'elle puisse nullement l'empêcher, quoiqu'elle empêche et puisse empêcher la vision (ce qui arrive souvent), et par conséquent, cet effet que la vision devait causer en l'âme lui est communiqué beaucoup plus en substance, bien que ce ne soit pas de cette manière ; car, comme nous l'avons dit aussi, l'âme ne peut empêcher les biens que Dieu veut lui communiquer, ni n'en est pas capable, si ce n'est par quelque imperfection ou esprit de propriété ; et à renoncer à ces choses par humilité et par crainte, il n'y a point d'imperfection ou propriété. L'autre raison est pour se délivrer du danger et de la peine qu'il y a pour discerner les mauvaises des bonnes et reconnaître si c'est un ange de lumière ou de ténèbres ; où il n'y a aucun profit, mais du temps perdu et un embarras de l'âme en cela, avec danger de s'exposer à plusieurs imperfections et de demeurer en arrière, ne mettant pas l'âme en ce qui est à propos – en la dégageant d'un fatras de petites préhensions et intelligences particulières – selon ce que nous avons dit des visions corporelles et dirons après davantage de celles-ci.

8. Croyez que si Notre Seigneur ne conduisait pas l'âme selon son mode à elle, comme nous avons dit, il ne lui communiquerait jamais l'abondance de son esprit par ces étroits canaux de formes, de figures et d'intelligences particulières, par le moyen desquelles il sustente l'âme comme avec des miettes. C'est pourquoi David dit : *Mittit crystallum suam sicut buccellas* (Ps 147,17) ; en d'autres termes : Il envoie sa sagesse aux âmes comme par bouchées. Ce qui est déplorable, vu que l'âme ayant une capacité infinie, on lui donne à manger par des bouchées du sens, à cause de son peu d'esprit et de son inhabileté sensuelle. Et pour ce sujet aussi, ce peu de disposition et cette petitesse pour recevoir l'esprit affligeait saint Paul quand écrivant aux Corinthiens il leur dit : *Moi, frères, quand je suis venu vers vous, je n'ai pu vous parler comme à des spirituels, mais comme à des charnels ; parce que vous n'en étiez pas capables et ne l'êtes pas encore maintenant. Tanquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam.* Ce qui signifie :

Comme à de petits enfants en Jésus-Christ, je vous ai donné du lait à boire, non un aliment solide (I, 3,1-2).

9. Il reste donc maintenant à savoir que l'âme ne doit pas jeter les yeux sur cette écorce de figure et d'objet qu'on lui propose surnaturellement, soit touchant le sens extérieur – comme sont les discours et les paroles à l'ouïe, les visions de saints pour les yeux, et les belles lumières éclatantes, et les odeurs pour le nez, et les goûts et suavités au palais, et d'autres plaisirs au toucher, qui ont coutume de procéder de l'esprit, ce qui est ordinaire aux spirituels – ; et elle ne doit pas non plus mettre les yeux en aucune vision du sens intérieur, comme sont les imaginaires, mais au contraire renoncer à toutes. Elle doit seulement jeter les yeux sur le bon esprit qu'elles causent, tâchant de le conserver en travaillant et mettant en pratique ce qui est du service de Dieu, avec ordre, sans avoir égard à ces représentations et sans désirer aucun goût sensible. Et ainsi, on ne prend de ces choses que ce que Dieu en recherche et désire, qui est l'esprit de dévotion, puisqu'il ne les donne pas pour autre fin principale, et on laisse ce qu'il ne donnerait pas, si on pouvait le recevoir en esprit sans cela, qui est, comme nous avons dit, l'exercice et la préhension du sens.

## *CHAPITRE 18*

### QUI TRAITE DU DOMMAGE QUE CERTAINS MAÎTRES SPIRITUELS PEUVENT FAIRE AUX ÂMES, FAUTE D'UNE BONNE MANIÈRE DE LES CONDUIRE TOUCHANT CES VISIONS, IL DIT AUSSI COMBIEN IL PEUT Y AVOIR DE TROMPERIE EN ELLES QUOIQU'ELLES SOIENT DE DIEU

1. Nous ne pouvons, en cette matière de visions, être si brefs que nous voudrions, il y a trop à dire. C'est pourquoi, bien que nous ayons dit en substance ce qui est nécessaire pour donner à entendre au spirituel comment il doit se gouverner touchant ces visions, et au maître qui le guide la manière qu'il doit tenir envers son disciple, il ne sera pas superflu de particulariser un peu plus cette doctrine, et de voir plus clairement le dommage qu'en peuvent recevoir tant les âmes spirituelles que les maîtres qui les gouvernent, s'ils leur sont trop crédules, encore qu'elles soient de la part de Dieu.

2. Et la raison qui me fait étendre maintenant là-dessus, c'est le peu de discernement que j'ai reconnu, me semble-t-il, en certains maîtres spirituels qui s'assurant en lesdites préhensions surnaturelles – pour ce qu'ils les croyaient bonnes et de la part de Dieu –, les uns et les autres se sont grandement abusés et sont demeurés courts, accomplissant en eux la sentence de Notre Sauveur qui dit : *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (Mt 15,14) ; ce qui veut dire : Si un aveugle mène un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse. Il ne dit pas qu'*ils tomberont*, mais qu'*ils tombent* ; car il n'est pas nécessaire d'attendre un faux pas pour qu'ils tombent, parce que la seule présomption de se gouverner l'un par l'autre est déjà une erreur, et ainsi cela suffit pour qu'ils tombent. Et premièrement, parce que quelques-uns usent d'un tel procédé, avec les âmes qui ont de telles manifestations, qu'ils les font faillir ou qu'ils les embarrassent ou bien qu'ils ne les guident pas par la voie d'humilité et les encouragent afin qu'elles jettent en quelque manière les yeux dessus, ce qui est cause qu'elles demeurent sans le vrai esprit de foi et qu'ils ne les édifient pas en la foi en se mettant à faire de longs discours sur ces choses ; en quoi ils leur donnent à connaître qu'ils s'y arrêtent et qu'ils en font cas et leur accordent du prix, et par conséquent elles aussi, et ces âmes attachées à ces préhensions demeurent là, et ne sont point édifiées en foi, ni vides, ni dénuées, ni détachées de ces choses pour voler à la hauteur de la foi obscure. Et tout cela naît de la manière et du langage que l'âme voit tenir à son maître à ce sujet ; et je ne sais comment si facilement elle se remplit de telles choses et les estime, vu qu'elles ne sont point en son pouvoir, et qu'elle détourne les yeux de l'abîme de la foi.

3. La cause de cette facilité doit être que l'âme s'occupe trop de cela, car, étant des choses du sens, à quoi le naturel est enclin, et aussi y étant déjà appâté et disposé par la préhension de ces choses distinctes et sensibles, il suffit de voir en son confesseur ou en quelque autre personne qu'ils les estiment et les apprécient, pour que non seulement l'âme en fasse cas, mais aussi que, à son insu, son appétit en devienne plus friand et qu'elle s'y repaisse davantage et y demeure plus inclinée et attachée. De là pour le moins, viennent de nombreuses imperfections, parce que l'âme n'est déjà plus si humble, pensant que c'est quelque chose et qu'elle possède quelque bien, et que Dieu fait cas d'elle ; si bien qu'elle demeure contente et satisfaite d'elle-même, ce qui est contre l'humilité. Et le démon aussitôt lui augmente cela secrètement sans qu'elle s'en aperçoive, et la fait se

demander si les autres ont de ces faveurs ou non, ou si elles en sont ou non, ce qui est contre la sainte simplicité et solitude spirituelle.

4. Outre ces dommages, et outre qu'elles ne croissent pas en foi si elles ne se retirent point de ces visions, il y a d'autres dommages en ce genre – encore qu'ils ne soient si palpables ni connaissables que ceux-là – plus subtils et plus odieux aux yeux de Dieu, faute de cheminer en nudité de tout, mais nous laisserons cela jusqu'à ce que nous traitions de la gourmandise spirituelle et des six autres vices où, Dieu aidant, nous dirons beaucoup de choses de ces taches subtiles et délicates qui s'attachent à l'esprit, pour ne pas savoir le conduire en nudité.

5. Maintenant nous dirons quel est le style de certains confesseurs envers les âmes, et comment ils les instruisent mal. Et certes je voudrais savoir le dire, comprenant que c'est une chose difficile de donner à entendre comment l'esprit du disciple s'engendre conforme à celui du père spirituel de façon occulte et secrètement. Et cette matière si abondante me fatigue, parce qu'il me semble que l'un ne peut se déclarer sans faire connaître l'autre, vu que comme ce sont des choses de l'esprit, les unes ont de la correspondance avec les autres.

6. Mais pour ce qui suffit ici, il me semble (et il est ainsi) que si le père spirituel est enclin à l'esprit des révélations, de sorte qu'il les estime, s'en remplit et en repaît son âme, il ne pourra manquer (quoique sans l'apercevoir) d'imprimer dans l'esprit de son disciple, ce suc et cette manière, si le disciple n'est pas plus avancé que lui ; et même s'il l'est, il lui apportera beaucoup de dommage s'il continue de traiter avec lui, car de cette inclination et de ce goût du père spirituel à de telles visions, lui naît une certaine estime, que s'il n'y prend soigneusement garde, il ne pourra si bien faire qu'il n'en donne des marques ou des sentiments à l'autre personne, et si l'autre personne a ce même esprit d'une telle inclination, à mon avis, il y aura de part et d'autre une grande communication de préhension et d'estime de ces choses.

7. Mais ne filons pas à présent si délié, parlons seulement du cas où le confesseur, qu'il y soit porté ou non, n'ait pas la prudence qu'il doit avoir de débarrasser l'âme et de dénuer l'appétit de son disciple de ces choses, mais au contraire qu'il en traite avec lui et qu'il emploie le principal du langage spirituel (comme nous avons dit) en ces visions, donnant les marques des bonnes et des mauvaises ; car encore qu'il soit bon de le savoir, il ne faut pas pourtant mettre l'âme en ce travail, en ce soin et en ce

péril. Puisque en les rejetant sans en faire cas, on évite tout cela et l'on fait ce que l'on doit. Mais ce n'est pas tout, parce que les mêmes confesseurs, voyant que ces âmes ont de telles faveurs de Dieu, les prient de lui demander qu'il leur révèle ou leur dise telles ou telles choses qui les concernent, ou d'autres personnes, et les âmes, naïves, le font, pensant qu'il est permis de s'enquérir par cette voie ; car elles pensent que, puisque Dieu veut révéler ou dire quelque chose surnaturellement comme Il lui plaît et pour telle fin qu'Il voudra, il est licite de vouloir et même de Lui demander qu'Il nous le révèle.

8. Et s'il advient que Dieu condescende à leur demande, cela les rassure davantage et elles pensent que Dieu se plaît qu'on traite ainsi avec lui et le désire, puisqu'il répond ; et, à la vérité, Dieu ne l'apprécie ni ne le désire, et bien souvent ils agissent ou croient conformément à ce qu'on leur a révélé ou répondu, parce que comme ils sont affectionnés à cette manière de traiter avec Dieu, leur volonté s'y attache et s'y accommode. Naturellement ils s'y plaisent, naturellement aussi ils s'accommodent à leur façon d'entendre, et souvent ils se trompent, et trouvent qu'il ne leur advient pas comme ils l'avaient entendu, ce dont ils s'étonnent, et les doutes viennent aussitôt si elles étaient de Dieu, puisqu'elles n'arrivent et qu'ils ne les voient pas telles qu'ils attendaient. Ils s'étaient d'abord persuadés deux choses : l'une que la révélation était de Dieu, puisqu'elle était dès l'abord si enracinée en eux, et peut-être que le naturel enclin à cela causait cette conviction, comme nous avons dit ; et la seconde, qu'étant de Dieu, elle devait s'accomplir comme ils l'entendaient ou le pensaient.

9. En quoi il y a grande tromperie, parce que les révélations ou les paroles de Dieu ne s'accomplissent pas toujours comme les hommes les entendent, ou selon qu'elles sonnent en soi ; aussi ne faut-il pas trop s'y fier, ni les croire aveuglément, bien qu'on sache que ce sont révélations, réponses ou paroles de Dieu, parce que bien qu'elles soient certaines et véritables en elles-mêmes, elles ne le sont pas toujours dans leurs causes ni selon notre manière d'entendre ; ce que nous prouverons au chapitre suivant, et nous dirons et prouverons ensuite qu'encore que Dieu réponde parfois à ce qu'on lui demande surnaturellement, il n'y prend pas plaisir et s'en fâche parfois, encore qu'il réponde.

## ***CHAPITRE 19***

DANS LEQUEL ON DÉCLARE ET PROUVE QU'ENCORE  
QUE LES VISIONS OU LES PAROLES QUI VIENNENT DE  
LA PART DE DIEU SOIENT VÉRITABLES EN SOI, NOUS  
POUVONS BIEN NOUS Y TROMPER. – ON LE PROUVE  
PAR LES AUTORITÉS DE L'ÉCRITURE DIVINE

1. Pour deux raisons, nous avons dit que les visions et les paroles de Dieu, quoiqu'elles soient toujours véritables et certaines en soi, ne le sont pas toujours par rapport à nous. L'une vient de notre manière défectueuse de les entendre, l'autre de leurs causes qui parfois sont variables. Ces deux raisons nous les prouverons avec quelques autorités divines. Quant à la première, il est clair qu'elles ne sont ni n'arrivent pas toujours comme elles paraissent à notre manière d'entendre. La cause de cela est que, Dieu étant immense et profond, il a coutume, en ses prophéties, paroles et révélations, d'avoir d'autres voies, des conceptions et des intelligences fort différentes du propos et du mode auxquels communément nous pouvons les entendre, étant en elles d'autant plus véritables et certaines qu'il ne nous le semble. Cela se voit très souvent en l'Écriture où pour beaucoup d'anciens, beaucoup de prophéties et paroles de Dieu ne se réalisaient pas comme ils espéraient – les prenant à leur mode, d'une autre manière – au pied de la lettre. Ce qui paraîtra clairement en ces autorités.

2. En la Genèse, Dieu dit à Abraham, après l'avoir conduit en la terre des Cananéens : *Tibi dabo terram hanc* ; ce qui veut dire : Je te donnerai cette terre (15,7). Et comme il lui répétait cela souvent, Abraham étant déjà fort vieux, et qu'il ne la lui donnait point, comme Dieu le lui disait encore une fois, Abraham répondit : *Domine, unde scire possum quod possessurus sum eam ?*, soit : Seigneur, où et par quel signe pourrai-je apprendre que je la dois posséder ? Alors Dieu lui révéla que ce ne serait pas lui qui la posséderait en personne, mais sa postérité, après quatre cents ans. Alors Abraham entendit enfin la promesse qui était très véritable en soi, parce que Dieu la donnant à ses enfants pour l'amour de lui, c'était la donner à lui-même. Ainsi Abraham était induit en erreur dans la manière d'entendre ; et s'il eût agi alors selon qu'il entendait la prophétie, il eût pu se tromper beaucoup (vu qu'elle n'était pas pour ce temps) et ceux qui l'auraient vu mourir sans l'avoir, ayant ouï que Dieu la lui donnerait, seraient demeurés confus et auraient cru qu'elle était fausse.

3. Comme il arriva aussi à son petit-fils Jacob, lorsque son fils Joseph l'attira en Égypte, à cause de la famine de Canaan, car étant sur le chemin, Dieu lui apparut et lui dit : *Jacob, Jacob, noli timere, descende in Aegyptum, quia in gentem magnam faciam te ibi. Ego descendam tecum illuc... Et inde adducam te revertentem* ; ce qui veut dire : Jacob, ne crains point et descends en Égypte, j'y descendrai avec toi, et quand tu en sortiras, je t'en tirerai, te conduisant (Gn 46,3-4). Ce qui néanmoins n'advint pas comme on le prendrait à notre manière d'entendre, parce que nous savons que le saint vieillard Jacob mourut en Égypte et n'en sortit pas en vie ; et c'était que cela devait s'accomplir en sa postérité qui n'en sortit que longtemps après, Lui-même leur servant de conducteur<sup>1</sup> du chemin. Où l'on voit clairement que, qui aurait su cette promesse de Dieu à Jacob, aurait pu croire assurément qu'étant entré vivant et en personne en Égypte par l'ordre et la faveur divine, il en devait aussi sortir plein de vie et en personne en la même forme et manière, puisque Dieu lui avait promis la sortie et sa protection, et ainsi on se fût trompé et étonné, le voyant mourir en Égypte et que la chose ne s'accomplissait pas comme on attendait. De sorte que le dire de Dieu étant très véritable en soi, on peut beaucoup s'y tromper.

4. Dans les Juges (20,11-48) aussi, nous lisons que toutes les tribus d'Israël s'étant assemblées pour combattre celles de Benjamin et pour punir un forfait auquel ils avaient consenti, parce que Dieu leur désigna un chef de guerre, ils étaient tellement sûrs de la victoire, qu'ayant été vaincus, avec perte de vingt-deux mille des leurs, ils demeurèrent fort étonnés et pleurèrent devant Dieu jusqu'à la nuit, ignorant la cause de leur déroute, eux qui avaient cru comprendre que la victoire était pour eux. Et comme ils demandaient à Dieu s'ils retourneraient au combat ou non, il leur répondit d'y aller et de batailler contre eux ; tenant alors cette fois la victoire pour certaine, ils sortirent avec grande audace et ils furent vaincus encore pour la seconde fois, avec perte de dix-huit mille hommes ; ils en furent si éperdus qu'ils ne savaient plus que faire, voyant que Dieu leur commandant de combattre, ils demeuraient toujours vaincus, surtout qu'ils surpassaient leurs ennemis et en nombre et en force, parce que ceux de Benjamin n'étaient pas plus de vingt-cinq mille six cents, et eux quatre cent mille. Ils s'abusaient ainsi en leur manière d'entendre, car le dire de Dieu n'était pas trompeur ; il n'avait pas dit qu'ils vaincraient, mais qu'ils combattent ; et en ces déroutes, Dieu les voulut châtier d'une certaine négligence et présomption, et les humilier par ce moyen. Mais quand il leur répondit la

dernière fois qu'ils vaincraient, cela fut, bien qu'ils vainquissent avec beaucoup de ruse et de travail.

5. De cette sorte et de beaucoup d'autres, il arrive que les âmes se trompent dans les paroles et révélations qui sont de la part de Dieu, en prenant l'intelligence à la lettre et à l'écorce. Car, comme j'ai donné à entendre, la principale intention de Dieu en ces choses est de dire et de donner l'esprit qui est enclos en de telles paroles et qui est difficile à entendre, et il est bien plus riche que la lettre et fort extraordinaire et hors des limites de la lettre, de façon que celui qui s'attachera à la lettre, ou à la parole, ou à la forme, ou à la figure saisissable de la vision ne pourra si bien faire qu'il n'erre beaucoup et qu'après il se trouve borné et confus, pour s'être conduit en elles selon le sens et n'avoir donné lieu à l'esprit en nudité du sens. *Littera enim occidit, spiritus autem vivificat*, comme dit saint Paul ; soit : La lettre tue, mais l'esprit vivifie (2Co 3,6). C'est pourquoi il faut renoncer à la lettre en ce cas du sens, et demeurer à l'obscurité en foi, qui est l'esprit, que ne peut comprendre le sens.

6. C'est pour cela que les paroles et les prophéties des prophètes, pour beaucoup des enfants d'Israël ne se réalisaient pas comme ils attendaient, et par suite, ils les méprisaient et n'y ajoutaient pas foi, au point qu'il y avait entre eux une raillerie publique tenue quasi comme proverbe, se moquant des prophètes ; ce dont se plaint Isaïe, en le disant et rapportant ainsi : *Quem docebit Dominus scientiam ? et quem intelligere faciet auditum ? ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda, remanda, manda, remanda ; exspecta, reexpecta, exspecta, reexpecta ; modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii et lingua altera loquetur ad populum istum.* Ce qui veut dire ; À qui Dieu enseignera-t-il la science ? À qui fera-t-il entendre la prophétie et sa parole ? À ceux-là seulement qui sont déjà sevrés et qui ont quitté le sein. Car tous disent (cela s'entend des prophéties) : promets et promets encore ; attends et attends encore ; un peu par-ci et un peu par-là ; parce qu'il parlera à ce peuple en la parole de ses lèvres et en un autre langage (28,9-11). Où Isaïe donne clairement à entendre qu'ils se moquaient des prophéties et disaient par risée ce proverbe : *Attends et attends à nouveau*, nous enseignant qu'elles ne s'accomplissaient jamais parce qu'ils s'attachaient à la lettre, qui est le lait des enfants, et au sens, qui sont les seins, qui sont contraires à la grandeur de la science de l'esprit. À ce sujet il dit : *À qui enseignera-t-il la sagesse de ses prophéties ? Et à qui fera-t-il entendre sa doctrine*, sinon à ceux qui

déjà *sont séparés du lait* de la lettre et des seins de leurs sens ? C'est pourquoi ils ne les entendent pas, sinon selon ce lait de l'écorce et de la lettre et de ces seins de leurs sens, puisqu'ils disent : *Promets et promets encore, attends et attends à nouveau*, etc. ; parce que Dieu doit leur parler en la doctrine de sa bouche et non en la leur, et en une autre langue que celle dont ils se servent.

7. Ainsi il ne faut pas prendre garde à notre sens ni à notre langue, sachant que celle de Dieu est autre, selon l'esprit qui est très différent de notre manière d'entendre et fort difficile. Il l'est tellement que Jérémie lui-même, quoiqu'il fût prophète de Dieu, voyant la signification des paroles de Dieu si éloignée du commun sens des hommes, semble aussi s'y méprendre et vouloir soutenir le peuple, en disant : *Heu, heu, heu, Domine Deus, ergone decepisti populum istum et Ierusalem, dicens : Pax erit vobis, et ecce pervenit gladius usque ad animam ?* ; ce qui veut dire : Hélas, hélas, hélas, Seigneur Dieu ! n'avez-vous point par hasard trompé ce peuple et Jérusalem, en disant : la paix viendra sur vous, et voici que le couteau est parvenu jusqu'à l'âme ? (4,10). Et c'était que la paix que Dieu leur promettait de faire était entre lui et l'homme par le moyen du Messie qu'il devait leur envoyer, et eux l'entendaient de la paix temporelle<sup>1</sup> ; c'est pourquoi, lorsqu'il leur survenait des guerres et des épreuves, il leur semblait que Dieu les trompait, voyant arriver tout le contraire de ce qu'ils attendaient. Et ainsi ils disaient, comme dit aussi Jérémie : *Exspectavimus pacem, et non erat bonum* ; soit : Nous avons attendu la paix et il n'y a aucun bien de paix (8,15). Et ainsi ils ne pouvaient manquer d'être trompés, se gouvernant seulement par le sens littéral. Car qui ne sera confus et abusé, s'attachant à la lettre de cette prophétie de David touchant le Christ – au psaume 71, et en tout ce qu'il dit, notamment où il annonce – : *Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum* (v.8) ; Il dominera d'une mer à l'autre et du fleuve jusqu'au bout de la terre ; et en ce qu'il dit encore : *Liberabit pauperem a potente, et pauperem cui non erat adiutor* (v.12) ; ce qui veut dire : Il délivrera le pauvre du pouvoir du puissant et le pauvre qui n'avait aucun secours ; en le voyant si abaissé en sa naissance, si pauvre en sa vie et si misérable en sa mort, de sorte que non seulement il ne domina pas temporellement la terre durant sa vie, mais il se soumit au bas peuple, jusqu'à ce qu'il mourût sous le pouvoir de Ponce Pilate, et que non seulement il ne délivra pas

temporellement ses pauvres disciples de la main des puissants, mais les laissa tuer et persécuter pour son nom ?

8. Et c'était que ces prophéties devaient s'entendre spirituellement du Christ, et elles étaient très véritables en ce sens, car le Christ n'était pas seulement le seigneur de toute la terre, mais aussi du ciel, puisqu'il était Dieu, et les pauvres qui devaient le suivre ne devaient pas être seulement rachetés et délivrés du pouvoir du démon, qui était le puissant contre lequel ils n'avaient aucune aide, mais aussi il devait les faire héritiers du royaume des cieux ; et ainsi, Dieu parlait selon ce qui est essentiel pour le Christ et ses partisans, qui sont le royaume éternel et la liberté éternelle, et eux l'entendaient à leur mode, de ce qui est le moins important (dont Dieu fait peu de cas) qui était la domination temporelle et la liberté temporelle, et qui devant lui n'est ni royaume ni liberté. D'où vient que s'aveuglant par la bassesse de la lettre et n'entendant pas leur esprit et leur vérité, ils ôtèrent la vie à leur Dieu et Seigneur, selon ce que dit saint Paul de cette manière : *Qui enim habitabant Ierusalem et principes eius, hunc ignorantes et voces prophetarum, quae per omne sabbatum leguntur, iudicantes impleverunt* ; ce qui veut dire : Les habitants et les princes de Jérusalem, ne sachant qui il était, et n'entendant pas les dits des prophètes qu'on lit chaque jour du sabbat, le jugeant le firent mourir (Ac 13,27).

9. Cette difficulté d'entendre les dits de Dieu comme il convenait, en vint à tel point que ses disciples mêmes, qui avaient cheminé avec lui, s'y trompaient, tels ces deux qui après sa mort s'en allaient au château d'Emmaüs, tristes et sans espérance, et disant : *Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel* ; soit : Nous espérions qu'il délivrerait Israël (Lc 24, 21), et entendant eux aussi que la rédemption et la domination devaient être temporelles ; auxquels le Christ notre Rédempteur apparut et les reprit de folie, de lourdeur et de dureté de cœur à croire les choses que les prophètes avaient prédites (*Ibid.* 25). Et même lorsqu'il monta au ciel, il y en avait encore en cette raideur, et ils lui demandèrent en disant : *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israël ?* ; soit : Seigneur, fais-nous savoir si c'est en ce temps que tu rétabliras Israël (Ac 1,6). L'Esprit Saint fait dire beaucoup de choses en un sens autre que les hommes ne l'entendent, comme on le voit en ce qu'il fit dire à Caïphe du Christ : *Qu'il convenait qu'un homme mourût pour que toute la nation ne périsse pas* (Jn 11, 50) ; ce qu'il ne dit pas de soi-même, et lui le dit et l'entendit en un sens, et l'Esprit Saint en un autre.

10. Par là on le voit : encore que les paroles et les révélations soient de Dieu, il ne faut pas s'y fier, parce qu'on peut beaucoup et très facilement se tromper en notre manière de les entendre ; car elles sont toutes un abîme de profondeur d'esprit, et vouloir les restreindre à ce que nous entendons et que notre sens ne peut saisir, ce n'est pas plus que de vouloir prendre de l'air et saisir quelque poussière qu'y rencontre la main ; car l'air s'en va et il ne reste rien.

11. C'est pourquoi le maître spirituel doit tâcher que l'esprit de son disciple ne s'empresse pas de faire état de toutes les préhensions surnaturelles qui ne sont que des poussières d'esprit, avec lesquelles seulement il demeurera à la fin et sans aucun esprit, mais le séparant de toutes les visions et paroles, qu'il lui impose de savoir demeurer en liberté et obscurité de la foi, où l'on reçoit la liberté et l'abondance d'esprit, et par conséquent la sagesse et intelligence propre des paroles de Dieu. Car il est impossible que l'homme, s'il n'est spirituel, puisse juger des choses divines ni les entendre raisonnablement, et alors il n'est pas spirituel quand il les juge selon le sens ; et ainsi, alors qu'elles viennent couvertes de ce sens, il ne les entend pas, ce qu'explique bien saint Paul en disant : *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei ; stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia de spiritualibus examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia* ; ce qui veut dire : L'homme animal ne conçoit pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu, car elles sont folies pour lui, et il ne peut les entendre parce qu'elles sont spirituelles ; mais le spirituel juge de toutes les choses (1Co 2,14-15). *Homme animal* s'entend ici de celui qui use seulement du sens ; *spirituel*, de celui qui ne s'attache et ne se conduit pas par lui. C'est donc une témérité d'oser traiter avec Dieu et donner licence de le faire, par la voie de préhension surnaturelle dans le sens.

12. Pour mieux y voir, prenons quelques exemples : Voici le cas où un saint est fort affligé car ses ennemis le persécutent, et que Dieu lui réponde en disant : « Je te délivrerai de tous tes ennemis. » Cette prophétie peut être très véritable, encore que ses ennemis viennent à prévaloir et qu'il meure de leurs mains. Et ainsi, celui qui l'entendra temporellement sera trompé, parce que Dieu a pu parler de la vraie et principale liberté et victoire qui est le salut, où l'âme est délivrée et victorieuse de tous ses ennemis, beaucoup plus véritablement et hautement que si elle en était délivrée ici-bas. Et ainsi, cette prophétie était beaucoup plus vraie et plus riche que l'homme n'eût pu comprendre, s'il l'eût entendue quant à cette vie. Car Dieu parle toujours en

ses paroles du sens le plus principal et le plus utile, et l'homme peut les entendre à sa manière et à son propos selon le sens le moins principal, et ainsi demeurer abusé ; comme nous le voyons en cette prophétie que David a prononcée du Christ dans le psaume second, en disant : *Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos*. Soit : Vous gouvernerez les nations avec une verge de fer, et les briserez comme un pot de terre (Ps 2,9) ; dans lequel Dieu parle de la principale et parfaite domination, qui est l'éternelle, et qui s'est accomplie, et non de la moins principale, qui était la temporelle, qui n'a point été accomplie en toute la vie temporelle du Christ.

13. Prenons un autre exemple. Voici une âme avec de grands désirs d'être martyr. Il arrivera que Dieu lui réponde : « Tu seras martyr », et lui donne intérieurement grande consolation et grande confiance qu'elle le sera, et néanmoins elle ne mourra pas martyr, quoique la promesse soit vraie. Or, comment ne s'est-elle pas accomplie de cette manière ? C'est qu'elle s'accomplira et pourra s'accomplir selon le principal et l'essentiel, en lui donnant l'amour et la récompense du martyr essentiellement ; et ainsi il accomplira en effet le souhait de l'âme et ce qu'Il lui a promis, parce que le principal de son désir était non ce genre de mort, mais de faire à Dieu ce service<sup>1</sup> de martyr et d'exercer l'amour pour Lui comme martyr, parce que cette manière de mourir par elle-même ne vaut rien sans cet amour qu'Il lui donne – et l'exercice et la récompense du martyr – très parfaitement par d'autres moyens ; de façon qu'encore qu'elle ne meure martyr, elle demeure néanmoins satisfaite d'avoir obtenu ce qu'elle désirait ; car quand ces souhaits naissent d'un vif amour, et autres semblables, bien que cela n'arrive pas comme ils se l'imaginent et l'entendent, ils s'accomplissent toutefois d'une autre manière plus avantageuse et plus à l'honneur de Dieu qu'ils n'auraient su le demander. D'où vient que David dit : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus* ; soit : Le Seigneur a réalisé pour les pauvres leur désir (Ps 9, 17). Et dans les Proverbes, la Sagesse divine dit : *Desiderium suum iustis dabitur*. Aux justes sera donné leur désir (10,24). Nous voyons donc que beaucoup de saints ont souhaité beaucoup de choses en particulier pour Dieu, et leur désir n'a pas été réalisé en cette vie, mais il est de foi que leur désir étant juste et véritable, il s'est accompli parfaitement en l'autre. Ceci étant ainsi véritable, la promesse de Dieu était aussi véritable en cette vie, lorsqu'il leur dit : « Votre désir s'accomplira », mais non en la manière qu'ils pensaient.

14. De cette façon et de plusieurs autres, les paroles et les visions de Dieu peuvent être véritables et certaines, et nous nous trompons à leur sujet, pour ne pas savoir les entendre hautement et principalement et selon les intentions et les sens que Dieu y cache. Il est donc plus sage et plus sûr de faire que les âmes fuient prudemment ces choses surnaturelles, les accoutumant, comme nous avons dit, à la pureté d'esprit en foi obscure, qui est le moyen de l'union.

## **CHAPITRE 20**

### **OÙ IL EST PROUVÉ PAR AUTORITÉS DE L'ÉCRITURE, COMMENT CES DITS ET PAROLES DE DIEU, BIEN QU'ILS SOIENT TOUJOURS VÉRITABLES, NE SONT PAS TOUJOURS CERTAINS EN LEURS PROPRES CAUSES**

1. Il convient maintenant que nous prouvions la seconde cause pour laquelle les visions et paroles de la part de Dieu, quoiqu'elles soient véritables en soi, ne sont pas toujours certaines pour nous ; et ceci à raison de leurs causes, sur lesquelles elles se fondent ; car souvent Dieu dit des choses qui sont fondées sur les créatures et sur leurs effets qui sont variables et peuvent manquer, et ainsi les paroles qui se fondent sur cela sont variables aussi et peuvent manquer, parce que, quand une chose dépend d'une autre, l'une venant à manquer, l'autre aussi manque. Comme si Dieu disait : « D'ici un an, j'enverrai telle plaie sur ce royaume », et la cause et le fondement de cette menace est une certaine offense que l'on fait contre Dieu en ce royaume ; si l'offense cessait ou se changeait, la punition pourrait cesser ; et la menace était véritable, parce qu'elle était fondée sur la faute actuelle et eût été exécutée si l'offense avait duré.

2. Nous voyons que cela est advenu en la ville de Ninive de la part de Dieu, lorsqu'il dit : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*. Ce qui veut dire : Encore quarante jours, et Ninive sera ruinée (Jon 3,4), ce qui ne s'accomplit pas, parce que cessa la cause de cette menace qui était leurs péchés, en faisant pénitence ; s'ils ne l'avaient faite, elle aurait été exécutée. Nous lisons aussi au troisième livre des Rois (21,21) que le roi Achab ayant commis un grand péché, Dieu lui envoya promettre un grand châtement (notre père Élie étant le messenger) sur lui, sur sa maison et sur son royaume ; et parce qu'Achab déchira ses habits de douleur, et se vêtit d'un

cilice, jeûna et dormit sur un sac et devenu triste et humilié, Dieu lui envoya dire aussitôt par le même prophète ces paroles : *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus eius, sed in diebus filii sui* ; qui veut dire : Puisqu'Achab s'est humilié pour l'amour de moi, je n'enverrai pas le mal que j'ai dit, durant ses jours, mais en ceux de ses enfants (3R 21,29). Où nous voyons que, comme Achab changea l'esprit et l'affection dans lesquels il se trouvait, Dieu aussi changea sa sentence.

3. D'où nous pouvons déduire pour notre propos qu'encore que Dieu ait révélé ou donné pour certain à une âme quelque chose en bien ou en mal, touchant la même âme ou d'autres, cela pourra changer plus ou moins, ou varier ou être supprimé entièrement, selon le changement ou la variation d'affection de cette âme, ou la cause sur laquelle Dieu se fondait ; et ainsi cela ne s'accomplira pas comme on l'attendait, et sans savoir pourquoi le plus souvent, mais Dieu seul le sait. Parce qu'encore qu'il dise, qu'il enseigne et qu'il promette bien des choses, ce n'est pas qu'on les doive entendre ou posséder maintenant, mais afin qu'on les comprenne après, quand il sera à propos d'en avoir l'éclaircissement ou quand leur effet s'ensuivra ; comme nous voyons qu'il fit avec ses disciples, auxquels il proposait nombre de paraboles et sentences dont ils n'entendirent pas la sagesse jusqu'au temps qu'ils devaient la prêcher qui fut lorsque l'Esprit Saint vint sur eux, duquel le Christ leur avait dit qu'il leur expliquerait tout ce qu'il leur avait dit en sa vie (Jn 14,26). Et saint Jean, parlant de l'entrée que le Christ fit en Jérusalem dit : *Haec non cognoverunt discipuli eius primum : sed quando glorificatus est Iesus, tunc recordati sunt quia haec erant scripta de eo* (12,16). Et ainsi beaucoup de choses de Dieu très particulières peuvent passer par l'âme, sans qu'elle ni ceux qui la gouvernent sachent les entendre avant leur temps.

4. Dans le livre premier des Rois, nous lisons aussi que Dieu, irrité contre Heli, prêtre d'Israël, à cause des péchés de ses enfants qu'il ne châtiât point, lui envoya dire par Samuel, entre autres paroles, celles qui suivent : *Loquens locutus sum, ut domus tua, et domus patris tui, ministraret in conspectu meo, usque in sempiternum. Verumtamen absit hoc a me*. C'est comme s'il disait : Très véritablement j'ai dit jadis que ta maison et celle de ton père serviraient toujours en ma présence pour le sacerdoce. Mais je suis bien éloigné de ce propos. Je ne ferai rien de tel (2,30). Car, étant donné que cet office de sacerdoce était fondé sur ce qu'il devait rendre gloire et honneur à Dieu et que pour cette fin Dieu avait

promis pour toujours le sacerdoce à son père, il est arrivé que le zèle de l'honneur de Dieu ayant défailli en Héli – puisque, selon la plainte de Dieu même, il honorait plus ses enfants que Dieu, en dissimulant leurs péchés pour ne pas les humilier –, il est arrivé que la promesse a aussi manqué, qui aurait duré toujours, s'ils avaient toujours continué leur zèle à le servir.

5. Et ainsi, il ne faut pas croire que les paroles et révélations qui sont de la part de Dieu doivent arriver infailliblement à la lettre, surtout lorsqu'elles dépendent de causes humaines qui peuvent varier, changer ou s'altérer. Et, quand elles sont dépendantes de ces causes, Dieu le sait et ne le découvre pas toujours (mais il prononce la parole ou fait la révélation), quelquefois en taisant la condition, comme il fit aux Ninivites auxquels il prédit avec détermination qu'ils devaient périr au bout de quarante jours (Jon 3,4) ; d'autres fois il déclare, comme il fit à Roboam, en disant : *Si tu gardes mes commandements comme mon serviteur David, je serai aussi avec toi comme avec lui et je te bâtirai une maison comme j'ai fait à mon serviteur David* (3R 11,38). Mais soit qu'il la déclare ou non, on ne peut être sûr de l'interprétation, parce que nous ne pouvons pas comprendre les vérités cachées de Dieu qui sont en ses dits et la multitude des sens. Il est sur le ciel et parle en voie d'éternité ; nous autres, aveugles, sur la terre, et nous n'entendons que les voies de la chair et du temps. Et c'est pourquoi, à mon avis, le Sage dit : *Dieu est au ciel, et toi en la terre ; et ainsi, prends garde à parler peu* (Eccl 5,1).

6. Tu me diras peut-être que si nous ne pouvons pas l'entendre ni nous mêler de cela, pourquoi Dieu nous communique-t-il ces choses ? J'ai déjà dit que chaque chose s'entendra en son temps par ordre de Celui qui l'a dite et voudra qu'un tel l'entende, et on verra qu'il était ainsi convenable, car Dieu ne fait rien sans cause ni vérité. C'est pourquoi il faut tenir pour certain qu'on ne saurait venir à bout de comprendre le sens des propos et des choses de Dieu, ni porter jugement arrêté sur ce qui paraît sans errer beaucoup et en venir à se trouver très confus. Les prophètes savaient fort bien cela qui avaient la parole de Dieu en leurs mains, pour lesquels la prophétie concernant le peuple était une grande épreuve, parce que, comme nous avons dit, une grande partie des prophéties n'arrivait pas comme la lettre le disait, et c'était la cause qui rendait les prophètes si risibles, si ridicules ; si bien que Jérémie en vint à dire : *Ils se moquent de moi tout le jour ; chacun me raille et me méprise parce qu'il y a longtemps que je crie contre les vices et promets qu'ils seront détruits, et la parole du Seigneur*

*m'a été tournée en opprobre et en risée tout le temps, et j'ai dit : je ne me souviendrai plus de lui et ne parlerai plus en son nom (20,7).* En quoi le saint prophète, bien qu'il dise cela avec résignation et comme un homme faible qui ne peut soutenir les voies et les détours de Dieu, donne bien à entendre la différence entre l'accomplissement des paroles divines et le sens commun de la lettre ; puisqu'on tenait les divins prophètes pour des mystificateurs et que ceux-ci enduraient tant du fait de la prophétie, que le même Jérémie dit ailleurs : *Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio, et contritio* ; ce qui veut dire : Pour nous elle a été convertie en crainte, en piège, la prophétie, et en regret d'esprit (Lm 3,47).

7. Et la raison pour laquelle Jonas s'enfuit quand Dieu l'envoya prêcher la destruction de Ninive fut celle-ci qu'il convient de savoir : il connaissait la diversité des paroles divines, eu égard à l'intelligence des hommes et à la diversité des causes de ces paroles. De sorte qu'afin qu'on ne se moquât pas de lui si sa prophétie n'avait pas lieu, il aimait mieux s'en aller, fuir, que de prophétiser ; et ainsi il demeura durant tous les quarante jours hors la ville, pour voir si elle s'accomplirait, et n'en voyant point l'accomplissement il s'en affligea fort, au point qu'il dit à Dieu : *Obsecro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea ? propter hoc praeoccupavi, ut fugerem in Tharsis* ; soit : Je vous prie, Seigneur, n'est-ce pas là ce que je disais étant encore en mon pays ? C'est pourquoi j'ai résisté et je me suis enfui en Tarse (Jon 4,2). Et le saint se fâcha et pria Dieu qu'il lui ôtât la vie.

8. Faut-il donc s'étonner si les choses que Dieu dit et révèle aux âmes ne s'effectuent pas comme elles les entendent ? Car, supposé que Dieu affirme à l'âme ou lui représente quelque chose de bien ou de mal, pour elle ou pour un autre, si cela est fondé en certaine affection ou service ou offense que cette âme ou l'autre font alors à Dieu, et de sorte que s'ils y persévèrent cela s'accomplira, néanmoins la chose n'est pas certaine pour cela, car la persévérance est incertaine ; aussi ne faut-il jamais se fier à notre intelligence, mais à la foi.

## CHAPITRE 21

DANS LEQUEL EST DÉCLARÉ COMMENT, BIEN QUE  
DIEU RÉPONDE QUELQUEFOIS À CE QU'ON LUI  
DEMANDE, IL NE PREND PAS PLAISIR QU'ON USE DE

## CE PROCÉDÉ. – IL EST PROUVÉ COMMENT, BIEN QU'IL CONDESCENDE ET RÉPONDE, IL S'INDIGNE SOUVENT

1. Certains spirituels se rassurent, comme nous avons dit, en tenant pour bonne la curiosité dont ils usent parfois pour tâcher de savoir certaines choses par voie surnaturelle, pensant que, puisque Dieu répond quelquefois à leurs demandes, c'est faire bien et que Dieu y prend plaisir ; je veux bien qu'il soit vrai que Dieu leur réponde, ce n'est pas toutefois un bon procédé et Dieu n'y prend pas plaisir, au contraire, cela lui déplaît ; et en outre il s'en fâche souvent et s'en offense beaucoup. La raison de cela est qu'il n'est permis à aucune créature de sortir des bornes que Dieu lui a naturellement réglées pour sa conduite. Il a mis les bornes naturelles et raisonnables à l'homme pour se gouverner ; aussi vouloir les franchir n'est pas permis, et vouloir vérifier et comprendre des choses par voie surnaturelle<sup>1</sup>, c'est sortir des bornes naturelles. Donc la chose n'est pas permise ; par suite, Dieu ne s'y plaît nullement, car il s'offense de tout ce qui est illicite. Le roi Achab le savait bien, puisque, même quand Isaïe lui dit de la part de Dieu qu'il demandât un signe, il ne voulut pas le faire, disant : *Non petam, et non tentabo Dominum*. Soit : Je ne demanderai pas une telle chose, et je ne tenterai pas Dieu (Is 7,12). Car tenter Dieu c'est vouloir traiter avec lui par voies extraordinaires, comme sont les surnaturelles.

2. Vous me direz peut-être : s'il en est ainsi que Dieu ne s'y plaît pas, pourquoi répond-il quelquefois ? Je dis que c'est parfois le démon qui répond. Mais si c'est Dieu, c'est qu'il s'accommode à la faiblesse de l'âme qui veut suivre ce chemin, de peur de la décourager et la laisser retourner en arrière, ou de peur qu'elle ne pense que Dieu est mal avec elle, et qu'elle ne s'en affecte trop, ou pour d'autres fins que Dieu sait et qui sont fondées sur la fragilité de cette âme. Par là Dieu voit qu'il convient de répondre et il condescend à le faire par cette voie ; comme il fait aussi à l'égard de nombreuses âmes faibles et tendres, leur donnant des goûts et des suavités très sensibles quand elles traitent avec lui, comme nous avons déjà dit ; non que Dieu veuille ou se délecte à cette façon de procéder, ni qu'on le fasse par cette voie ; mais c'est que, comme nous avons dit, il traite chacun à son mode, car Dieu est comme la source où chacun puise selon sa capacité, et quelquefois il leur en laisse prendre par ces canaux extraordinaires, mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit permis de tirer l'eau par là, si ce n'est

Dieu même qui le fait, qui peut la donner quand, comme et à qui il Lui plaît, et pour telle fin que bon lui semble, sans aucune prétention de la part de l'homme, et ainsi, comme nous avons dit, Il condescend parfois à l'appétit et aux supplications de certaines âmes, si bonnes et si simples qu'il ne les veut refuser, de peur de les attrister et non parce qu'une telle manière lui plaît.

3. Cela s'entendra mieux par cette comparaison : un père de famille a des mets nombreux et divers sur la table, les uns meilleurs que les autres. Il y a un enfant qui veut avoir de ce qui est dans un plat, non du meilleur, mais du premier qu'il trouve, et il demande de celui-là parce qu'il croit meilleur de manger de celui-là que de l'autre ; et comme le père voit que s'il lui donne du meilleur, il n'en voudra pas, mais bien celui qu'il demande et que rien n'est à son goût sinon celui-là, de peur qu'il ne reste sans nourriture et désolé, il lui en donne avec tristesse. De même nous voyons que Dieu fit avec les enfants d'Israël quand ils lui demandèrent un roi ; car il le leur accorda contre son gré, parce que ce n'était pas ce qu'il leur fallait. Aussi dit-il à Samuel : *Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi : non enim te abiecerunt, sed me.* Ce qui veut dire : Écoute la voix de ce peuple et accorde leur le roi qu'ils te demandent ; car ils ne t'ont pas rejeté, mais moi (1R 8,7) de peur que je ne règne sur eux. De la même manière, Dieu condescend à quelques âmes, leur concédant ce qui n'est pas le meilleur, parce qu'elles ne veulent ou ne savent aller que par là ; et ainsi quelques-unes ont des douceurs et des suavités d'esprit ou du sens, et Dieu les leur donne parce qu'elles ne sauraient manger la nourriture plus forte et plus solide des épreuves de la croix de son Fils, à quoi il voudrait qu'elles fussent plus affectionnées qu'à aucune autre chose.

4. Encore que de vouloir savoir des choses par voie surnaturelle je l'estime bien pis que de souhaiter des goûts spirituels au sens, car je ne vois pas comment l'âme qui les recherche peut être exempte de péché au moins vénial – quoiqu'elle ait beaucoup de bonnes intentions et quoiqu'elle soit parvenue à une grande perfection –, et de même celui qui le lui commanderait et qui y consentirait, car il n'y a aucune nécessité en cela, puisque nous avons la raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique qui peuvent bien suffisamment nous conduire, et il n'y a ni difficulté ni nécessité qui ne puisse être résolue et remédiée par ces moyens tout à fait selon le bon plaisir de Dieu et au profit des âmes. Et nous devons tellement nous servir de la raison et de la doctrine évangélique que, même si

maintenant, que nous le voulions, que nous ne le voulions pas, on nous dit des choses surnaturellement, nous n'en devons recevoir que ce qui est conforme à la raison et à la loi évangélique ; et en ce cas nous devons le recevoir, non parce c'est révélation, mais parce que c'est raison, laissant de côté tout sens de révélation ; et même alors convient-il de regarder et examiner cette raison bien davantage que s'il n'y avait point eu de révélation à son sujet, car le démon dit beaucoup de choses véritables et à venir et conformes à la raison, pour tromper.

5. D'où vient qu'en toutes nos nécessités, épreuves et difficultés, nous n'avons point de meilleur ni de plus sûr recours que l'oraison et l'espoir qu'Il pourvoira par les moyens qu'Il Lui plaira. Et c'est le conseil qui nous est donné en l'Écriture, où nous lisons que le roi Josaphat étant fort affligé, entouré d'ennemis, se mit en oraison, et le saint roi dit à Dieu : *Cum ignoremus quod facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te* (2 Ch 20,12). Et c'est comme s'il disait : Quand manquent les moyens et que la raison ne peut pourvoir aux nécessités, il ne nous reste qu'à lever les yeux vers Toi, afin que Tu y remédies selon ce qu'il Te plaira le plus.

6. Or – encore que nous ayons aussi donné à entendre que Dieu ne manque pas de se fâcher, quoiqu'il réponde à de telles requêtes –, il sera bon néanmoins de le prouver ici par quelques autorités de l'Écriture. a) Dans le premier livre des Rois (28,6sq.) on dit que, le roi Saul demandant que le prophète Samuel qui était déjà mort, lui parlât, le prophète lui apparut ; et malgré tout, Dieu se courrouça, car aussitôt Samuel le reprit de ce qu'il avait demandé une telle chose, en disant : *Quare inquietasti me, ut suscitarer ?* soit : Pourquoi m'as-tu dérangé en me faisant ressusciter ? (*Ibid.* 15). b) Nous savons aussi que Dieu ayant donné aux enfants d'Israël les viandes qu'ils Lui avaient demandées, Il ne manqua pas de s'irriter beaucoup contre eux, envoyant aussitôt le feu du ciel en punition, selon qu'il est écrit au Pentateuque (Nb 11,32-33) et selon ce que David raconte, en disant : *Adhuc escae eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei descendit super eos* ; ce qui veut dire : Ils avaient encore le morceau dans la bouche, que l'ire de Dieu descendit sur eux (Ps 77,30-31). c) Nous lisons aussi dans les Nombres (22,32) que Dieu se courrouça beaucoup contre le prophète Balaam parce qu'il avait été vers les Madianites, à la prière de leur roi Balac (quoique Dieu eût dit qu'il y allât parce qu'il en avait envie et l'avait demandé à Dieu), car, étant déjà en chemin, l'ange lui apparut avec une

épée, voulant le tuer, et lui dit : *Perversa est via tua, mihi que contraria*. Ton chemin est pervers et m'est contraire. Et pour cela il voulait le tuer.

7. En cette manière et en bien d'autres, Dieu courroucé condescend aux appétits des âmes ; ce dont nous avons de nombreux témoignages dans l'Écriture, sans compter de nombreux exemples. Mais ils ne sont pas nécessaires en une chose si claire. Seulement je dis qu'il est très dangereux, plus que je ne saurais le dire, de vouloir traiter avec Dieu par de telles voies, et il ne manquera pas d'errer beaucoup et de se trouver souvent confus celui qui s'est attaché à de tels modes – et celui qui en aura fait cas, me comprendra par expérience – ; car outre la difficulté qu'il y a de savoir ne point faillir en les paroles et visions qui sont de Dieu, il y en a d'ordinaire parmi elles beaucoup qui sont du démon, parce qu'ordinairement il chemine avec l'âme, dans le même habit et la même manière que Dieu va avec elle, lui proposant une chose si semblable à celle que Dieu lui communique (pour s'ingérer en rôdant comme le loup dans le troupeau sous une peau de brebis) qu'à peine peut-on les discerner ; parce que, comme il dit beaucoup de choses véritables et conformes à la raison et qui arrivent vraiment, on peut facilement se tromper, pensant que, puisqu'elles se réalisent vraiment et qu'il prédit bien l'avenir, ce ne peut être que Dieu ; parce qu'ils ignorent que c'est une chose très aisée à celui qui a la lumière naturelle bien claire de connaître les choses ou nombre d'entre elles, qui ont été ou qui seront, en leurs causes, et comme le démon a cette lumière si vive, il peut très facilement déduire tel effet de telle cause ; bien qu'il n'arrive pas toujours ainsi, puisque toutes les causes dépendent de la volonté de Dieu.

8. Prenons un exemple : Le démon connaît que la terre et l'air et l'état du soleil sont en telle manière et ont une telle disposition que, arrivé tel moment, la disposition de ces éléments nécessairement, selon l'état où ils sont, s'infectera, et ainsi infectera les gens avec la peste, et il connaît les endroits où ce sera plus et ceux où ce sera moins. Voici la peste connue en sa cause. Or quelle merveille est-ce que, le démon révélant ceci à une âme, lui disant : « D'ici un an ou une demi-année, il y aura de la peste », cela se trouve véritable ? Et toutefois, c'est prophétie du démon. De même il peut connaître les tremblements de terre, voyant que ses concavités se remplissent d'air, et peut dire : « En tel temps, la terre tremblera » ; ce qui est une connaissance naturelle, pour laquelle il suffit de garder l'esprit libre des passions de l'âme, selon ce que dit Boèce en ces paroles : *Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem spemque fugato, nec dolor*

*adsit*<sup>1</sup> ; soit : Si tu veux connaître les vérités avec la clarté naturelle, chasse loin de toi la joie et la crainte, et l'espoir et la douleur.

9. L'on peut aussi connaître des événements et des cas surnaturels en leurs causes, suivant l'ordre de la Providence divine, qui très justement et certainement agit selon ce qu'exigent les causes bonnes ou mauvaises posées par les enfants des hommes ; car on peut connaître naturellement que telle personne, telle ville ou autre chose viendra à telle ou telle nécessité, ou à tel ou tel point, que Dieu, selon sa providence et sa justice, y interviendra selon ce que demande la cause et conformément à elle, avec punition ou avec récompense ou comme l'exige la cause, et alors dire : « En tel temps, Dieu vous donnera ou fera cela, ou telle chose arrivera certainement. » Ce que la sainte Judith donna à entendre à Holopherne, lorsque, pour lui persuader que les enfants d'Israël devaient être infailliblement ruinés, elle lui raconta premièrement quantité de péchés et de misères qu'ils faisaient, et aussitôt elle dit : *Et quoniam haec faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur* (11,9-12) ; ce qui veut dire : Donc, parce qu'ils font ces choses, il est certain qu'ils seront mis en déroute. Ce qui est connaître le châtement en la cause ; car c'est autant comme qui dirait : Il est certain que de tels péchés doivent causer tels châtements de Dieu, qui est très juste, et comme dit la Sagesse divine : *Per quae quis peccat, per haec et torquetur*. Par les choses en lesquelles chacun pèche, il est puni (11,17).

10. Le démon peut connaître cela, non seulement naturellement, mais encore par l'expérience qu'il a d'avoir vu faire choses semblables à Dieu, et il peut le dire auparavant et tomber juste. Le saint homme Tobie connut aussi par la cause la punition de Ninive, dont il avertit son fils, en disant : *Prends garde, mon fils, quand ta mère et moi serons morts, aussitôt quitte cette terre qui ne peut plus subsister ; je vois clairement que son iniquité même sera cause de son châtement* qui consistera en ce qu'elle sera ruinée et détruite entièrement (14, 12-13). Le démon et Tobie pouvaient aussi savoir cela non seulement par l'iniquité de la cité, mais encore par l'expérience qu'ils avaient, voyant qu'ils commettaient les péchés pour lesquels Dieu détruisit le monde dans le déluge et ceux des gens de Sodome qui périrent aussi par le feu ; encore que Tobie le connût aussi par l'esprit divin.

11. Et le démon peut connaître aussi qu'un tel ne saurait naturellement plus vivre que tant de temps et le dire auparavant, et ainsi de nombreuses

autres choses et de bien des manières qu'on ne saurait suffisamment déclarer, ni même aborder pour nombre d'entre elles, à cause de leur enchevêtrement extrême et de leur suprême adresse à insinuer des mensonges ; ce dont on ne peut se préserver qu'en fuyant toutes les révélations et visions et propos surnaturels. C'est pourquoi Dieu se courrouce justement contre ceux qui les admettent, parce qu'il voit que c'est témérité de telles personnes de s'exposer à un si grand péril et que c'est présomption et curiosité, et une branche de superbe, et une racine et fondement de vaine gloire, un mépris des choses divines et le principe de beaucoup de maux où beaucoup sont tombés ; ils ont tellement irrité Dieu, qu'après il les a laissés tomber en erreur, se tromper, s'obscurcir l'esprit et quittant les voies droites de la vie, s'abandonnant à leurs vanités et fantaisies, selon ce que révèle Isaïe en disant : *Dominus miscuit in medio eius spiritus vertiginis*, qui est comme s'il disait : Le Seigneur y a mêlé l'esprit de vertige, de trouble et de confusion (19,14), qui en langage courant veut dire *l'esprit d'entendre à rebours*. Ce qu'Isaïe énonce directement pour notre propos, parce qu'il parle de ceux qui veulent savoir l'avenir par voie surnaturelle, et pour cela il dit que Dieu leur a mêlé un esprit d'entendre à rebours ; non que Dieu voulût ou leur donnât effectivement l'esprit d'erreur, mais parce qu'ils ont voulu s'ingérer en des choses où ils ne pouvaient parvenir naturellement. Dont Dieu étant irrité, il les a laissés faillir, ne leur communiquant pas sa lumière dans les choses où il ne voulait pas qu'ils s'entremissent. Et de cette manière, Dieu est cause de ce dommage, à savoir, cause privative, qui consiste pour Lui à retirer sa lumière et sa faveur ; et à si bien les retirer que nécessairement ils en viennent à errer.

12. Et de cette manière Dieu donne permission au démon pour qu'il en aveugle et trompe beaucoup qui le méritent à cause de leurs péchés et de leur témérité ; le démon le peut et en vient à bout, car eux le croient et le tiennent pour bon esprit ; au point que fût-on tout à fait persuadé que ce n'est pas un bon esprit, on ne saurait les détromper, étant déjà (par permission de Dieu) imbus de cet esprit d'entendre à rebours, comme il advint aux prophètes d'Achab, Dieu les laissant tromper par l'esprit de mensonge, donnant pour cela permission au démon, en disant : *Decipies, et praevaleris ; egredere, et fac ita* ; ce qui veut dire : Tu prévaudras avec tes mensonges et tu les tromperas ; sors et fais ainsi (3R 22,22). Et il eut tant de pouvoir sur les prophètes et sur le roi pour les tromper qu'ils ne voulurent

pas croire le prophète Michée qui leur disait la vérité, tout au contraire de ce que les autres avaient prophétisé, et cela fut parce que Dieu les laissa aveugler à cause de l'affection de propriété qu'ils avaient à ce qu'ils voulaient qu'il leur advînt et que Dieu leur répondît conformément à leurs appétits et à leurs désirs ; ce qui était un moyen et une disposition très certaine à ce que Dieu les laissât tout exprès aveugler et tromper.

13. Car Ézéchiël le prophétisa ainsi, au nom de Dieu : parlant contre celui qui se met à vouloir savoir les choses par voie de Dieu, selon la vanité et la curiosité de son propre esprit, il dit : *Quand un tel homme s'adressera au prophète pour m'interroger par lui, moi le Seigneur, je lui répondrai par moi-même, et je mettrai ma face irritée contre cet homme, et quand le prophète aura failli en ce qui lui fut demandé : Ego, Dominus, decepi prophetam illum* ; soit : C'est moi le Seigneur qui ai trompé ce prophète (14,7-9). Ce qui doit s'entendre : n'intervenant pas en sa faveur pour qu'il ne soit pas trompé ; car c'est ce qu'il veut dire quand il dit : *Moi, le Seigneur, je lui répondrai par moi-même, irrité* ; ce qui n'est autre chose que de retirer sa grâce et sa faveur de cet homme. D'où s'ensuit nécessairement qu'il sera trompé étant délaissé de Dieu ; et alors le démon répond selon le goût et l'appétit de cet homme qui, comme il se plaît à cela et que les réponses et les communications sont selon sa volonté, il se laisse fort abuser.

Il semble que nous soyons un peu sorti du sujet que nous avons promis au titre du chapitre, qui était de prouver que Dieu, quoiqu'il réponde, se fâche quelquefois. Mais si l'on y prend bien garde, tout ce qui a été dit convient à notre intention, puisqu'en tout on voit que Dieu n'agrée pas qu'on désire de telles visions, vu qu'il permet qu'on y soit trompé de tant de façons.

## **CHAPITRE 22**

DANS LEQUEL EST ÉCLAIRCI UN DOUTE POURQUOI IL  
N'EST PLUS PERMIS EN LA LOI DE GRÂCE DE  
CONSULTER DIEU PAR VOIE SURNATURELLE, COMME  
ON LE FAISAIT EN L'ANCIENNE LOI. – ON LE PROUVE  
PAR UNE AUTORITÉ DE SAINT PAUL

1. De tous les côtés nous viennent des doutes et ainsi nous ne pouvons pas aller aussi vite que nous voudrions, parce qu'à mesure qu'ils se présentent, nous sommes obligés nécessairement de les éclaircir, afin que la vérité de la doctrine toujours demeure claire et en sa force. Néanmoins, dans ces doutes, il se trouve toujours cet avantage, qu'encore qu'ils nous retardent un peu, ils servent toutefois pour plus de doctrine et de clarté de notre dessein, comme il se verra dans le présent doute.

2. Dans le chapitre précédent, nous avons dit que ce n'est pas la volonté de Dieu que les âmes prétendent recevoir par voie surnaturelle des choses distinctes de visions et locutions, etc. Par ailleurs, nous avons vu dans le même chapitre et conclu des témoignages de l'Écriture qu'on y a allégués, que cela se pratiquait en l'Ancienne Loi et que cette manière de traiter avec Dieu était permise, et non seulement permise, mais que Dieu la commandait, et quand ils ne le faisaient pas, Dieu les reprenait, comme il se voit en Isaïe, où Dieu reprend les enfants d'Israël qui voulaient descendre en Israël sans l'avoir d'abord consulté en disant : *Et os meum non interrogastis* (30,2) ; soit : Vous n'avez pas d'abord interrogé ma bouche même sur ce qui convenait ; et aussi nous lisons en Josué (9,14) que les mêmes enfants d'Israël ayant été abusés par les Gabaonites, l'Esprit Saint y note cette faute, en disant : *Susceperunt ergo de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt* ; ce qui veut dire : Ils ont reçu de leurs vivres et ils n'ont pas interrogé la bouche du Seigneur. Et aussi nous voyons en la divine Écriture que Moïse consultait toujours Dieu, ce que faisaient pareillement David et les autres rois d'Israël au sujet de leurs guerres et nécessités, de même les prêtres et les prophètes anciens, et Dieu leur répondait et leur parlait sans se courroucer, et ils faisaient bien en cela ; de sorte que s'ils y eussent manqué, c'eût été mal fait, et c'est la vérité : pourquoi donc ne sera-ce bien fait aujourd'hui, en la Loi Nouvelle et de grâce, comme il l'était alors ?

3. À quoi on doit répondre que la principale cause pourquoi en la Loi de l'Écriture les demandes qu'on faisait à Dieu étaient permises et pourquoi il était convenable que les prophètes et les prêtres désirent des visions et des révélations de Dieu, c'était parce qu'alors la foi n'était pas encore bien fondée, ni la Loi évangélique établie, et ainsi ils avaient besoin de s'enquérir de Dieu et qu'il parlât, tantôt par paroles, tantôt par des visions et révélations, soit encore en figures et ressemblances, soit en plusieurs autres manières de significations ; parce que tout ce qu'Il répondait, parlait et

révélaient était des mystères de notre foi et des choses la concernant et orientées vers elle ; car pour autant les choses de la foi ne viennent pas de l'homme, mais de la bouche de Dieu même – Il les dit par sa bouche même –, pour cela il était nécessaire (comme nous avons dit) qu'ils interrogent la bouche même de Dieu ; et pour cela Dieu même les reprenait, parce qu'en leurs affaires, ils n'interrogeaient pas sa bouche, afin que leur répondant, Il les acheminât dans le succès de leurs affaires à la foi qu'ils ne savaient pas puisqu'elle n'était pas encore fondée. Mais à présent que la foi est fondée dans le Christ et que la Loi évangélique est manifestée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu d'interroger de cette manière, ni qu'Il parle ni réponde comme alors, car en nous donnant comme Il nous l'a donné son Fils, qui est son unique Parole – car il n'en a point d'autre –, Il nous a révélé toutes choses en une seule fois par cette seule Parole et il n'a plus à parler.

4. Et c'est le sens de cette autorité avec laquelle saint Paul commence à vouloir induire les Hébreux à se retirer de ces premières manières et façons de traiter avec Dieu selon la loi de Moïse, et à jeter les yeux sur le Christ seulement, disant : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis : novissime autem diebus istis locutus est nobis in Filio*. Et c'est comme s'il disait : Ce que Dieu autrefois a dit à nos pères par ses prophètes en maintes sortes et manières, maintenant en ces derniers jours, il nous l'a dit en son Fils tout en une seule fois (He 1,1). En quoi l'Apôtre donne à entendre que Dieu est demeuré comme muet et qu'Il n'a plus rien à dire, parce que ce qu'Il disait alors par parcelles aux prophètes, Il l'a tout dit en Lui, en nous donnant le Tout qui est son Fils.

5. C'est pourquoi celui qui demanderait maintenant à Dieu ou qui voudrait quelque vision ou révélation, non seulement ferait une sottise, mais ferait injure à Dieu, ne jetant pas entièrement les yeux sur le Christ, sans vouloir autre chose que sa nouveauté. Car Dieu pourrait lui répondre de cette manière, en disant : Si je t'ai dit toutes les choses en ma Parole qui est mon Fils, je n'en ai point d'autre ; que puis-je maintenant te répondre ou révéler qui soit plus que cela ? Regarde-Le seulement parce que je t'ai tout dit et révélé en Lui, et tu y trouveras encore plus que tu ne demandes et que tu ne saurais souhaiter. Parce que tu désires des paroles et des révélations partielles, et si tu le regardes bien, tu y trouveras tout, parce qu'il est toute ma parole et ma réponse, toute ma vision et toute ma révélation ; que je vous ai déjà dite, répondue, manifestée et révélée, vous le donnant pour Frère, Compagnon et Maître, Prix et Récompense. Car depuis ce jour que je

suis descendu avec mon Esprit sur lui au mont Thabor, en disant : *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite* ; à savoir : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel je me suis plu, écoutez-le (Mt 17,5), j'ai cessé toutes ces manières d'instructions et de réponses et lui ai tout remis. Écoutez-le, car je n'ai plus de foi à révéler ni de choses à manifester ; que si je parlais autrefois, c'était en promettant le Christ ; et si l'on m'interrogeait, ce n'était que pour demander et espérer le Christ, dans lequel ils devaient trouver tout bien, comme le fait maintenant savoir toute la doctrine des évangélistes et des apôtres ; mais à présent, qui m'interrogerait de même et voudrait que je lui réponde ou que je lui révèle quelque chose, ce serait, en quelque sorte, me redemander le Christ et me demander plus de foi et dire qu'il y a défaut en elle, qui est déjà donnée dans le Christ ; et ainsi, il ferait grande injure à mon Fils bien-aimé ; parce que non seulement en cela il manquerait à la foi, mais l'obligerait à s'incarner à nouveau et à passer par sa première vie et sa première mort. Tu n'as plus rien à me demander, ni à désirer des révélations ou visions de ma part. Regarde-le bien, tu trouveras tout cela déjà fait et donné, et encore plus en lui.

6. Si tu veux que je te dise quelque mot de consolation, regarde mon Fils, qui m'est si obéissant et soumis pour mon amour et qui est affligé, et tu ouïras ce qu'il te répondra. Si tu veux que je te révèle des choses cachées ou des événements, jette seulement les yeux sur lui et tu y trouveras des mystères très cachés et la sagesse et les merveilles de Dieu qui sont contenus en lui, selon que dit mon Apôtre : *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi* ; soit : En ce Fils de Dieu, sont cachés tous les trésors de la sagesse et science de Dieu (Col 2,3) ; ces trésors de la sagesse seront pour toi beaucoup plus sublimes, plus savoureux et plus utiles que ce que tu veux savoir. Car pour cela se glorifiait le même apôtre, disant qu'*il n'avait donné à entendre qu'il ne savait autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié* (1Co 2,2). Et si tu veux encore d'autres visions et révélations divines ou corporelles, regarde-le encore en son humanité, et tu y trouveras plus que tu ne penses, parce que l'Apôtre dit aussi : *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, ce qui veut dire : dans le Christ demeure corporellement toute la plénitude de la divinité (Col 2,9).

7. Il ne faut donc plus consulter Dieu de cette sorte, et il n'est pas nécessaire qu'il parle davantage, puisque, ayant achevé de dire toute la foi

dans le Christ, il n'a plus de foi à révéler ni n'en aura jamais plus. Et quiconque voudrait maintenant recevoir quelque chose par voie surnaturelle, comme nous avons dit, ce serait noter un défaut en Dieu, de n'avoir pas donné en son Fils tout ce qui convient ; car, encore qu'on le fasse en supposant la foi et en la croyant, c'est une curiosité de moindre foi. Donc, il ne faut point attendre ni doctrine ni autre chose par voie surnaturelle ; à cause de la parole que Christ dit en la croix : *Consummatum est* (Jn 19,30) quand il expira et qui veut dire : C'est accompli, non seulement ces anciennes façons prirent fin, mais aussi toutes les cérémonies et coutumes de la Vieille Loi. Et ainsi nous devons nous gouverner en tout par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement, et remédier par cette voie à nos ignorances et faiblesses spirituelles, car nous trouverons d'abondants remèdes à tout par cette voie, et sortir de ce chemin n'est pas seulement curiosité, mais grande témérité. Et il ne faut rien croire par voie surnaturelle, mais seulement ce qui est enseigné par Christ-Homme, comme je dis, et de ses ministres hommes ; si bien que saint Paul dit ces paroles : *Quod si angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* ; à savoir : Si quelque ange du ciel vous évangélise hors de ce que nous, hommes, nous vous avons évangélisé, qu'il soit maudit et excommunié (Ga 1,8).

8. Vu donc qu'il est vrai qu'on doit toujours s'en tenir à ce que le Christ a enseigné, et que tout le reste n'est rien, et ne doit pas être cru s'il n'est conforme à cela, celui qui à présent veut traiter avec Dieu à la façon de l'Ancienne Loi chemine en vain, d'autant plus qu'il n'était pas permis à toutes sortes de personnes de ce temps-là d'interroger Dieu, et Dieu ne répondait pas à tous, mais seulement aux prêtres et aux prophètes, car c'était par leur bouche que le peuple devait savoir la loi et la doctrine, et si quelqu'un voulait savoir une certaine chose de Dieu, il le demandait par le prophète ou le prêtre et non lui-même. Et si David parfois consultait Dieu sans l'entremise d'un tiers, c'est qu'il était prophète, et même, avec tout cela, il ne le faisait pas sans le vêtement sacerdotal, comme on le voit dans le premier livre des Rois (23,9) où il dit à Abiathar, prêtre : *Applica ad me ephod* – qui était un des vêtements des plus grandes autorités du sacerdoce – et c'est avec lui qu'il consulta Dieu ; mais d'autres fois il consultait Dieu par Nathan et par d'autres prophètes ; et il fallait croire que ce qu'on leur

disait était de Dieu, par leur bouche et celle des prêtres, et non par leur propre avis.

9. Et ainsi, ce que Dieu disait alors n'avait aucune autorité, ni force pour donner entier crédit, s'il n'était approuvé par la bouche des prêtres et des prophètes. Car Dieu désire tant que le gouvernement et la conduite de l'homme soit par un autre homme semblable à lui et que l'homme soit régi et gouverné par la raison naturelle, qu'il veut absolument qu'on n'accorde pas un entier crédit aux choses qu'Il nous communique surnaturellement et qu'on ne s'y fie avec force et sécurité, jusqu'à ce qu'elles aient passé par ce canal humain de la bouche de l'homme. Ainsi, quand il dit ou révèle quelque chose à l'âme, c'est avec une manière d'inclination mise en la même âme de la découvrir à qui il convient de la déclarer ; et jusqu'à cela, il ne donne point entière satisfaction, parce que l'homme ne l'a pas reçue d'un autre homme semblable à lui. D'où vient que nous lisons au livre des Juges que la même chose est advenue au capitaine Gédéon, parce que Dieu lui ayant souvent dit qu'il vaincrait les Madianites, néanmoins il était incertain et couard, Dieu lui ayant laissé cette timidité, jusqu'à ce que par la bouche des hommes il eût ouï ce que Dieu lui avait révélé. Ce fut que, le voyant ainsi faible, Il lui dit : *Lève-toi et descends dans le camp ; et cum audieris quod loquantur, tunc confortabuntur manus tuae, et securior ad hostium castra descendes*, soit : Quand tu auras entendu ce que les hommes disent, alors tu seras fortifié en ce que je t'ai dit, et tu descendras avec plus d'assurance contre l'armée ennemie (7,9-11). Et ainsi il arriva qu'ayant entendu raconter le songe d'un Madianite à un autre dans lequel il avait rêvé que Gédéon devait les vaincre, il prit courage et se disposa joyeusement au combat. Où l'on voit que Dieu ne voulut pas qu'il soit certain – puisqu'il ne lui donna pas l'assurance – seulement par la voie surnaturelle jusqu'à ce qu'il fût confirmé naturellement.

10. Il faut bien plus admirer ce qui arriva en ceci à Moïse, Dieu lui ayant commandé avec de nombreuses raisons, et l'ayant confirmé par les signes de la verge changée en serpent et de sa main devenue lépreuse, qu'il allât délivrer les enfants d'Israël, il fut si lâche et si aveuglé en cette expédition que bien que Dieu se courrouçât, il ne prît jamais courage pour avoir vraiment foi en l'occurrence pour y aller (jusqu'à ce que Dieu l'animât) par son frère Aaron, en lui disant : *Aaron frater tuus Levites scio quod eloquens sit : ecce ipse egredietur in occursum tuum, vidensque te, laetabitur corde. Loquere ad eum, et pone verba mea in ore eius, et ego ero*

*in ore tuo, et in ore illius*, etc. Ce qui est comme s'il disait : je sais que ton frère Aaron est un homme éloquent ; regarde, il viendra au-devant de toi et, te voyant, se réjouira en son cœur ; parle-lui et mets en sa bouche mes paroles et je serai en ta bouche et en la sienne, afin que chacun reçoive confirmation de la bouche de l'autre.

11. Moïse ayant entendu ces paroles, s'encouragea aussitôt avec l'espoir de la consolation du conseil qu'il devait avoir de son frère. Car l'âme humble a cela de propre qu'elle n'entreprend point de traiter avec Dieu par elle seule, et qu'elle ne peut se satisfaire sans la conduite et le conseil humain. Et Dieu le veut ainsi, parce qu'Il est avec ceux qui s'assemblent pour s'entretenir de la vérité, afin de l'élucider et confirmer en eux, fondée sur la raison naturelle, comme il promit de le faire avec Moïse et Aaron assemblés, parlant par la bouche de l'un et de l'autre. C'est pourquoi il dit aussi dans l'Évangile que *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum* ; soit : Là où deux ou trois seront assemblés pour délibérer sur ce qui est davantage à l'honneur et à la gloire de mon nom, je suis là au milieu d'eux (Mt 18,20) ; à savoir, éclaircissant et établissant en leurs cœurs les vérités divines. Et il faut remarquer qu'il ne dit pas : Où se trouvera un seul, je suis là, mais au moins deux ; pour donner à entendre que Dieu veut que pas un ne se fie seulement à soi-même touchant les choses qu'il juge être de Dieu, ni qu'il s'y confirme ou affermisse dans l'Église ou ses ministres, parce qu'étant seul, Il ne lui éclaircira et ne confirmera pas la vérité dans le cœur, et ainsi il demeurera faible et froid.

12. De là vient ce que l'Ecclésiaste enchérit, en disant : *Vae soli, qui cum ceciderit, non habet sublevantem se. Si dormierint duo, fovebuntur mutuo : unus quomodo calefiet ? et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistent ei* (4,10-12) ; ce qui veut dire : malheur à celui qui est seul, parce que s'il tombe, il n'a personne qui le relève. Si deux dorment ensemble, ils s'échaufferont l'un l'autre (c'est à savoir, avec la chaleur de Dieu qui est au milieu ; un seul, comment s'échauffera-t-il ? ; à savoir : comment ne sera-t-il pas froid en les choses de Dieu ? ; et si quelqu'un est plus fort et qu'il prévale contre un (soit : le démon, qui sait se prévaloir contre ceux qui veulent se conduire seuls dans les choses de Dieu), deux ensemble lui résisteront, qui sont le disciple et le maître qui se joignent pour savoir et pour effectuer la vérité). Et jusqu'à ce qu'on en vienne là, le solitaire se sent ordinairement tiède et faible en la vérité, même s'il l'a

beaucoup entendue de Dieu. Ce qui est tellement vrai que saint Paul ayant longtemps prêché l'Évangile, qu'il dit avoir appris, non de l'homme, mais de Dieu, néanmoins il ne put se mettre en repos jusqu'à ce qu'il allât en conférer avec saint Pierre et les apôtres, disant : *Ne forte in vanum currerem, aut cucurrissem* (Ga 2,2) ; ce qui veut dire : De peur que d'aventure, je ne coure ou n'aie couru en vain ; ne se tenant pas rassuré jusqu'à ce que l'homme lui ait donné la sécurité. Chose certes qui paraît remarquable, Paul, que Celui qui te révéla cet Évangile, n'ait pu aussi te révéler en toute sécurité la faute que tu pouvais faire dans la prédication de sa vérité !

13. Ici est donné clairement à entendre que ce n'est pas bien de se fier aux choses que Dieu révèle, si ce n'est selon l'ordre que nous disons. Car, supposé que la personne soit certaine du fait – comme saint Paul l'était de son Évangile (puisqu'il avait déjà commencé de le prêcher) – encore que la révélation soit de Dieu, néanmoins l'homme peut errer à son sujet ou en ce qui la concerne, car Dieu bien qu'il dise l'un, ne dit pas toujours l'autre ; et souvent il dit une chose, et non le moyen de l'exécuter ; parce que, d'ordinaire, tout ce qui peut se faire par l'industrie et le conseil humain, Il ne le fait, ni ne le dit, encore qu'il traite longtemps familièrement avec l'âme. Cela, saint Paul le savait fort bien, puisque (comme nous avons dit) étant certain que Dieu lui avait révélé l'Évangile, il alla toutefois en conférer. Et nous voyons que cela est clair dans l'Exode (18,21-22) où Dieu traitant avec tant de familiarité avec Moïse, il ne lui avait jamais donné ce conseil très utile que son beau-père Jéthro lui donna, à savoir : de choisir d'autres juges pour l'aider et pour que le peuple ne demeurât pas dans l'attente depuis le matin jusqu'à la nuit ; conseil que Dieu approuva, quoiqu'Il ne lui en eût rien dit, car c'était chose qui pouvait se comprendre par la raison et le jugement humain ; touchant les visions et les paroles de Dieu, Dieu n'a pas coutume de les révéler, parce qu'il veut toujours qu'on se serve de ceux-là autant qu'on pourra, et toutes choses doivent être réglées par eux, sauf celles qui sont de foi, qui excèdent tout jugement et toute raison quoiqu'elles ne soient pas contre.

14. D'où vient que personne ne doit penser qu'encore qu'il soit certain que Dieu et les saints traitent familièrement avec lui beaucoup de choses, ils doivent par là même lui déclarer les fautes qu'il a touchant n'importe quelle chose, puisqu'il peut le savoir par une autre voie. Aussi, il n'y a point de raison de s'y fier, ainsi nous lisons dans les Actes des Apôtres, ce qui est

arrivé à saint Pierre ; bien que prince de l'Église et instruit directement de Dieu, étant en quelque erreur touchant une cérémonie dont il usait parmi les gentils, Dieu néanmoins se taisait ; au point que saint Paul le reprit, selon ce qu'il affirme, en disant : *Cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephae coram omnibus : Si tu iudaeus cum sis, gentiliter vivis, quomodo gentes cogis iudaizare ?* ; ce qui veut dire : Comme je vis, dit saint Paul, que les disciples ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre en présence de tous : Si, étant juif comme tu l'es, tu vis à la façon des gentils, comment fais-tu une telle erreur que tu forces les gentils à judaïser ? (Ga 2,14). Dieu n'avertissait pas lui-même saint Pierre de cette faute, parce que cette altération était chose qui tombait sous la raison naturelle et qu'il pouvait la savoir par voie rationnelle.

15. Ainsi Dieu punira au jour du jugement maintes fautes et péchés de beaucoup de ceux avec lesquels il aura ici-bas familièrement conversé et auxquels il aura donné beaucoup de lumière et de vertu, parce qu'en ce qu'ils savaient devoir faire par ailleurs, ils se négligeaient, se confiant en cette communication et vertu qu'ils avaient avec Dieu. Et ainsi, comme dit le Christ en l'Évangile, ils s'étonneront alors, en disant : *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus ?* ; soit : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom les prophéties que tu nous disais ? Et n'avons-nous pas chassé les démons en ton nom et fait maints miracles et vertus en ton nom ? (Mt 7,22). Et le Seigneur dit qu'il leur répondra en disant : *Et tunc confitebor illis, quia numquam novi vos : discedite a me omnes qui operamini iniquitatem* ; à savoir : Retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité, parce que je ne vous ai jamais connus (*ibid.*, 7,23). De ceux-ci était le prophète Balaam et d'autres semblables, qui étaient pécheurs, bien que Dieu leur parlât et leur donnât des grâces. Le Seigneur reprendra aussi, pour leur compte, les élus ses amis auxquels il s'est ici-bas communiqué familièrement, de leurs défauts et paresse, dont il ne devait pas les avertir lui-même, puisque par la loi et la raison naturelle qu'il leur avait données, il les avertissait assez.

16. Pour conclure cette partie, je dis et je tire de ce qui a été dit, que tout ce que l'âme recevra, de quelque façon que ce soit, par voie surnaturelle, elle doit aussitôt le dire à son maître spirituel, clairement, sincèrement, entièrement et simplement. Car, encore qu'il semble n'y avoir pas sujet d'en

rendre compte et d'employer du temps à cela, puisque comme nous avons dit en le rejetant et n'en tenant pas compte et sans le vouloir, l'âme demeure en sûreté – principalement quand ce sont visions ou révélations ou autres communications surnaturelles, qui ou bien sont claires ou peu importe qu'elles le soient ou non –, toutefois il est nécessaire, quoiqu'il semble à l'âme n'en avoir point de sujet, de le dire entièrement. Et ceci pour trois raisons : la première, parce que, comme nous avons dit, Dieu communique maintes choses dont il ne confirme pas totalement l'effet, la force, la lumière et l'assurance en l'âme jusqu'à ce que, comme nous avons dit on en confère avec celui que Dieu a placé comme juge spirituel de cette âme, qui est celui qui a le pouvoir de la lier et délier, d'approuver et de réprouver en elle, selon ce que nous avons prouvé par les autorités alléguées ci-dessus et expérimentons tous les jours, voyant dans les âmes humbles où cela se passe, qu'après en avoir conféré avec qui de droit, elles demeurent avec une nouvelle satisfaction, force, lumière et sûreté ; tellement qu'il semble à quelques-unes que, jusqu'à ce qu'elles l'aient communiqué, cela ne leur demeure ni ne leur appartient, et qu'alors on le leur donne de nouveau.

17. La seconde raison est qu'ordinairement l'âme a besoin de doctrine en ce qui lui arrive, pour l'acheminer par cette voie à la nudité et à la pauvreté spirituelle, qui est la nuit obscure ; car, si cette doctrine lui manque, bien que l'âme ne veuille de telles choses, sans y penser, elle deviendra grossière en la voie spirituelle et se façonnera à celle du sens dans lequel ces choses distinctes se passent en partie.

18. La troisième cause est qu'il convient à l'humilité et sujétion et mortification de l'âme de rendre compte de tout, bien qu'elle n'en fasse pas de cas ni d'estime ; parce qu'il y a des âmes qui ont bien de la peine à déclarer cela, estimant que ce ne soit rien, et ne savent comment celui à qui on doit s'en ouvrir le prendra ; ce qui est de peu d'humilité et, pour cela même, il faut s'assujettir à le dire ; il y en a d'autres qui ont grande honte à le déclarer de peur qu'on ne voie qu'elles ont des choses qui paraissent appartenir aux saints, ou pour d'autres causes qui les affligent s'il faut le dire, et ainsi, il leur semble qu'elles n'en doivent pas parler, puisqu'elles n'en font point de cas, et qu'après elles le disent toujours sans difficulté.

19. Mais il faut prendre garde, au sujet de ce qui a été dit : bien que nous ayons tant travaillé pour persuader qu'il est nécessaire de rejeter ces choses et que les confesseurs ne mettent point les âmes sur ce sujet, cependant les pères spirituels ne doivent leur en montrer aucun dégoût, ni

les en détourner ni les mépriser de telle sorte que les âmes se replient sur elles-mêmes et n'osent plus les confier ; et que ce serait occasion de tomber en maints inconvénients, s'ils les empêchaient de les dire ; parce que ces choses étant un moyen et une manière par lesquels Dieu mène ces âmes, il n'est pas convenable d'être mal avec Lui, ni de s'en étonner ou scandaliser, mais plutôt il faut procéder très doucement et posément, les encourageant et enhardissant à les dire, et si nécessaire leur en donner l'ordre ; car en la difficulté qu'ont certaines âmes d'en parler il est parfois nécessaire de se servir de tout. Qu'ils les acheminent en la foi, les instruisant doucement à détourner leurs yeux de tout cela, leur apprenant comment il faut en dénuer l'appétit et l'esprit pour s'avancer, et leur faisant entendre qu'une œuvre ou un acte de volonté fait en charité est plus agréable à Dieu que toutes les visions et communications qu'elles pourraient avoir du ciel, puisqu'elles n'ont ni mérite ni démérite, et que bien des âmes fort éloignées de ces choses sont sans comparaison plus avancées que d'autres qui en ont beaucoup.

## ***CHAPITRE 23***

### **OUÛ L'ON COMMENCE À TRAITER DES PRÉHENSIONS DE L'ENTENDEMENT QUI SONT PUREMENT PAR VOIE SPIRITUELLE. – ON DIT CE QU'ELLES SONT**

1. Bien que la doctrine que nous avons donnée concernant les préhensions de l'entendement qui sont par la voie du sens, selon ce qui pouvait s'en dire, demeure un peu courte, je n'ai pas voulu m'y étendre davantage ; car pour satisfaire à mon intention, qui est d'en débarrasser l'entendement et de l'acheminer à la nuit de la foi, il me semble plutôt avoir été trop long. Aussi nous traiterons maintenant des quatre autres préhensions de l'entendement que nous avons dites au chapitre 10 purement spirituelles, qui sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels. Nous les appelons purement spirituelles parce qu'elles ne se communiquent pas à l'entendement par voie des sens corporels (comme les corporelles imaginaires), mais sans aucun moyen d'aucun sens corporel extérieur ou intérieur, elles s'offrent à l'entendement clairement et distinctement par voie surnaturelle, passivement, c'est-à-dire sans que l'âme pose aucun acte ou œuvre de sa part, au moins actif.

2. Il faut donc savoir que, parlant amplement et en général, on peut appeler toutes ces quatre préhensions : visions de l'âme, car l'entendement de l'âme s'appelle aussi vue de l'âme, et, pour autant que ces préhensions sont intelligibles à l'entendement, on les appelle spirituellement visibles ; et ainsi les intelligences qui s'en forment dans l'entendement peuvent être nommées visions intellectuelles. Car, étant donné que tous les objets des autres sens, comme tout ce qui peut se voir, et tout ce qui peut s'entendre, et tout ce qui peut se flairer, et goûter et toucher, sont objets de l'entendement en tant qu'ils tombent sous la vérité ou la fausseté ; de là vient que, comme tout ce qui est corporellement visible aux yeux du corps leur cause une vision corporelle, de même tout ce qui est intelligible aux yeux spirituels de l'âme, c'est-à-dire à l'entendement, lui cause une vision spirituelle, car comme nous avons dit, le saisir par l'entendement, c'est le voir. Ainsi ces quatre préhensions, en parlant en général, peuvent être appelées visions ; ce que les autres sens n'ont pas, parce que l'un est incapable de l'objet de l'autre comme tel.

3. Mais parce que ces préhensions se représentent à l'âme de la même manière qu'aux autres sens, de là vient que, pour parler proprement et spécifiquement, ce que l'entendement reçoit par manière de vue (car il peut voir les choses spirituellement, comme font les yeux corporellement) nous l'appelons vision, et ce qu'il reçoit comme saisissant et entendant des choses nouvelles (comme l'ouïe entendant des choses inouïes) nous l'appelons révélation, et ce qu'il reçoit par manière d'ouïr, nous l'appelons parole, et ce qu'il reçoit par manière des autres sens, comme est l'intelligence d'une suave odeur spirituelle et de délices spirituelles que l'âme peut goûter surnaturellement, nous appelons cela *sentiments spirituels*. De tout ceci, il tire intelligence ou vision spirituelle, sans aucune préhension de forme, image ou figure d'imagination ou fantaisie naturelle, mais ces choses se communiquent immédiatement à l'âme par œuvre surnaturelle et par moyen surnaturel.

4. De celles-ci donc aussi (comme nous avons fait des autres préhensions corporelles imaginaires) il faut débarrasser ici l'entendement, en l'acheminant et dressant par elles en la nuit spirituelle de la foi à la divine et substantielle union de Dieu, de peur que (s'embarrassant en elles et se rendant grossier) il ne se retarde au chemin de la solitude et nudité de toutes choses qui sont requises pour cet effet. Car, à supposer que ces préhensions soient plus nobles, plus utiles et beaucoup plus sûres que les

corporelles imaginaires (car elles sont déjà intérieures, purement spirituelles, et où le démon peut moins aborder parce qu'elles se communiquent à l'âme plus purement et plus subtilement, sans aucune opération de sa part, ni de l'imagination, au moins active) il n'en est pas moins vrai que non seulement l'entendement pourrait s'embarrasser pour ledit chemin, mais encore il pourrait être beaucoup trompé pour son peu de prudence.

5. Et encore que nous puissions, en quelque sorte, conclure ensemble pour ces quatre manières de préhensions, en donnant le commun conseil que nous donnons pour toutes les autres, de ne les rechercher ni désirer, néanmoins, parce qu'en détail on donnera plus de lumière pour le faire et on dira quelque chose d'elles, il vaut mieux traiter en particulier de chacune ; et ainsi nous parlerons des premières qui sont les visions spirituelles ou intellectuelles.

## **CHAPITRE 24**

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DE DEUX MANIÈRES QU'IL Y A DE VISIONS SPIRITUELLES PAR VOIE SURNATURELLE**

1. Parlant maintenant proprement de celles qui sont visions spirituelles sans le moyen d'aucun sens corporel, je dis qu'il en peut tomber de deux sortes dans l'entendement : les unes sont de substances corporelles, les autres, de substances séparées ou incorporelles. Les corporelles sont de toutes les choses matérielles du ciel et de la terre que l'âme peut voir, (même étant unie au corps) moyennant certaine lumière surnaturelle dérivée de Dieu, en laquelle il lui est permis de voir toutes les choses absentes ; selon ce que nous lisons que saint Jean a vu, au chapitre 21 de l'Apocalypse, où il raconte la description et l'excellence de la Jérusalem céleste, qu'il vit dans le ciel ; ainsi lit-on aussi de saint Benoît, qui en une vision spirituelle vit le monde entier ; cette vision, saint Thomas dans le premier de ses *Quodlibets*<sup>1</sup>, dit qu'elle eut lieu grâce à la lumière dérivée d'en haut, que nous avons dite.

2. Les autres visions qui sont de substances incorporelles, ne peuvent se voir moyennant cette lumière dérivée que nous disons, mais avec une autre lumière plus élevée qui s'appelle lumière de gloire. Et ainsi, ces visions de

substances incorporelles, comme des anges et des âmes, ne sont pas de cette vie ni ne peuvent se voir en corps mortel ; parce que si Dieu voulait les communiquer à l'âme essentiellement comme elles sont, aussitôt l'âme sortirait de la chair et se détacherait de la vie mortelle. C'est pourquoi Dieu dit à Moïse, quand Il le pria qu'Il lui montrât son essence : *Non videbit me homo, et vivet* ; soit : L'homme ne me verra pas qu'il puisse demeurer en vie (Ex 33,20). C'est pourquoi, quand les enfants d'Israël pensaient qu'ils allaient voir Dieu ou qu'ils l'avaient vu, ou quelque ange, ils craignaient de mourir, comme on le lit dans l'Exode où craignant ces paroles, ils dirent : *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur* ; comme s'ils disaient : Que Dieu ne se communique pas à nous manifestement de peur que nous mourions (20,19). Et aussi dans les Juges, Manué, père de Samson, pensant qu'ils avaient vu essentiellement l'ange qui leur parlait, à lui et à sa femme (qui leur était apparu sous la forme d'un homme très beau), il dit à sa femme : *Morte moriemur, quia vidimus Dominum*. Ce qui veut dire : Nous mourrons parce que nous avons vu le Seigneur (13,22).

3. Et ainsi, ces visions ne sont pas de cette vie, si ce n'est quelquefois en passant, Dieu accordant une dispense ou sauvant la condition et la vie naturelle, en en retirant totalement l'esprit, de sorte que, avec sa grâce, le rôle naturel de l'âme vis-à-vis du corps soit suppléé. C'est pour cela que, quand on croit que saint Paul les vit, à savoir les substances séparées dans le troisième ciel, le même saint dit : *Sive in corpore, sive extra corpus nescio ; Deus scit* (2Co 12,2) ; soit : qu'il fut ravi à elles, et ce qu'il vit, et dit qu'il ne sait si c'était dans le corps ou hors du corps et que Dieu le sait ; où l'on voit clairement qu'il fut retiré de la voie naturelle, Dieu opérant la manière. D'où vient aussi, quand on croit que Dieu montra son essence à Moïse, nous lisons qu'Il lui promit de le mettre dans le trou de la pierre et de le protéger, le couvrant de sa droite et le garantissant, afin qu'il ne mourût pas quand sa gloire passerait (ce passage n'était autre chose que se montrer en passant), Dieu par sa dextre conservant la vie naturelle de Moïse (Ex 33,22). Mais ces visions si substantielles, comme celle de saint Paul, celle de Moïse, celle de notre Père Élie quand il couvrit sa face au doux sifflement de Dieu, bien qu'elles ne soient qu'en passant, n'arrivent que très rarement et presque jamais et à fort peu de personnes, parce que Dieu confère cette grâce à ceux qui sont très forts en l'esprit de l'Église et la loi de Dieu, comme furent les trois nommés.

4. Or bien que ces visions de substances spirituelles ne puissent se voir nûment et clairement en cette vie avec l'entendement, elles peuvent néanmoins se sentir en la substance de l'âme, avec des touches très douces et des étreintes, ce qui appartient aux sentiments spirituels, dont, avec l'aide de Dieu, nous traiterons après. Parce que c'est là que s'adresse et se dirige ma plume qui est la divine étreinte et union de l'âme avec la Substance divine, ce qui sera quand nous traiterons de l'intelligence mystique et confuse et obscure, que nous reportons au moment où nous dirons comment, moyennant cette connaissance amoureuse et obscure, Dieu s'unit avec l'âme en un degré sublime et divin, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu.

5. Par conséquent, traitons maintenant des visions de substances corporelles qu'on reçoit spirituellement en l'âme et qui sont à la façon des visions corporelles, car comme les yeux voient les choses corporelles par le moyen de la lumière naturelle, de même, l'âme avec l'entendement, moyennant la lumière dérivée surnaturelle (que nous avons dite), voit intérieurement ces mêmes choses naturelles et d'autres qu'il plaît à Dieu. Si ce n'est qu'il y a de la différence au moyen et en la manière ; car les spirituelles et intellectuelles arrivent beaucoup plus clairement et plus subtilement que les corporelles ; parce que, quand Dieu veut faire cette faveur à l'âme, il lui communique cette lumière surnaturelle dont nous parlons dans laquelle elle voit facilement et très clairement les choses que Dieu veut lui montrer tant du ciel que de la terre, sans que leur absence ou leur présence y mette empêchement ou concours. C'est parfois comme si on ouvrait une porte très claire et qu'on vît par là une lumière pareille à un éclair, lorsque dans une nuit obscure, il éclaire tout à coup les choses et les fait voir clairement et distinctement<sup>1</sup>, puis les laisse aussitôt en ténèbres, encore que les formes et les figures demeurent dans la fantaisie ; ce qui arrive bien plus parfaitement en l'âme, parce que ces choses qu'elle a vues avec l'esprit en cette lumière y demeurent tellement imprimées, qu'à chaque fois qu'elle y fait réflexion, elle les voit en soi comme elle les a vues auparavant – de même qu'à chaque fois qu'on regarde au miroir on y voit les formes qui y sont – ; et c'est de telle manière que dorénavant les formes des choses qu'elle a vues ne s'effacent jamais entièrement de l'âme, encore que par intervalles elles vont quelque peu s'en éloignant.

6. L'effet que font en l'âme ces visions est quiétude, illumination, joie en manière de gloire, suavité, netteté et amour, humilité et inclination ou

élévation de l'esprit en Dieu, quelquefois plus en l'un, d'autres fois moins en l'autre, selon l'esprit dans lequel on les reçoit et comme il plaît à Dieu.

7. Le démon peut aussi causer ces visions en l'âme moyennant quelque lumière naturelle, en laquelle par suggestion spirituelle l'esprit découvre les choses, qu'elles soient présentes ou absentes. D'où vient que le passage de saint Matthieu où il est dit que le démon au Christ *ostendit omnia regna mundi et gloriam eorum*, à savoir : il lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire (4,8), quelques docteurs disent que ce fut par suggestion spirituelle, car il n'était pas possible qu'il pût par les yeux du corps lui faire voir autant : tous les royaumes du monde et leur gloire. Mais il y a bien de la différence entre ces visions que cause le démon et celles qui sont de la part de Dieu, car les effets que celles-là causent en l'âme ne sont pas comme ceux que causent les bonnes, au contraire, elles causent une sécheresse en l'esprit concernant les rapports avec Dieu, une inclination à s'estimer et à admettre et faire cas des dites visions, et elles ne produisent en aucune façon la douceur de l'humilité et amour de Dieu. Et leurs formes ne demeurent pas imprimées en l'âme avec cette clarté suave, comme celle des autres, ni ne durent ; mais elles s'effacent aussitôt, sauf si l'âme les estime beaucoup, car alors la propre estime fait qu'elle s'en souvient naturellement ; mais c'est fort sèchement et sans causer cet effet d'amour et d'humilité que les bonnes produisent quand on s'en souvient.

8. Ces visions, pour autant qu'elles sont de créatures avec lesquelles Dieu n'a aucune proportion ni convenance essentielle, ne peuvent servir à l'entendement de proche moyen à l'union de Dieu ; de telle sorte qu'il convient à l'âme de s'y comporter d'une façon purement négative (comme dans les autres dont nous avons parlé) pour avancer par le plus proche moyen qui est la foi. D'où vient que l'âme ne doit pas faire réserve des formes de ces visions qui demeurent empreintes en elle, ni les thésauriser, et ne doit pas chercher à y prendre appui, car ce serait être embarrassée avec ces formes et images et personnages qui résident près de l'intérieur, et elle n'irait pas à Dieu par l'abnégation de toutes les choses ; parce que, supposé que ces images se présentent toujours là, elles ne l'empêcheraient guère si l'âme ne voulait en tenir compte, car quoiqu'il soit vrai que leur souvenir incite l'âme à quelque amour de Dieu et contemplation, cependant la pure foi et la nudité en l'obscurité de toutes ces choses l'y portent et élèvent bien davantage, sans savoir comment ni d'où cela lui vient. Et ainsi il arrivera que l'âme sera enflammée avec des passions d'un très pur amour de Dieu et

ne saura d'où elles lui viennent, ni quel fondement elles ont eu ; et c'est que, tout ainsi que la foi s'est enracinée et coulée davantage en l'âme moyennant ce vide, ces ténèbres et cette nudité de toutes choses, ou cette pauvreté spirituelle – car nous pouvons appeler tout cela une même chose – aussi conjointement s'enracine et se glisse davantage en l'âme la charité de Dieu. D'où vient que, plus l'âme veut s'obscurcir et anéantir en toutes les choses extérieures et intérieures qu'elle peut recevoir, plus on lui verse de foi et, par conséquent, d'amour et d'espérance, vu que ces trois vertus théologiques vont ensemble.

9. Mais cet amour parfois la personne ne le comprend pas ni ne le sent, parce qu'il n'a pas son siège dans le sens avec tendresse, mais en l'âme avec force et plus de courage et de hardiesse qu'auparavant, bien que parfois cela rejaillisse jusqu'au sens et qu'il se montre tendre et doux. Si bien que pour arriver à cet amour, à cette allégresse et joie que ces visions causent à l'âme, il faut qu'elle ait de la force et de la mortification et de l'amour pour vouloir demeurer en vide et à l'obscurité de tout cela, et fonder cet amour et cette joie en ce qu'elle ne voit ni ne sent et ne peut voir ni sentir en cette vie, qui est Dieu, lequel est incompréhensible et par-dessus tout, c'est pourquoi il convient d'aller à Lui par négation de tout ; autrement, supposé que l'âme soit si avisée, si humble et si forte que le démon ne puisse la tromper par elles ni la précipiter en aucune présomption, comme il a coutume de le faire, elles empêcheront cependant l'âme d'avancer, parce qu'elle met un obstacle à la nudité spirituelle et à la pauvreté d'esprit et au vide en foi, ce qui est requis pour l'union de l'âme avec Dieu.

10. Et parce que pour ces visions, sert aussi la même doctrine que nous avons donnée aux chapitres 19 et 20<sup>1</sup> pour les visions et les préhensions surnaturelles du sens, je n'en parlerai pas davantage.

## ***CHAPITRE 25***

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES RÉVÉLATIONS. – ON DIT CE QUE C'EST ET ON MET UNE DISTINCTION**

1. Selon l'ordre que nous suivons ici, il nous faut maintenant parler de la seconde sorte de préhensions spirituelles que nous avons nommées ci-dessus révélations, qui appartiennent proprement à l'esprit de Prophétie. À

ce sujet il faut premièrement savoir que révélation n'est autre chose que le dévoilement de quelque vérité cachée ou la manifestation de quelque secret ou mystère ; comme si Dieu donnait à l'âme d'entendre une chose comme elle est en soi, en déclarant la vérité à l'entendement, ou s'il lui découvrait des choses qu'Il a faites, qu'Il fait ou qu'il pense faire.

2. Et, selon cela, nous pouvons dire qu'il y a deux sortes de révélations : les unes qui sont une manifestation de vérités à l'entendement et qui s'appellent proprement notions intellectuelles ou intelligences ; les autres qui sont une manifestation de secrets, et celles-là s'appellent proprement et plus que les autres révélations ; car les premières ne peuvent se nommer en toute rigueur révélations, car elles consistent en ce que Dieu fait entendre à l'âme des vérités nues, non seulement touchant les choses temporelles, mais aussi touchant les spirituelles, les lui montrant clairement et manifestement ; j'ai voulu en traiter sous le nom de révélations, d'abord à cause de leur proximité et rapport avec elles, ensuite pour ne pas multiplier de nombreux mots de distinctions.

3. Or, selon cela, nous pourrons bien maintenant faire distinction des révélations en deux sortes de préhensions ; nous appellerons les unes notions intellectuelles et les autres manifestations de secrets et mystères cachés de Dieu ; et nous les terminerons en deux chapitres le plus succinctement que nous pourrons, et en celui-ci de la première sorte.

## ***CHAPITRE 26***

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES INTELLIGENCES DE VÉRITÉS NUES EN L'ENTENDEMENT, ET L'ON DIT QU'IL Y EN A DE DEUX SORTES ET COMMENT L'ÂME DOIT S'Y CONDUIRE**

1. Pour parler proprement de cette intelligence de vérités nues qu'on donne à l'entendement, il serait nécessaire que Dieu parlât lui-même et prît la plume en main, car sachez, cher lecteur, que ce qu'elles sont en elles-mêmes pour l'âme surpasse tout discours. Pourtant, comme je n'en parle pas ici expressément, mais seulement pour instruire et acheminer l'âme en elles à l'union divine, il faut souffrir qu'on en parle brièvement et modérément, autant qu'il suffira pour notre dessein.

2. Cette sorte de visions, ou pour mieux parler, de notions de vérités nues, est très différente de celle dont nous avons parlé au chapitre 24, parce que ce n'est pas comme voir les choses corporelles avec l'entendement ; mais elle consiste à entendre et voir avec l'entendement des vérités de Dieu ou des vérités des choses qui sont, furent et seront, ce qui est fort conforme à l'esprit de prophétie, comme il sera dit peut-être après.

3. Or il faut noter que ce genre de notions se différencie en deux manières : les unes arrivent à l'âme concernant le Créateur, les autres concernant les créatures, comme nous avons dit. Et encore que les unes et les autres soient fort savoureuses à l'âme, néanmoins on ne saurait ni à quoi comparer ni exprimer par mots ou paroles la délectation que causent celles de Dieu, car ce sont des connaissances et délectations de Dieu même ; car, comme dit David *il n'y a comme Lui aucune chose* (Ps 39,6). Parce que ces connaissances arrivent directement au sujet de Dieu, en ayant de très hauts sentiments de quelque attribut divin, soit de sa toute-puissance, soit de sa force, soit de sa bonté et douceur, etc. ; et toutes les fois qu'on sent cette intelligence, elle attache dans l'âme la chose même qu'elle sent. Car, pour autant que c'est une pure contemplation, l'âme voit clairement qu'on ne sait comment dire quelque chose de cela, si ce n'est par quelques termes généraux que l'abondance du plaisir et du bien qu'on a senti fait dire à ces âmes par où cela a passé ; mais toutefois sans qu'on puisse entendre par là ce que l'âme y aura senti et goûté.

4. Ainsi David, ayant un peu expérimenté cela, en parle en termes communs et généraux, disant : *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum* ; ce qui veut dire : Les jugements sur Dieu, soit, les vertus et attributs que nous connaissons de Dieu, sont véritables, justifiés en eux-mêmes, plus désirables que l'or et beaucoup plus que la pierre précieuse et plus doux que le rayon de miel (Ps 18,10,11). Et nous lisons de Moïse qu'en une très haute connaissance que Dieu lui donna de soi, passant devant lui, il dit seulement ce qui peut se dire par lesdits termes communs, car, le Seigneur passant par lui en cette connaissance, il se prosterna hâtivement en terre, disant : *Dominator, Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax ; qui custodis misericordiam in millia*, etc. ; ce qui veut dire : Souverain, Seigneur Dieu, miséricordieux et clément, patient, et qui as grande compassion, et véritable, qui gardes la miséricorde que tu promets à des milliers (Ex 34,6-7). Où l'on voit que Moïse ne pouvant

expliquer ce qu'il connut de Dieu par une seule notion, il le dit et le manifesta par toutes ces paroles. Et quoique parfois en ces connaissances, on dise des paroles, l'âme voit bien toutefois qu'elle n'a rien dit de ce qu'elle a senti car elle voit bien qu'il n'y a point de mot approprié pour exprimer cela. Aussi, quand saint Paul eut cette haute connaissance de Dieu, il ne se soucia pas de dire autre chose, sinon qu'il n'était pas permis à l'homme d'en parler (2Co 12,4).

5. Ces connaissances divines qui concernent Dieu ne sont jamais de choses particulières, c'est pourquoi on ne peut les dire en particulier vu qu'elles concernent le Souverain Principe, si ce n'est que (d'une certaine manière) cette connaissance s'étende à quelque autre chose qui soit moins que Dieu, qu'on y aperçoive en même temps ; mais non pas ces connaissances générales, en aucune manière. Il n'y a que l'âme qui arrive à l'union de Dieu qui puisse avoir ces hautes connaissances, parce qu'elles sont l'union même, attendu que de les avoir consiste en une certaine touche qui se fait de l'âme en la Divinité, et ainsi Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte ; et encore que ce ne soit pas clairement et manifestement comme dans la gloire, néanmoins c'est une si haute et si sublime touche de connaissance et de saveur, qu'elle pénètre la substance de l'âme. Et le démon ne peut s'y entremettre ni faire chose semblable, car il n'y a rien de semblable à cela, ni chose qu'on puisse y comparer, ni verser saveur ou délice semblables ; parce que ces connaissances ont un certain goût de l'être divin et de la vie éternelle, et le démon ne saurait simuler chose si haute.

6. Il pourrait bien néanmoins faire quelque apparence de singe, représentant à l'âme quelques grandeurs et satiétés fort sensibles, tâchant de persuader l'âme que cela est Dieu, mais non en sorte qu'elles entrent dans la substance de l'âme, la renouvelant et énamourant soudainement comme font celles de Dieu ; parce qu'il y a des connaissances et des touches de celles que Dieu fait en la substance de l'âme qui l'enrichissent tellement qu'une seule peut non seulement arracher de l'âme tout d'un coup toutes les imperfections dont elle n'avait pu se défaire en toute sa vie, mais en outre la combler de vertus et de biens de Dieu.

7. Et ces touches sont si savoureuses et d'une délectation si intime à l'âme qu'une seule la satisfera amplement de toutes les épreuves qu'elle aura souffertes durant sa vie, fussent-elles innombrables ; et elle devient si vigoureuse et si animée à pâtir de nombreuses choses pour Dieu, que c'est pour elle un tourment particulier de voir qu'elle n'en souffre pas beaucoup.

8. À ces hautes notions l'âme ne saurait arriver par aucune de ses propres comparaisons ou imaginations, parce qu'elles sont par-dessus tout cela ; aussi Dieu les opère dans l'âme sans son habileté. D'où vient que parfois, quand elle y pense le moins et y prétend le moins, Dieu a coutume de lui donner ces divines touches dans lesquelles il lui cause certains souvenirs de Dieu ; et parfois ces touches se font promptement en elle, uniquement par le souvenir de certaines choses, et quelquefois assez minimes, et elles sont si sensibles qu'elles font parfois frémir non seulement l'âme mais aussi le corps. D'autres fois elles se glissent dans l'esprit lorsqu'il est fort apaisé, sans aucune crainte, faisant soudainement sentir un sentiment relevé de plaisir et de fraîcheur dans l'esprit.

9. D'autres fois elles arrivent en un mot qu'on dit ou entend dire, soit de l'Écriture, soit d'autre chose. Mais elles ne sont pas toujours d'une même efficacité et sentiment, car souvent elles sont assez médiocres ; mais, telles qu'elles sont, une de ces souvenances, de ces touches de Dieu, vaut mieux à l'âme que maintes autres notions et considérations<sup>1</sup> des créatures et des œuvres de Dieu. Et pour autant que ces connaissances sont données tout à coup à l'âme, et sans son choix, elle n'a que faire de les vouloir ou de ne pas les vouloir, mais seulement d'être humble et résignées en elles, car Dieu opérera quand il voudra et comme il lui plaira.

10. Et je ne dis pas qu'il faille en celles-ci se comporter négativement comme dans les autres préhensions, parce que (comme nous avons dit) elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme, c'est pourquoi nous lui apprenons à se dénuer et détacher de toutes les autres ; et le moyen afin que Dieu les donne doit être l'humilité et de souffrir pour l'amour de Dieu avec abandon de toute rétribution ; parce que ces faveurs ne se font pas à l'âme propriétaire, mais elles sont causées par un très particulier amour que Dieu porte à cette âme parce que l'âme aussi L'aime d'un amour fort désintéressé. C'est ce que le Fils de Dieu voulut affirmer en saint Jean quand il dit : *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* ; ce qui veut dire : Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et me manifesterai à lui (14,21). Ce qui comprend les connaissances et les touches dont nous parlons, que Dieu découvre à l'âme qui l'aime véritablement.

11. La seconde manière de connaissances ou de visions de vérités intérieures est très différente de celle que nous avons dite, parce qu'elle est de choses plus basses que Dieu et elle comprend la connaissance de la

vérité des choses en elles-mêmes, et celle des faits et événements qui arrivent parmi les hommes. Cette connaissance est de telle sorte que quand on donne à connaître à l'âme ces vérités, elles s'établissent tellement en son intérieur sans que personne ne lui dise rien, qu'encore qu'on lui dise autre chose, elle n'y peut donner le consentement intérieur, quoiqu'elle s'y efforce d'y acquiescer, parce que l'esprit connaît autre chose en cette chose, grâce à l'esprit qui le tient présent à cette chose, ce qui est comme le voir clairement. Et cela appartient à l'esprit de prophétie et à la grâce que saint Paul appelle don de *discernement des esprits* (1Co 12,10). Et encore que l'âme tienne ce qu'elle entend pour si certain et si véritable comme nous avons dit, et ne puisse s'empêcher d'avoir ce consentement intérieur passif, elle ne doit manquer néanmoins de croire et de donner le consentement de la raison à ce que son maître spirituel lui dira et commandera, quoique cela soit fort contraire à ce qu'elle sent, pour dresser en cette manière l'âme en foi à l'union divine, à laquelle elle doit plutôt s'acheminer en croyant qu'en attendant.

12. Nous avons des preuves claires de l'un et de l'autre en l'Écriture ; parce que, concernant la connaissance spirituelle qu'on peut avoir des choses, le Sage dit ces paroles : *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationes temporum et morum mutationes, divisiones temporum, vicissitudinum permutationes, et consummationes temporum et morum mutationes, divisiones temporum, et anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgulorum, et virtutes radicum, et quaecumque sunt abscondita, et improvisa didici : omnium enim artifex docuit me sapientia* ; ce qui veut dire : Dieu m'a donné la vraie science des choses qui sont, afin que je sache la disposition de la rondeur de la terre et la vertu des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les vicissitudes des changements et les consommations des temps, les changements des coutumes, la division des temps, le cours de l'année, et les dispositions des étoiles, la nature des animaux, les colères des bêtes, la force et la vertu des vents et les pensées des hommes, les différences des plantes et des arbrisseaux et les vertus des racines et toutes les choses qui sont cachées et non prévues, je les ai apprises, car la Sagesse, qui est l'ouvrière de toutes choses, m'a enseigné (Sg 7,17-21). Et, bien que cette connaissance que le Sage dit ici que Dieu lui avait donnée de toutes choses

fût infuse et générale, néanmoins, par cette autorité sont suffisamment prouvées toutes les notions que Dieu verse particulièrement dans les âmes par voie surnaturelle, quand il Lui plaît. Non qu'Il leur donne une habitude générale de science, comme à Salomon touchant les choses dites, mais en leur découvrant parfois quelques vérités de quelqu'une de toutes ces choses que le Sage rapporte ici. Encore qu'il soit vrai que Notre Seigneur donne des habitudes de nombreuses choses à beaucoup de personnes (bien que jamais aussi générales qu'à Salomon) mais selon cette différence de dons que saint Paul rapporte que Dieu distribue, entre lesquels il met *sagesse, science, foi, prophétie, discernement ou connaissance des esprits, intelligence des langues, déclaration des paroles*, etc. Toutes ces connaissances sont des habitudes infuses que Dieu donne gratuitement à qui il veut, soit d'une façon naturelle, soit surnaturelle ; naturelle, comme à Balaam et à d'autres prophètes idolâtres et à nombre de sibylles, à qui il donna l'esprit de prophétie ; et surnaturelle, comme aux saints prophètes et apôtres et à d'autres saints.

13. Mais outre ces habitudes ou grâces *données gratuitement*, ce que nous disons, c'est que les personnes parfaites, ou celles qui déjà progressent en perfection, ont coutume d'avoir fort ordinairement une illustration et une connaissance des choses présentes ou absentes qu'elles connaissent par la lumière qu'elles reçoivent dans l'esprit déjà illuminé et purifié. À ce propos, on peut entendre cette autorité des Proverbes, à savoir : *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus* : De même que les eaux représentent les faces de ceux qui s'y mirent, ainsi les cœurs des hommes sont manifestes aux prudents (27,19) ; ce qui s'entend de ceux qui ont atteint la sagesse des saints dont l'Écriture dit qu'elle est prudence ; et aussi ces esprits connaissent parfois de cette façon les autres choses, mais ce n'est pas toujours quand ils le veulent, car cela n'est qu'en ceux qui ont l'habitude, et encore ce n'est pas toujours en tout, mais comme il plaît à Dieu de les favoriser.

14. Néanmoins, il faut savoir que ceux qui ont l'esprit purifié peuvent très facilement connaître naturellement – les uns plus que les autres – ce qui est dans le cœur ou intérieur de l'esprit, et les inclinations et les talents des personnes, et cela par des indices extérieurs, quoiqu'ils soient très petits, comme paroles, gestes et autres signes, car de même que le démon peut cela parce qu'il est esprit, le spirituel le peut aussi, selon la parole de l'Apôtre, qui dit : *Spiritualis autem iudicat omnia* : Le spirituel juge toutes les choses

(1Co 2,15) ; et il dit ailleurs : *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* : L'esprit pénètre toutes les choses, jusqu'aux choses profondes de Dieu (*Ibid.* 2,10). D'où vient qu'encore que naturellement les spirituels ne puissent connaître les pensées ou ce qui est à l'intérieur, ils le peuvent toutefois bien entendre par illustration surnaturelle ou par indices. Et bien que, dans la connaissance par indices, ils puissent souvent se tromper, ils y réussissent le plus souvent. Mais il ne faut pourtant se fier ni à l'un ni à l'autre, car le démon s'y entremet beaucoup et très subtilement, comme nous dirons bientôt ; et ainsi il faut toujours rejeter ces intelligences.

15. Or, que les spirituels puissent aussi connaître les faits et les événements des hommes, bien qu'absents, nous en avons un témoignage et un exemple dans le quatrième livre des Rois, où Giési, serviteur de notre Père Élisée, voulant lui celer l'argent qu'il avait reçu de Naaman le Syrien, Élisée lui dit : *Nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui ?* D'aventure, mon cœur n'était-il pas présent quand Naaman est retourné de son char et est venu au-devant de toi ? (5,26). Ce qui arrive spirituellement lorsque l'homme voit en esprit les choses comme si elles se passaient en sa présence. Ce qui se prouve encore au même livre, où nous lisons que le même Élisée, sachant tout ce que le roi de Syrie traitait avec ses princes en secret, le disait au roi d'Israël, et ainsi ses conseils n'avaient aucun effet ; de sorte que le roi de Syrie, voyant qu'on savait tout, dit à ses gens : *Pourquoi ne me nommez-vous pas ce traître parmi vous, qui a intelligence avec le roi d'Israël ?* Alors un de ses serviteurs lui répondit : *Nequaquam, domine mi rex, sed Eliseus propheta, qui est in Israel indicat regi Israel omnia verba quaecumque locutus fueris in conclavi tuo.* Seigneur mon roi, cela n'est point, mais le prophète Élisée, qui est en Israël, découvre au roi d'Israël tout ce que tu dis dans ton secret (4R 6,11-12).

16. L'une et l'autre manière de ces notions des choses, comme aussi des autres arrivent passivement à l'âme sans qu'elle y contribue en rien de sa part ; car il arrivera que la personne en étant assez divertie et éloignée, on lui mettra dans l'esprit l'intelligence vive de ce qu'elle entend ou lit, beaucoup plus clairement que la parole ne sonne ; et parfois, si les paroles sont en latin et qu'elle ignore cette langue, la connaissance s'en représente à elle bien qu'elle ne les comprenne.

17. Quant aux tromperies que le démon peut faire et fait en cette manière de notions et intelligences, il y aurait beaucoup à dire, parce que les

tromperies qu'il y fait sont grandes et fort cachées, car il peut représenter à l'âme par suggestion maintes notions intellectuelles, et peut les établir si fermement qu'il semble que cela ne peut aller autrement, et si l'âme n'est pas humble et craintive, sans doute il lui fera croire mille mensonges. Car la suggestion agit parfois avec une grande force en l'âme, principalement quand celle-ci participe un peu de la faiblesse du sens, où il attache la connaissance avec tant de force, de persuasion et de fermeté qu'alors l'âme a bien besoin d'raison et de vigueur pour la rejeter. Car, parfois, il représente les péchés d'autrui, les consciences mauvaises, les âmes méchantes, et ceci faussement et avec beaucoup de clarté, le tout pour diffamer et avec l'intention de faire découvrir ces vices afin que Dieu soit offensé, pour cette fin mettant ce zèle en l'âme que c'est pour recommander ces âmes à Dieu. Parce qu'encore qu'il soit vrai que Dieu représente parfois aux âmes saintes les nécessités de leur prochain, afin qu'elles les lui recommandent ou y pourvoient – comme nous lisons qu'il découvrit à Jérémie la faiblesse du prophète Baruc, pour l'instruire sur cela – le démon néanmoins le fait aussi fort souvent et faussement pour noircir et diffamer les autres de péchés, ou pour les jeter en de grandes désolations, ce dont nous avons beaucoup d'expérience. D'autres fois, il imprime fort avant d'autres notions et les fait croire.

18. Toutes ces connaissances, qu'elles soient de Dieu ou non, ne peuvent servir que très peu au progrès de l'âme vers Dieu, si elle voulait y prendre appui, au contraire si elle n'était soigneuse de les rejeter, non seulement elles l'empêcheraient, mais aussi elles lui feraient grand tort et la feraient grandement errer, parce que tous les périls et inconvénients que nous avons dits pouvoir être dans les préhensions surnaturelles, dont nous avons traité jusqu'à présent, peuvent se rencontrer ici et encore plus. C'est pourquoi je ne m'étendrai pas davantage sur cela (ayant donné dans les précédentes une doctrine suffisante), mais je dirai seulement qu'il faut prendre grand soin de les rejeter toujours, voulant cheminer à Dieu par le non-savoir ; et qu'il faut toujours en rendre compte à son confesseur ou à son maître spirituel, et se tenir à ce qu'il en dira. Celui-ci aura soin de faire passer promptement l'âme par-dessus, sans attacher d'importance à rien pour son chemin d'union ; vu que, en matière de ces choses qui se donnent passivement à l'âme, l'effet que Dieu veut y demeure toujours sans que l'âme y mette sa diligence. De sorte qu'il n'est pas besoin de parler ici de l'effet des vraies, ni de celui que font les fausses, vu que ce serait se

fatiguer et n'en jamais finir ; parce que les effets de celles-ci ne peuvent être compris en une doctrine succincte, attendu que, comme ces notions sont en grand nombre et fort diverses, leurs effets le sont aussi, supposé que les bonnes fassent de bons effets et les mauvaises de mauvais, etc. En disant qu'on les rejette toutes, on dit ce qui suffit pour ne point se tromper.

## CHAPITRE 27

### DANS LEQUEL EST TRAITÉ DU SECOND GENRE DE RÉVÉLATIONS, QUI EST UNE MANIFESTATION DE SECRETS ET MYSTÈRES CACHÉS. – ON DIT EN QUELLE FAÇON ELLES PEUVENT SERVIR À L'UNION DE DIEU, ET EN QUELLE MANIÈRE ELLES EN PEUVENT DÉTOURNER, ET COMME LE DÉMON PEUT BEAUCOUP TROMPER EN CELA

1. Le second genre de révélations, nous avons dit que c'était une manifestation de secrets et de mystères cachés. Ce qui peut être en deux manières : La première concernant ce que Dieu est en soi ; et en elle est incluse la révélation du mystère de la Très Sainte Trinité et unité de Dieu. La seconde concerne ce que Dieu est dans ses œuvres, et elle comprend tous les autres articles de notre foi catholique et les propositions des vérités qu'elle peut avoir explicitement en ce qui les concerne. Dans lesquelles est inclus et enfermé un grand nombre des révélations des prophètes, des promesses et menaces de Dieu, et autres choses qui devaient et doivent arriver au sujet de cette affaire de la foi. Nous pouvons aussi comprendre en cette seconde manière maints autres cas particuliers que Dieu révèle ordinairement, de l'univers en général, mais aussi en particulier, concernant les royaumes, provinces, états, familles et personnes particulières. Ce dont nous avons des exemples en abondance dans les divines Écritures, tant de l'un que de l'autre, principalement en tous les prophètes, où il y a des révélations de toutes ces manières ; et cela est si clair et si simple que je ne veux pas perdre de temps ici à les évoquer, mais dire seulement que ces révélations ne se font pas seulement avec des paroles, car Dieu les fait en de nombreux modes et manières : parfois avec des paroles seules, parfois avec des signes seuls et des figures, images et ressemblances seules, parfois avec

l'un et l'autre ensemble, comme on peut aussi voir en les prophètes (particulièrement en toute l'Apocalypse) où non seulement on trouve tous les genres de révélations que nous avons dits, mais aussi les moyens et manières que nous disons ici.

2. De ces révélations qui appartiennent à la seconde manière, Dieu en fait encore en ce temps à qui il lui plaît ; car il a coutume de révéler à certaines personnes combien elles vivront, les épreuves qu'elles souffriront, ce qui doit arriver à telle ou telle personne, ou à tel royaume, etc. ; et même concernant les mystères de notre foi, de découvrir et déclarer à l'esprit leurs vérités, encore que cela ne s'appelle pas proprement révélation, pour autant qu'il est déjà révélé, mais c'est plutôt la manifestation et la déclaration de ce qui a été révélé.

3. Concernant ce genre de révélations, le démon peut beaucoup s'y entremettre, parce que, comme les révélations de ce genre ordinairement se font par paroles, figures et ressemblances, etc., le démon peut très bien en feindre autant, beaucoup plus que si les révélations sont purement spirituelles. Et pour autant, si en la première manière et en la seconde, dont nous parlons ici, il nous était révélé quelque chose de nouveau touchant la foi ou différent de la foi, il n'y faudrait nullement consentir, même si nous avons l'évidence que celui qui le dit est un ange du ciel ; car saint Paul avertissait ainsi, en disant : *Licet nos, aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizamus vobis, anathema sit* ; ce qui veut dire : Quand nous autres ou un ange du ciel vous annoncerait ou vous prédirait autre chose que ce que nous avons prêché, qu'il soit excommunié (Ga 1,8).

4. D'où vient que, puisqu'il n'y a plus d'articles à révéler concernant la substance de notre foi, autres que ceux qui sont déjà révélés à l'Église, non seulement il ne faut pas admettre ce qui serait révélé de nouveau à l'âme concernant la foi, mais il lui convient par précaution de n'admettre d'autres variétés douteuses, et, à cause de la pureté que l'âme doit avoir en la foi (même si on lui révèle de nouveau des vérités déjà révélées) il ne faut pas les croire pour cette raison qu'elles sont suffisamment révélées à l'Église ; mais fermant les yeux de l'entendement, qu'elle s'appuie simplement sur la doctrine de l'Église et la foi qu'elle enseigne, qui comme dit saint Paul entre par l'ouïe (Rm 10,17), et qu'elle ne croie pas facilement et n'accommode pas son entendement à ces choses de foi révélées de nouveau, même si elles lui paraissent très conformes et vraies, si elle ne

veut pas être trompée ; car le démon, pour piper et couler des mensonges, appâte premièrement avec des vérités et des choses vraisemblables afin de rassurer et bientôt de tromper ; c'est comme la soie<sup>1</sup> pour coudre le cuir, parce que la soie étant ferme passe d'abord, et aussitôt après le fil qui étant faible, ne pourrait entrer si la soie dure ne le conduisait.

5. Et qu'on s'avise bien de cela ; parce que, même s'il ne fallait pas craindre la tromperie, il convient beaucoup à l'âme de ne pas vouloir entendre clairement les choses concernant la foi afin de conserver pur et entier le mérite de cette foi et aussi pour venir, en cette nuit de l'entendement, à la divine lumière de l'union divine. Cela importe tellement de se tenir les yeux fermés aux prophéties passées, en quelque nouvelle révélation que ce soit, que saint Pierre même, quoiqu'il eût vu en quelque manière la gloire du Fils de Dieu sur le mont Thabor, dit néanmoins en sa lettre canonique ces paroles : *Et habemus firmiorem propheticum sermonem : cui benefacitis attendentes*, etc. (2P 1,19), ce qui est comme s'il disait : Quoique la vision du Christ que nous avons eue sur la montagne soit véritable, plus ferme et plus certaine est la parole de la prophétie qui nous a été révélée, sur laquelle vous faites bien d'appuyer votre âme.

6. Et s'il est vrai, pour les raisons déjà dites, qu'il convient de fermer les yeux aux révélations déjà dites qui arrivent concernant les propositions de la foi, combien cela sera-t-il plus nécessaire de rejeter et de ne donner crédit aux autres révélations qui sont de choses différentes, dans lesquelles ordinairement le démon s'imisce si avant, que je tiens pour impossible que celui qui ne s'efforcera pas de les rejeter ne soit trompé en beaucoup, selon l'apparence de vérité et le fondement dont le démon les revêt ; car il assemble tant d'apparences et de convenances pour les faire croire, et les plante si avant dans le sens et l'imagination, qu'on pense que sans doute cela arrivera ainsi ; et il y attache et accroche l'âme de telle manière que si elle n'est pas humble on aura de la peine à la tirer de là et à lui faire croire le contraire. Aussi, l'âme pure, avisée et simple et humble, doit résister aux révélations et aux autres visions avec autant de force et de soin qu'aux plus dangereuses tentations, parce qu'il n'y a point de nécessité de les vouloir, mais plutôt de ne pas les vouloir, pour aller à l'union d'amour. Ce que Salomon voulait signifier quand il dit : *Quelle nécessité a l'homme de vouloir et de chercher les choses qui surpassent sa capacité naturelle ?* (Eccl 7,1). Comme s'il disait : pour être parfait, il n'a aucune nécessité de

vouloir des choses surnaturelles par voie surnaturelle, qui est au-dessus de sa capacité.

7. Et parce que les objections que l'on peut faire à ce sujet, ont été réfutées aux chapitres 19 et 20<sup>1</sup> de ce livre, y renvoyant, je dis seulement que l'âme doit se garder d'elles toutes pour cheminer purement et sans erreur en la *Nuit de la foi* à l'union.

## CHAPITRE 28

### DANS LEQUEL ON TRAITE DES PAROLES INTÉRIEURES QUI PEUVENT SURNATURELLEMENT SE PRÉSENTER À L'ESPRIT. – ON DIT COMBIEN IL EN EST DE MANIÈRES

1. Toujours le lecteur avisé doit se souvenir de l'intention et de la fin que j'ai en ce livre, qui est d'acheminer l'âme, par toutes ses préhensions naturelles et surnaturelles, sans qu'elle s'y trompe ni embarrasse en la pureté de la foi, à la divine union avec Dieu, afin qu'ainsi il sache qu'encore que concernant les préhensions de l'âme et la doctrine que je traite, je ne donne pas une doctrine aussi abondante, ni aussi détaillée que l'entendement le requiert, néanmoins je ne demeure pas court en cette partie ; car pour tout cela, je pense que sont donnés des avis suffisants et assez de lumière et d'enseignement pour se conduire prudemment en toutes les circonstances de l'âme, extérieures et intérieures, pour passer outre. Et c'est la cause pour laquelle j'en ai terminé si brièvement avec les préhensions de prophéties, comme je l'ai fait aussi en les autres, ayant beaucoup plus à dire en chacune, selon les différences et les modes et les manières qu'il peut y avoir en chacune, qui comme je crois ne peuvent en finir d'être sues ; me contentant d'avoir donné la substance, la doctrine et les précautions qui conviennent pour cela et pour tout ce qui pourrait arriver de semblable en l'âme.

2. J'en ferai autant pour la troisième manière de préhensions que nous disions être paroles surnaturelles, qui sans le moyen d'aucun sens corporel, ont coutume de se faire dans les esprits des spirituels ; quoiqu'elles soient en tant de manières, elles peuvent se réduire à mon avis toutes à ces trois, à savoir : paroles successives, formelles et substantielles. J'appelle successives certaines paroles et raisons que l'esprit recueilli en soi forme et discourt avec lui-même. Les paroles formelles sont certaines paroles

distinctes et formelles que l'esprit reçoit, non de soi mais d'une tierce personne, quelquefois étant recueilli, quelquefois ne l'étant pas. Les paroles substantielles sont d'autres paroles qui se font aussi formellement à l'esprit, recueilli ou non ; qui en la substance de l'âme font et causent cette substance et cette vertu qu'elles signifient. Nous traiterons ici de toutes par ordre.

## **CHAPITRE 29**

### **DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ DE LA PREMIÈRE SORTE DE PAROLES QUE QUELQUEFOIS L'ESPRIT RECUEILLI FORME EN SOI. – ON DIT LEUR CAUSE AVEC LE PROFIT ET LE DOMMAGE QU'IL PEUT Y AVOIR EN ELLES**

1. Ces paroles successives arrivent toujours quand l'esprit est recueilli et plongé fort attentivement en quelque considération, et sur cette même matière qu'il pense, lui-même allant de l'une à l'autre forme des paroles et des raisons fort à propos, avec une telle facilité et une telle distinction, raisonnant et découvrant là-dessus des choses qui lui étaient tellement inconnues qu'il lui semble que ce n'est pas lui qui fait cela, mais qu'une autre personne lui en discourt intérieurement, ou lui répond ou l'enseigne ; et à la vérité il y a grand sujet de le penser, parce qu'il raisonne lui-même avec soi, et se répond comme si c'était une personne avec une autre ; et à la vérité, en quelque manière il en est ainsi, car, encore que l'esprit fasse cela comme instrument néanmoins l'Esprit Saint l'aide souvent à produire et à former ces conceptions, paroles et vraies raisons, et ainsi il les prononce à soi-même comme si c'était une tierce personne, parce que comme l'entendement est alors recueilli et uni à la vérité de ce qu'il pense, et que l'Esprit divin est aussi uni avec lui en cette vérité (comme il est toujours en toute vérité), de là vient que l'entendement, communiquant en cette manière avec l'Esprit divin au moyen de cette vérité, va formant ensemble et successivement en l'intérieur les autres vérités qui concernent celle qu'il pensait, l'Esprit Saint enseignant lui ouvrant la porte et communiquant sa lumière. Car cette façon est une de celles par lesquelles enseigne l'Esprit Saint.

2. Et de cette manière illuminé et instruit de ce Maître, l'entendement comprenant ces vérités, forme de lui-même, conjointement ces paroles sur

les vérités qui lui sont communiquées d'autre part ; de manière que nous pouvons dire que *la voix est de Jacob et les mains sont d'Ésaü* (Gn 27,22). Et celui en qui cela se passe ne peut croire autrement, sinon que ces paroles et ces propos sont d'une tierce personne, car il ignore que l'entendement puisse si facilement former pour lui-même des paroles comme venant d'une tierce personne, sur des conceptions et des vérités qui lui sont aussi communiquées d'une tierce personne.

3. Et quoiqu'il soit vrai qu'en cette communication et illustration de l'entendement, de soi il n'y ait pas de tromperie, néanmoins il peut y en avoir et il y en a souvent en les paroles formelles et raisons que l'entendement forme dessus ; vu que cette lumière qui lui est donnée est parfois si subtile et si spirituelle que l'entendement n'arrive pas à bien s'en informer, et c'est lui, toutefois, qui (comme nous avons dit) forme de soi-même les raisons, de là vient que souvent il les forme fausses, d'autres fois vraisemblables ou défectueuses ; parce que, comme il a déjà commencé à prendre le fil de la vérité dès le commencement, et comme aussitôt il ajoute, de lui-même, l'habileté ou la stupidité de son petit entendement, il est facile de dévier conformément à sa capacité ; et de tout en cette manière, comme si une tierce personne parlait.

4. J'ai connu une personne qui, ayant ces propos successifs, entre quelques-uns assez vrais et substantiels qu'elle formait du Très Saint Sacrement de l'Eucharistie, en mêlait de bien hérétiques. Et je m'étonne fort de ce qui se passe ici en ce temps, qui est qu'une âme, quelle qu'elle soit, avec quatre sous de réflexion, si elle sent quelques-uns de ces propos en son recueillement, baptise aussitôt le tout pour une chose de Dieu, et suppose qu'il en est ainsi, disant : « Dieu m'a dit », « Dieu m'a répondu » ; et il n'en est pas ainsi, mais (comme nous avons dit) c'est qu'eux-mêmes se le disent le plus souvent.

5. Et de plus, l'envie qu'elles ont de cela, et l'affection qu'elles en ont dans leur esprit, est cause qu'elles-mêmes se répondent, et elles pensent que c'est Dieu qui leur répond et leur parle. Ce qui les fait tomber en de grandes rêveries, si elles n'y mettent un sérieux frein et que celui qui les gouverne ne leur défende très expressément ces manières de discours ; car elles ont coutume d'en tirer plus de bavardage et d'impureté d'âme que d'humilité et de mortification d'esprit, pensant déjà que c'est une grande chose, et que Dieu leur a parlé, et ce sera un peu plus que rien, ou rien du tout, ou moins que rien. Parce que ce qui n'engendre point humilité et charité,

mortification, sainte simplicité et silence, etc., qu'est-ce que cela peut être ? Or, je dis que cela peut détourner beaucoup du chemin de l'union divine, vu que, si l'âme en fait cas, cela l'écarte fort de l'abîme de la foi, dans lequel l'entendement doit être obscur et doit marcher à l'obscur par amour en foi et non avec beaucoup de raison.

6. Et si tu me demandes pourquoi l'entendement doit se priver de ces vérités, puisqu'en elles l'Esprit de Dieu illumine l'entendement, et qu'ainsi cela ne peut être mauvais, je réponds que l'Esprit Saint illumine l'entendement recueilli et qu'il l'illumine selon son recueillement et que l'entendement ne peut trouver un plus grand recueillement qu'en la foi, et ainsi l'Esprit Saint ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en la foi, car plus l'âme est pure et éminente en foi, plus elle a de charité infuse de Dieu, et plus elle a de charité, plus Il l'éclaire et lui communique les dons de l'Esprit Saint, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle. Et bien qu'il soit vrai qu'en cette illustration de vérités, Il communique à l'âme quelque lumière, néanmoins elle est aussi différente de celle qui est dans la foi – celle-ci sans entendre clairement – quant à la qualité, comme il en est de l'or fin au plus vil métal, et quant à la quantité, comme la mer excède une goutte d'eau ; parce qu'en l'une on lui communique la sagesse d'une ou deux ou trois vérités, etc., et en l'autre toute la sagesse de Dieu généralement, qui est le Fils de Dieu qui se communique à l'âme en foi.

7. Si tu me dis que tout est bon, et que l'un n'empêche pas l'autre, je réponds qu'il l'empêche beaucoup, quand l'âme en fait cas, parce que c'est déjà s'occuper en des choses claires et de peu d'importance, qui suffisent à empêcher la communication de l'abîme de la foi en laquelle Dieu enseigne surnaturellement<sup>1</sup> et secrètement l'âme et l'élève en vertus et en dons alors qu'elle ne sait. Et le profit que doit faire cette communication successive ne doit pas être en y appliquant l'entendement intentionnellement – parce que, de cette manière, il la détournerait plutôt de soi (selon ce que la Sagesse, dans les Cantiques, dit à l'âme, par ces paroles : *Détourne tes yeux de moi, parce qu'ils m'ont fait envoler* ; à savoir : voler loin de toi et me tenir plus haut) – ; mais que simplement et purement, sans mettre l'entendement en ce qui se communique surnaturellement, elle applique la volonté avec amour à Dieu, puisque par l'amour ces biens sont communiqués et de cette manière se communiqueront plus abondamment qu'avant. Parce que, si en ces choses qui se communiquent surnaturellement et passivement, on fait agir

activement l'habileté de l'entendement naturel, ou d'autres puissances, leur manière trop grossière ne peut arriver jusque-là, et ainsi forcément, elle les modifiera à sa manière, et par conséquent les fera dévier ; et ainsi, de nécessité, elle errera et formera les raisons de soi-même, ce qui ne sera plus surnaturel, ni même sa ressemblance, mais très naturel et très erroné et très bas.

8. Or, il existe des entendements si vifs et si subtils, qu'étant recueillis en quelque considération, naturellement et avec grande facilité, lorsqu'ils se livrent à des conceptions discursives, ils les forment dans lesdites paroles et raisons très vives et pensent ni plus ni moins qu'elles sont de Dieu, bien qu'il n'y ait que l'entendement qui, avec la lumière naturelle, étant un peu libre de l'opération des sens, sans aucune aide surnaturelle, peut ceci et davantage. Et il y en a beaucoup ainsi, et beaucoup se trompent, pensant que c'est grande oraison et communication de Dieu, et ainsi ils l'écrivent ou font écrire ; et il arrivera que tout cela ne sera rien et n'aura substance d'aucune vertu, et ne servira pas plus qu'à en prendre de la vanité.

9. Que ceux-ci apprennent à ne faire cas que de fonder la volonté en un humble amour et en l'exercice sérieux de bonnes œuvres et de souffrances, en imitant le Fils de Dieu en sa vie et en ses mortifications ; car c'est le chemin pour parvenir à tout bien spirituel, et non par beaucoup de discours intérieurs.

10. En ce genre de paroles intérieures successives, le démon s'immisce aussi beaucoup, particulièrement en ceux qui y ont quelque inclination ou affection ; parce qu'au moment où ils commencent à se recueillir, le démon a coutume de leur offrir d'abondantes matières de digressions, formant en leur entendement les conceptions et les paroles par voie de suggestion, et ainsi il les précipite et les séduit très subtilement en des choses vraisemblables. C'est une des manières dont il se communique à ceux qui ont fait avec lui quelque pacte tacite ou exprimé et de cette façon il se communique à quelques hérétiques, principalement aux hérésiarques, leur informant l'entendement avec des conceptions et des raisons très subtiles, fausses et erronées.

11. Il ressort de ce qui a été dit que ces paroles successives peuvent procéder en l'entendement de trois causes qu'il convient de savoir : de l'Esprit divin qui le meut et illumine ; de la lumière naturelle de cet entendement ; et du démon qui peut lui parler par suggestion. Et dire maintenant les signes et indices pour connaître quand elles procèdent d'une

cause ou de l'autre, il serait bien difficile d'en donner des signes et indices précis ; bien qu'on en puisse donner des généraux qui sont ceux-ci :

a) Quand avec les paroles et conceptions, l'âme aime et sent l'amour avec humilité et révérence de Dieu, c'est signe que c'est l'Esprit Saint qui, lorsqu'il fait semblables grâces, les revêt toujours ainsi.

b) Quand cela procède seulement de la vivacité et de la lumière de l'entendement, c'est lui alors qui fait tout sans cette opération des vertus (encore que la volonté puisse naturellement aimer en la connaissance et lumière de ces vérités) et, après la méditation, la volonté demeure sèche, quoiqu'elle ne soit pas inclinée à vanité ni à mal si le démon ne la tente de nouveau sur cela. Ce qui n'arrive pas en celles qui ont procédé du bon esprit, parce qu'après, la volonté demeure d'ordinaire affectionnée à Dieu et portée au bien, quoique parfois il arrive qu'ensuite elle soit aride, la communication ayant été du bon esprit, Dieu l'ordonnant ainsi pour l'utilité de l'âme ; d'autres fois, l'âme ne sentira pas beaucoup les opérations ou les mouvements de ces vertus, et néanmoins ce qu'elle aura eu sera bon. Et c'est pourquoi je dis qu'il est parfois difficile de connaître la différence qu'il y a des unes aux autres, à cause des effets divers qu'elles opèrent d'une fois à l'autre. Mais ceux que nous avons dits sont les plus communs, bien que parfois ils arrivent plus abondants et parfois moins.

c) Et même, celles du démon sont assez souvent difficiles à connaître et à découvrir, car, encore qu'il soit vrai qu'elles laissent ordinairement la volonté sèche en l'amour de Dieu et l'esprit enclin à vanité, estime propre ou complaisance, néanmoins quelquefois elles mettent en l'âme une fausse humilité et affection fervente de volonté fondée en amour-propre, en sorte qu'il est souvent besoin que la personne soit fort spirituelle pour le connaître. Et le démon fait cela pour mieux se dissimuler, sachant fort bien tirer parfois des larmes sur les sentiments qu'il donne, pour verser dans l'âme les affections qu'il veut ; mais il incite toujours la volonté à estimer ces communications intérieures et en faire cas, pour s'y adonner et pour occuper l'âme en ce qui n'est point vertu, mais plutôt occasion de perdre celle qu'on a.

12. Demeurons donc avec cette précaution nécessaire, tant dans les unes que dans les autres, pour n'être trompés ni embarrassés, à savoir : n'en faire aucun cas, mais seulement savoir dresser la volonté avec force à Dieu, accomplissant avec perfection sa loi et ses saints conseils, ce qui est la sagesse des saints, nous contentant de savoir les mystères et vérités avec

simplicité et vérité comme l'Église nous les propose, car cela suffit pour enflammer beaucoup la volonté, sans nous jeter dans d'autres abîmes de curiosité où ce sera merveille s'il n'y a quelque danger. Car c'est à ce propos que saint Paul dit : *il ne convient pas de savoir plus qu'il ne convient* (Rm 12,3). Et cela suffit quant à cette matière des paroles successives.

### **CHAPITRE 30**

#### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES PAROLES INTÉRIEURES QUI FORMELLEMENT SE FONT À L'ESPRIT PAR VOIE SURNATURELLE. – ON AVISE DU DOMMAGE QU'ELLES PEUVENT FAIRE ET DU MOYEN NÉCESSAIRE POUR SE GARDER D'Y ÊTRE TROMPÉ**

1. Le second genre de paroles intérieures sont des paroles formelles qui se font quelquefois à l'esprit par voie surnaturelle, sans le moyen d'aucun sens, tantôt l'esprit étant recueilli, et tantôt pas. Je les appelle formelles parce que formellement une tierce personne les dit à l'esprit, sans qu'il y mette rien du sien, et pour cela sont bien différentes de celles dont je viens de parler, car non seulement elles diffèrent en ce qu'elles se font sans que l'esprit y mette quelque chose de sa part comme il advient dans les autres, mais comme je dis parfois elles lui viennent n'étant point recueilli, mais bien éloigné de ce qu'on lui dit ; ce qui n'est pas de même en les premières successives qui sont toujours sur le sujet que l'on considère.

2. Ces paroles sont quelquefois bien formées, d'autres fois elles ne le sont pas tant, parce que souvent elles sont comme des conceptions en lesquelles on lui dit quelque chose, ou en répondant, ou en parlant en une autre manière à l'esprit. Quelquefois ce n'est qu'un mot, quelquefois deux et davantage, parfois ces paroles sont successives comme les précédentes, parce qu'elles ont coutume de durer, donnant quelque doctrine, ou traitant de quelque point avec l'âme, et toutes sans que l'esprit y mette rien du sien, car elles sont toutes comme quand une personne parle à une autre. Ainsi lisons-nous qu'il arriva à Daniel qui dit que l'ange parlait en lui, ce qui se faisait en raisonnant formellement et successivement en son esprit et en l'instruisant (selon ce qu'il dit aussi en ce lieu), l'ange, disant qu'il *était venu pour l'enseigner* (9,22).

3. Ces paroles, quand elles ne sont pas plus que formelles, ne font pas grand effet dans l'âme, parce que d'ordinaire elles sont seulement pour enseigner ou donner lumière en quelque chose, et pour faire cet effet, il n'est pas besoin qu'elles en aient un plus efficace que la fin où elles tendent ; elles l'opèrent toujours en l'âme quand elles sont de Dieu, car elles la rendent prompte et claire en ce qu'on lui commande et enseigne, encore qu'elles n'ôtent pas quelquefois à l'âme la répugnance et la difficulté, tant s'en faut ! d'ordinaire, elles en donnent davantage ; ce que Dieu fait pour plus d'instruction, d'humilité et un plus grand bien de l'âme. Et il lui laisse le plus ordinairement cette répugnance quand il lui commande des choses supérieures, ou celles en lesquelles l'âme peut avoir quelque excellence ; alors qu'en les choses basses et humbles, il donne plus de facilité et de promptitude. Ainsi nous lisons dans l'Exode (3,4) quand Dieu commanda à Moïse d'aller vers Pharaon et de délivrer le peuple, il sentit tant de répugnance qu'il se le fit dire par trois fois et donner des signes, et tout cela ne servait à rien, jusqu'à ce que Dieu lui donnât pour compagnon Aaron, qui eut sa part de l'honneur.

4. Le contraire arrive quand les paroles et les communications sont du démon, parce qu'il apporte de la facilité et de la promptitude en les choses de plus grande valeur, et de la répugnance en celles qui sont basses ; car Dieu, certes, a telle horreur de voir les âmes enclines aux grandeurs, que, quand même Il les commande et les met en elle, il ne veut pas qu'elles aient promptitude ni envie de commander ; et en cette promptitude où Dieu met communément l'âme par ces paroles formelles, de telles paroles sont différentes de ces autres successives qui n'émeuvent pas tant l'esprit que celles-ci, et ne le rendent pas si prompt, celles-ci étant plus formelles et l'entendement y contribuant moins par lui-même ; encore que cela n'empêche pas que parfois quelques successives fassent plus d'effet, à cause de la grande communication qu'il y a quelquefois de l'Esprit divin avec l'humain ; mais en la manière il y a beaucoup de différence. L'âme en ces paroles formelles n'a point à douter si elle les dit : elle voit bien que non, principalement quand elle n'était pas occupée en ce qu'on lui a dit, et si elle y était, elle voit clairement et distinctement que cela vient d'autre part.

5. De toutes ces paroles formelles, l'âme ne doit pas faire grand cas non plus que des autres successives, parce que, outre qu'elle s'occuperait en ce qui n'est pas légitime et non au proche moyen de l'union de Dieu qui est la

foi, elle pourrait être fort facilement trompée du démon, car parfois à peine connaîtra-t-on celles qui sont proférées du bon ou du mauvais esprit ; parce que ne faisant pas grand effet, il est difficile de les distinguer par les effets, vu que même quelquefois celles du démon ont plus d'efficacité dans les imparfaits, que les autres du bon esprit ne font dans les spirituels. Il ne faut pas faire ce qu'elles diront ni leur attacher d'importance, qu'elles procèdent de bon ou de mauvais esprit, mais il faut les exposer à un confesseur mûr, ou à une personne sage et avisée, afin qu'elle donne une doctrine et voie ce qu'il convient de faire en cela, et suivant son conseil, il faut qu'elle se comporte alors avec résignation et négativement. Et si l'on ne rencontre pas une personne expérimentée, il vaut mieux (ne faisant pas cas de ces paroles) n'en souffler mot à personne, car on rencontrerait facilement des gens qui détruiraient plutôt l'âme qu'ils ne l'édifieraient ; car il n'est pas donné à tous de gouverner les âmes, puisque c'est une chose de très grande importance de se tromper ou de bien faire en une chose si grave.

6. Prenez soigneusement garde que l'âme n'entreprenne jamais rien de soi-même et n'admette rien de ce que ces paroles lui diront, sans beaucoup d'avis et de conseil d'autrui, parce qu'il arrive en cette manière de subtiles et étranges tromperies ; tellement, que j'estime pour moi que l'âme qui ne sera pas ennemie de telles choses ne pourra éviter d'être trompée en beaucoup d'entre elles, soit peu, soit beaucoup.

7. Mais parce que de ces tromperies et dangers et de la précaution à leur sujet, on a expressément traité aux chapitres 17, 18, 19 et 20<sup>1</sup> de ce livre, auxquels je renvoie, je ne m'étends pas plus ici. Je dis seulement que la doctrine principale est de n'en faire aucun cas, quoi qu'il en semble, mais de nous gouverner en tout par la raison et par ce que nous a déjà enseigné l'Église, et ce qu'elle nous enseigne chaque jour.

## CHAPITRE 31

DANS LEQUEL ON TRAITE DES PAROLES  
SUBSTANTIELLES QUI SE FONT INTÉRIEUREMENT À  
L'ESPRIT. – ON DIT LA DIFFÉRENCE QU'IL Y A ENTRE  
ELLES ET LES FORMELLES, LE PROFIT QU'IL Y A EN  
ELLES ET LA SOUMISSION ET LE RESPECT QUE L'ÂME  
DOIT AVOIR À LEUR ÉGARD

1. Le troisième genre de paroles intérieures nous avons dit qu'elles étaient paroles substantielles, qui, encore qu'elles soient aussi formelles pour autant qu'elles s'impriment très formellement dans l'âme, néanmoins sont différentes en ce que la parole substantielle fait un effet vif et substantiel en l'âme, ce que ne fait pas celle qui est seulement formelle. De manière qu'encore il soit vrai que toute parole substantielle est formelle, néanmoins toute parole formelle n'est pas pour cela substantielle, mais seulement celle qui (comme nous avons dit plus haut) imprime substantiellement en l'âme ce qu'elle signifie ; comme si Notre Seigneur disait formellement à l'âme : « Sois bonne », aussitôt substantiellement elle serait bonne ; ou s'il lui disait : « Aime-moi », aussitôt elle aurait et sentirait en elle la substance de l'amour de Dieu ; ou si la voyant en crainte, il lui disait : « Ne crains point », aussitôt elle sentirait une grande force et tranquillité. Parce que le dire de Dieu et *sa parole*, comme le dit le Sage, *sont remplis de pouvoir* (Eccl 8,4), et ainsi il fait substantiellement en l'âme ce qu'il lui dit. C'est ce que David voulait dire quand il dit : *Prenez garde, Il donnera à sa voix la voix de la vertu* (Ps 67,34) ; et il fit ainsi envers Abraham, en disant ce qu'il lui dit : *Marche en ma présence et sois parfait* (Gn 17,1), et aussitôt il fut parfait et marcha toujours en la vue de Dieu. Tel est le pouvoir de sa parole en l'Évangile, dont il guérissait les malades et ressuscitait les morts, etc., par sa seule parole. Et en cette manière il dit des paroles substantielles à quelques âmes, et elles sont de telle importance et de telle valeur qu'elles sont à l'âme vie et vertu et bien incomparables, car une seule de ces paroles fait davantage que ce que l'âme a fait en toute sa vie.

2. Concernant ces paroles, l'âme n'a rien à faire, ni à vouloir ni à ne pas vouloir, ni à rejeter ni à craindre. Elle n'a pas à faire ce qu'elles disent, parce que Dieu ne lui dit jamais ces paroles substantielles pour qu'elle les mette en œuvre, mais pour les opérer en elle ; ce qui est différent dans les formelles et successives. Et je dis qu'elle n'a rien à vouloir ni à ne pas vouloir, parce que son vouloir n'est pas nécessaire pour que Dieu opère leur effet, ni son non-vouloir ne suffit pas pour qu'elles ne fassent ledit effet ; mais qu'elle s'y tienne avec résignation et humilité. Elle n'a rien à rejeter, parce que leur effet demeure substantié dans l'âme et rempli de biens divins, et comme elle reçoit cet effet passivement, son action est superflue de toute manière. Elle ne doit pas craindre non plus aucune tromperie, puisque l'entendement ni le démon ne sauraient s'entremettre en cela, ni le

démon n'arrivera à faire passivement aucun effet substantiel en l'âme, en sorte qu'il lui imprime l'effet et l'habitude de sa parole, si ce n'est qu'elle se serait donnée à lui par pacte volontaire et que demeurant en elle comme son seigneur, il lui imprimerait ces effets non de bien, mais de malice, parce que, comme cette âme lui serait déjà unie par malice volontaire, le démon pourrait facilement lui imprimer les effets de ses dires et paroles en malice. Car nous voyons par expérience qu'il agit avec beaucoup de force en maintes choses par suggestion, même sur de bonnes âmes, en mettant beaucoup d'efficacité en elles ; que si elles étaient mauvaises, il pourrait les consumer en elles ; mais il ne peut imprimer des effets vraiment semblables à ceux dont nous avons parlé, car il n'y a point de comparaison de ses paroles à celles de Dieu ; toutes sont comme si elles n'étaient pas, si on les compare, et leur effet n'est rien par rapport à celui que celles-là opèrent. C'est pourquoi Dieu dit en Jérémie : *Que vaut la paille au prix du grain ? Mes paroles ne sont-elles pas comme du feu, et comme le marteau qui brise la pierre* (23,28-29). Et ainsi ces paroles substantielles servent beaucoup pour l'union de l'âme avec Dieu, et plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et de plus grand profit. Heureuse l'âme à qui Dieu parlera. *Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute* (1R 3,10).

## **CHAPITRE 32**

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES PRÉHENSIONS QUE L'ENTENDEMENT REÇOIT DES SENTIMENTS INTÉRIEURS QUI SE FONT SURNATURELLEMENT EN L'ÂME. – ON DIT LEUR CAUSE ET DE QUELLE MANIÈRE L'ÂME DOIT SE COMPORTER POUR NE PAS EMPÊCHER LA VOIE DE L'UNION DIVINE EN ELLES**

1. Reste maintenant à traiter du quatrième et dernier genre de préhensions intellectuelles que nous disions pouvoir tomber en l'entendement de la part des sentiments spirituels qui se font souvent surnaturellement en l'âme du spirituel et que nous avons mis parmi les préhensions distinctes de l'entendement.

2. Ces sentiments spirituels distincts peuvent être en deux manières : Les premiers sont des sentiments en l'affection de la volonté ; les seconds

sont des sentiments en la substance de l'âme ; et les uns et les autres peuvent être de plusieurs manières. Ceux de la volonté quand ils sont de Dieu sont fort sublimes ; mais ceux de la substance de l'âme sont extrêmement hauts, de grand bien et fort utiles ; et ni l'âme ni celui qui la gouverne ne peuvent savoir ni entendre la cause d'où ils procèdent, ni quelles sont les bonnes œuvres pour lesquelles Dieu lui fait ces faveurs ; puisqu'elles ne dépendent point d'œuvres que l'âme fasse, ni de considérations qu'elle ait, encore que ces choses soient de bonnes dispositions pour cela. Dieu les donne à qui Il lui plaît et en vue de ce qui Lui plaît ; car il arrivera qu'une personne se sera exercée en maintes œuvres et ne recevra pas ces touches, et une autre, avec beaucoup moins, les aura cependant, excellentes et en grande abondance ; et ainsi il n'est pas besoin que l'âme soit actuellement employée et occupée en choses spirituelles (encore qu'il vaut beaucoup mieux l'être pour les avoir) pour que Dieu donne les touches d'où l'âme tire lesdits sentiments, parce que le plus souvent elle en a la pensée bien éloignée. De ces touches, quelques-unes sont distinctes et passent rapidement ; les autres ne sont pas si distinctes et durent davantage.

3. Ces sentiments, en tant qu'ils sont sentiments seulement, n'appartiennent point à l'entendement, mais à la volonté ; de sorte que je n'en traite pas expressément en ce lieu, réservant cela jusqu'à ce que nous parlions de la nuit et de la purification de la volonté en ses affections, ce qui sera dans le Troisième Livre qui suit. Mais parce que souvent, et même le plus souvent, il rejaillit d'eux en l'entendement, préhension, notion et intelligence, pour cette seule fin il convient d'en faire ici mention. Aussi faut-il savoir que, de ces sentiments – ceux de la volonté et ceux qui sont dans la substance de l'âme, qu'ils procèdent de touches que Dieu cause soudainement, ou de touches durables et successives – souvent (comme je dis) rejaillit en l'entendement une préhension de connaissance ou intelligence ; ce qui a coutume d'être une très haute perception de Dieu et très savoureuse en l'entendement, que l'on ne peut nommer non plus que le sentiment d'où elle résulte. Et ces connaissances sont tantôt d'une manière, tantôt d'une autre ; parfois plus relevées et plus claires, parfois moins relevées et moins claires, selon que le sont aussi les touches que Dieu fait, qui causent les sentiments d'où elles procèdent, et selon leur propriété.

4. Par précaution et pour acheminer l'entendement par ces notions en foi à l'union avec Dieu, il n'est pas besoin d'employer ici beaucoup de

paroles car de même que les sentiments que nous avons dits se font passivement en l'âme, sans qu'elle fasse rien de sa part effectivement pour les recevoir, de même aussi leurs connaissances se reçoivent passivement dans l'entendement que les philosophes appellent possible, sans qu'il fasse rien de soi-même. D'où vient que de peur d'y faillir et d'en empêcher le profit, il ne doit aussi rien y faire, mais seulement se comporter passivement à leur sujet, sans entremettre sa capacité naturelle. Car, comme nous avons dit qu'il arrive en les paroles successives, il troublerait et déferait très facilement par son activité ces connaissances délicates, qui sont une savoureuse intelligence surnaturelle où le naturel ne peut atteindre, et qu'il ne peut comprendre en agissant, mais en recevant. Et ainsi, on ne doit pas les rechercher ni avoir envie de les admettre, de peur que l'entendement de lui-même n'en forme d'autres et que le démon n'y entre avec d'autres différentes et fausses ; ce qu'il peut faire fort facilement par le moyen desdits sentiments ou ceux qu'il peut de lui-même mettre en l'âme qui se livre à ces connaissances. Que l'âme se tienne résignée, humble et se comporte passivement en elles ; car puisqu'elle les reçoit passivement de Dieu, Il les lui communiquera aussi quand il lui plaira, la voyant humble et désappropriée, et de cette manière, elle n'empêchera pas en soi le profit que font ces connaissances pour l'union divine, qui est grand, parce que toutes ces touches sont touches d'union, union qui se fait passivement en l'âme.

5. Cela suffit pour conclure avec les préhensions surnaturelles de l'entendement en tant qu'on apprend à conduire par elles l'entendement en foi à l'union divine. Et ce qui a été dit à ce sujet suffit, parce que, quelque chose qui arrive à l'âme concernant l'entendement, on trouvera la précaution et la doctrine pour cela dans les divisions déjà dites. Et encore qu'une chose semble différente et qu'elle ne soit comprise en aucune, il n'y a aucune intelligence qui ne puisse se réduire à l'une d'elles, d'où l'on ne puisse tirer doctrine et précaution pour elle en ce qui a été dit en une autre semblable dans ces quatre genres. Et ainsi nous passerons au Troisième Livre, où avec la faveur divine nous traiterons de la purgation spirituelle et intérieure de la volonté [mais aussi de la mémoire, n.d.t.] concernant ses affections intérieures qu'ici nous appelons *Nuit active*.

---

1. *Spirituel* : ici, qui appartient à l'esprit.

1. Il s'agit de la *Nuit obscure*, traité, qui selon l'auteur fait partie du même ouvrage que la *Montée du Mont Carmel*. Au début de cet ouvrage (I, 1, 2), il annonçait la *Nuit* comme 4<sup>e</sup> partie. Ici 3<sup>e</sup>, car il pense étudier la *Nuit active de l'esprit* dans le seul livre II.

2. L'*habitus* est une qualité permanente de l'être. La vertu théologale de foi est une des vertus théologiques reçues au baptême.

1. Jean de la Croix s'en tient au niveau du fait et de la comparaison, alors que Diderot dans *La lettre sur les Aveugles....* (1749) en tirera des conséquences philosophiques hasardeuses.

1. C'est l'imaginative qui imagine avec les données de la fantaisie.

1. Syllogisme réduit à deux propositions : l'antécédent et le conséquent.

1. Le mot vertu a trois sens : un sens moral ; le pouvoir d'un sujet pour accomplir tel ou tel effet ; avec les vertus théologiques, ce pouvoir surnaturel vient de Dieu.

2. Cf. l'architecture spirituelle, p. 32, 35. Jean de la Croix est le seul à greffer l'espérance théologale sur la mémoire, mais chez lui la mémoire n'est pas seulement la mémoire-habitude, c'est aussi et surtout la mémoire faculté de l'esprit qui domine le temps, coïncide avec notre être, fait notre identité personnelle. Jean en tire des correspondances et des leçons spirituelles que l'on trouvera ailleurs.

1. Le mot affection a deux sens, ou bien il témoigne d'un sentiment : ou bien il est synonyme de passion, affection et passion marquant seulement la passivité (affecté).

2. Ce n'est pas par la temporalité que l'espérance est en rapport avec la mémoire, mais par la non-possession, afin de pouvoir posséder Dieu, c'est-à-dire sa gloire.

1. Se réfère à la *Nuit Obscure* (livre 1), considérée ici comme la seconde partie de *La Montée du mont Carmel*.

1. J'ai été réduit à néant, et ne compris pas.

1. On reconnaît les quatre éléments célébrés d'abord par Ampédocle.

1. Au sens ancien, *noticia* signifie connaissance. Nous traduisons par notion, notice ou connaissance.

1. *Théologie mystique*, c. I, § 1 : PG 3, 999.

2. *Metaph.* II chapit. 1, 993b 10

1. *Nuit Obscure*, I, 6.

1. On pense à THÉRÈSE d'AVILA, le *Château intérieur de l'âme*.

1. *Imaginativa y fantasía*. Au § 3 suivant Jean va préciser : « l'imaginative et la fantaisie sont les deux sens corporels intérieurs ». Il ne faut donc pas confondre la fantaisie avec l'imagination. En VF 3 69, il sera encore plus précis : « tous les sens du corps abordent avec les formes de leurs objets au sens commun qui est la fantaisie, comme à leur réceptacle et archive ». De même en M. 2 16 2. Nous n'avons trouvé cette définition que chez Avicenne.

1. Pour le sevrer.

1. Corpuscules qui voltigent dans l'air.

1. *Le Cantique des cantiques*.

1. Il s'agit alors d'une mémoire sensible bien proche de la fantaisie, archive des sensations ; et différente de la mémoire puissance de l'esprit.

1. SAINT THOMAS, *De veritate* q. 12 a.6.

1. Terme de théologie : éclairer l'esprit d'une manière surnaturelle.

1. Même mot chez PASCAL (fr. 483, 929 L).

1. Cf. PASCAL, fr. 502 : le sens spirituel a été couvert sous le temporel ; et sur le sens littéral : fr. 272.

1. *Service de Dieu*, expression classique.

1. Là il ne s'agit pas de la voie surnaturelle normale, celle des vertus théologiques, mais du surnaturel extraordinaire et merveilleux comme visions, révélations, etc.

1. P.L. 63, 656-658.

1. Art. I ad I.

1. Ces deux notions assemblées, *clair et distinct*, fréquentes chez Jean de la Croix, sous une forme ou sous une autre seront très caractéristiques chez Descartes. Nous n'avons pas trouvé d'autres

antécédents. Voir notre article « René Descartes et saint Jean de la Croix » dans la Revue *Sapientia*, vol. LVI, fascic. 210, Buenos Aires, 2001, p. 397-434.

1. Ici 21 et 22. Si l'on prend le chapitre 1 comme prologue, et si l'on fait des chapitres 12 et 13 un seul chapitre 11, cela fait 19 et 20 dans certains manuscrits.

1. Au sens spirituel : sujet de méditation.

1. *Cerda*, la soie, le poil long et rude de certains animaux, comme le sanglier. Plutôt que le petit outil en acier : *cuchillo*

1. Ici, chapitres 21 et 22.

1. Il y a donc deux sortes de surnaturel. Le surnaturel merveilleux, comme visions, révélations... dont l'âme doit se méfier car il risque d'empêcher l'union. Et le surnaturel normal pour le chrétien, comme ici, celui des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit, dont l'âme doit vivre, car il l'unit à Dieu.

1. Ici : 19 à 22.

# LIVRE TROISIÈME

[NUIT ACTIVE DE L'ESPRIT]

*(Mémoire et volonté)*

**DANS LEQUEL ON TRAITE DE LA PURGATION DE LA NUIT ACTIVE DE LA MÉMOIRE ET DE LA VOLONTÉ.**

**– ON DONNE UNE DOCTRINE : COMMENT L'ÂME DOIT SE COMPORTE AU SUJET DES PRÉHENSIONS DE CES DEUX PUISSANCES POUR VENIR À S'UNIR À DIEU, SELON CES DEUX PUISSANCES, EN PARFAITE ESPÉRANCE ET CHARITÉ**

## ***CHAPITRE 1***

1. Après avoir instruit la première puissance de l'âme, qui est l'entendement, pour toutes ses préhensions en la première vertu théologique, qui est la foi, afin que selon cette puissance, l'âme puisse s'unir à Dieu par le moyen de la pureté de foi, il reste maintenant à en faire autant pour les deux autres puissances de l'âme qui sont la mémoire et la volonté, les purifiant aussi concernant leurs préhensions, afin que, selon ces deux puissances, l'âme vienne à s'unir avec Dieu en parfaite espérance et charité. Ce que nous ferons brièvement en ce troisième livre, parce qu'ayant conclu ce qui concerne l'entendement, qui est à sa manière le réceptacle de tous les autres objets (en quoi nous avons fait beaucoup de chemin pour les autres puissances), il n'est pas nécessaire de nous étendre beaucoup au sujet de ces puissances ; parce que si le spirituel instruit bien l'entendement en foi selon la doctrine qui a été donnée, il est impossible qu'il n'instruise aussi en

passant les deux autres puissances dans les deux autres vertus, puisque les opérations des unes dépendent des autres.

2. Mais parce que, pour suivre la manière déjà commencée et pour mieux entendre le tout, il est nécessaire de parler en la matière propre et déterminée, nous aurons à traiter ici des préhensions de chaque puissance, et premièrement de celles de la mémoire, en faisant ici la distinction qui suffit à notre propos et que nous pourrons tirer de la distinction de ses objets qui sont trois : naturels, imaginaires et spirituels, selon lesquels les notions de la mémoire sont aussi de trois manières : naturelles et surnaturelles et imaginaires spirituelles.

3. Nous en traiterons ici moyennant la faveur divine, commençant par les connaissances naturelles qui sont les objets les plus extérieurs ; puis on traitera des affections de la volonté, qui concluront ce Livre Troisième de la *Nuit active spirituelle*.

## **CHAPITRE 2**

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES PRÉHENSIONS NATURELLES DE LA MÉMOIRE ET L'ON DIT COMME IL FAUT L'EN VIDER POUR QUE L'ÂME PUISSE S'UNIR À DIEU SELON CETTE PUISSANCE**

1. Il est nécessaire que le lecteur, en chacun de ces livres, prenne garde du propos dont nous parlons, autrement, il pourrait former plusieurs doutes sur ce qu'il lirait, comme il pourra en avoir de ce que nous avons dit de l'entendement et de ce que nous dirons de la mémoire et de la volonté ; car voyant comme nous anéantissons les puissances en leurs opérations, il pensera peut-être que nous détruisons le chemin de l'exercice spirituel plutôt que nous ne l'édifions ; ce qui serait vrai si nous ne voulions instruire ici que les débutants qui doivent se disposer par ces préhensions discursives et appréhensibles.

2. Mais parce que nous donnons ici une doctrine pour passer plus avant, en contemplation à l'union de Dieu – pour cela tous ces moyens et exercices sensitifs des puissances doivent demeurer en arrière et en silence, afin que Dieu opère par soi l'union divine en l'âme –, il convient de suivre cette manière, débarrassant et vidant et faisant que les puissances renoncent

à leur juridiction naturelle et à leurs opérations, afin de permettre qu'elles soient infuses et illustrées au surnaturel ; car leur capacité ne peut atteindre à une si haute affaire, mais au contraire elle peut en détourner, si on ne la perd de vue.

3. Et ainsi, étant vrai, comme il l'est, que l'âme doit plutôt connaître Dieu par ce qu'il n'est pas que par ce qu'il est, par nécessité elle doit aller à Lui en niant et en n'admettant pas, jusqu'au dernier effort possible, ses préhensions tant naturelles que surnaturelles. C'est pourquoi nous en userons ainsi maintenant en la mémoire, la tirant hors de ses limites et de son cours naturel, et l'élevant par-dessus elle-même, c'est-à-dire par-dessus toute connaissance distincte et possession préhensible, en la souveraine espérance de Dieu incompréhensible.

4. Commencant donc par les connaissances naturelles, je dis que les notions naturelles en la mémoire sont toutes celles qu'elle peut former des objets des cinq sens corporels, qui sont : ouïr, voir, sentir, goûter et toucher, et toutes celles que de cette façon elle pourra fabriquer et former. Et de toutes ces notions et formes, elle doit se dénuer et vider, et tâcher d'en perdre la préhension imaginaire, de sorte qu'elles ne laissent aucune connaissance imprimée en elle, ni trace d'aucune chose, mais qu'elle demeure chauve et rase comme si rien de cela n'était passé par elle, étant dans l'oubli et suspension de tout. Et il ne peut moins se faire que la mémoire s'anéantisse touchant toutes les formes, si elle veut s'unir avec Dieu. Car cela ne peut être si elle ne se désunit entièrement de toutes les formes qui ne sont pas Dieu, puisque Dieu ne tombe point sous forme ni aucune connaissance distincte, comme nous l'avons dit en la nuit de l'entendement ; et puisque *personne ne peut servir deux maîtres* (Mt 6,24), comme dit le Christ, la mémoire ne peut être conjointement unie en Dieu et aux formes et notions distinctes, et comme Dieu n'a forme ni image qui puisse être comprise par la mémoire, de là vient que quand l'âme est unie avec Dieu (comme on voit tous les jours par expérience) elle demeure sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire plongée dans un souverain bien, en grand oubli, sans se souvenir de rien, car cette union divine lui vide la fantaisie, la nettoie de toutes les formes et notions, et l'élève au surnaturel.

5. Et ainsi c'est une chose notable ce qui se passe parfois ici ; parce que parfois, quand Dieu fait ces touches d'union dans la mémoire, subitement il se produit dans le cerveau (qui est le lieu où elle a son siège) un

chavirement si sensible qu'il semble que toute la tête s'évanouisse et que le jugement et le sens se perdent ; et ceci tantôt plus, tantôt moins, selon que la touche est plus ou moins forte ; et alors, à cause de cette union, la mémoire se vide et se purifie (comme je dis) de toutes les notions, et elle demeure dans un oubli parfois si grand qu'elle a besoin de beaucoup d'effort et de travail pour se souvenir de quelque chose.

6. Cet oubli de la mémoire et suspension de l'imagination sont parfois de telle sorte (à cause de l'union de la mémoire avec Dieu) qu'il se passe un long temps sans le sentir, ni savoir ce qui s'est fait pendant ce temps-là ; et comme alors l'imagination est suspendue, même si alors on lui fait des choses douloureuses, elle ne les sent pas, car sans imagination il n'y a pas de sentiment, ni par pensée puisqu'il n'y en a pas. Et afin que Dieu vienne faire ces touches d'union, il convient à l'âme de séparer la mémoire de toutes les notions préhensibles. Et ces suspensions, il faut noter qu'elles ne sont plus ainsi chez les parfaits, car il y a déjà en eux une parfaite union (elles sont du commencement de l'union).

7. Quelqu'un dira peut-être que cela semble bon, mais que de là s'ensuit la destruction de l'usage naturel et du cours des puissances, et que l'homme demeure oublieux comme une bête, et encore pis, sans discourir ni se souvenir des nécessités ni des opérations naturelles, et que Dieu ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, et de là nécessairement s'ensuit sa destruction, puisqu'elle oublie ce qui est moral et raisonnable pour le pratiquer, et le naturel pour l'exercer, puisqu'elle ne peut se souvenir aucunement de cela, vu qu'elle se prive des notions et des formes qui sont le moyen de la réminiscence.

8. À quoi je réponds qu'il en est ainsi : plus la mémoire s'unit avec Dieu, plus elle perd les notions distinctes, jusqu'à les perdre totalement, ce qui est lorsque l'âme arrive en perfection à l'état d'union ; et ainsi, au commencement, lorsque cela se fait, l'âme ne peut s'empêcher d'avoir un grand oubli de toutes les choses (puisque elle raie les formes et les notions), et ainsi elle fait maintes fautes touchant l'usage et les relations extérieures, ne se souvenant de boire ni de manger, ni si elle a fait, ni si elle a vu ou non, si on a dit ou si on n'a pas dit, et ceci parce que la mémoire est absorbée en Dieu. Mais lorsqu'elle est déjà parvenue à l'habitude d'union, qui est un bien souverain, elle n'a plus ces oublis de cette façon en ce qui est de la raison morale et naturelle ; au contraire, dans les opérations convenables et nécessaires, elle est bien plus parfaite, encore qu'elle ne les opère plus par

le moyen des formes et notions de la mémoire, parce que, en ayant l'habitude d'union – qui est déjà un état surnaturel –, la mémoire et aussi les autres puissances défont en leurs opérations naturelles, et passent de leur domaine naturel à celui de Dieu, qui est surnaturel ; et ainsi, la mémoire étant transformée en Dieu, il ne peut s'y imprimer de formes ni de connaissances des choses. C'est pourquoi les opérations de la mémoire et des autres puissances, en cet état, sont toutes divines, parce que Dieu possédant désormais les puissances comme seigneur absolu, par leur transformation en lui, c'est Lui-même qui les meut et leur commande divinement selon son divin esprit et selon sa volonté ; et alors, c'est de manière que les opérations ne sont pas distinctes, mais que celles que l'âme opère sont de Dieu et sont des opérations divines, car comme dit saint Paul, *celui qui s'unit avec Dieu se fait un esprit avec Lui* (1Co 6,17), de telle sorte que les opérations de l'âme unie sont de l'Esprit divin et sont divines.

9. D'où vient que les œuvres de ces âmes sont celles qui conviennent et sont raisonnables, et non celles qui ne conviennent pas ; parce que l'esprit de Dieu leur fait savoir ce qu'elles doivent savoir, et ignorer ce qu'il faut ignorer, et se souvenir de ce dont elles doivent se souvenir, sans formes ou avec formes, et oublier ce qui est à oublier, et leur fait aimer ce qu'elles doivent aimer, et ne pas aimer ce qui n'est pas en Dieu. Et ainsi tous les premiers mouvements des puissances de ces âmes sont divins ; et il n'y a pas à s'étonner que les mouvements et opérations de ces puissances soient divins, puisqu'elles sont transformées en un être divin.

10. De ces opérations j'apporterai quelques exemples. Le premier sera qu'une personne demande à une autre qui est en cet état qu'elle la recommande à Dieu. Cette personne ne se souviendra de le faire par aucune forme ni connaissance qui lui demeure en la mémoire de cette personne, et s'il est convenable de la recommander à Dieu – ce qui sera quand Dieu voudra recevoir la prière faite pour cette personne – Il lui mouvra la volonté, lui donnant envie de le faire ; et si Dieu ne veut pas cette prière, encore qu'elle s'efforce à prier pour cette personne, elle ne le pourra ni n'en aura point le désir, et parfois Dieu le lui donnera afin qu'elle prie pour d'autres qu'elle n'a jamais connus ni entendus, et c'est parce que Dieu seul meut les puissances de ces âmes pour ces œuvres qui sont convenables selon sa volonté et son ordonnance divine, et elles ne peuvent se mouvoir à d'autres ; et ainsi les œuvres et les prières de ces âmes ont toujours leur effet. Telles étaient celles de la très glorieuse Vierge Notre Dame, qui étant

dès le commencement élevée à ce haut état, n'eut jamais en son âme de forme imprimée d'aucune créature, ni jamais ne se mut par elle, mais toujours sa motion fut par l'Esprit Saint.

11. Autre exemple : On doit en tel temps vaquer à une certaine affaire nécessaire. On ne s'en souviendra par aucune forme, mais seulement, sans savoir comment, sera donné en l'âme quand et comment il convient d'y travailler, sans qu'il y ait un défaut.

12. Et non seulement en ces choses l'Esprit Saint leur donne lumière, mais encore en beaucoup qui adviennent et qui adviendront et dans de nombreux cas, bien qu'ils soient absents, et bien que parfois ce soit par le moyen de formes intellectuelles, souvent c'est sans formes préhensibles, ne sachant pas eux-mêmes comment ils le savent. Mais cela leur vient de la part de la Sagesse divine, car, comme ces âmes s'exercent à ne savoir et à ne saisir rien avec les puissances, elles viennent généralement (comme nous avons dit dans le *Mont*<sup>1</sup>) à savoir tout, selon ce que dit le Sage : *L'artisan de tout, qui est la Sagesse, m'a tout enseigné* (Sg 7,21).

13. Tu diras peut-être que l'âme ne pourra si bien vider et priver la mémoire de toutes les formes et fantaisies, qu'elle puisse parvenir à un si haut état, car il y a deux difficultés qui sont par-dessus les forces et l'habileté humaines, qui sont : rejeter le naturel avec l'habileté naturelle, ce qui ne peut être<sup>2</sup>, et atteindre et s'unir au surnaturel, ce qui est beaucoup plus difficile et, pour dire la vérité, avec la seule habileté naturelle, cela est impossible. Je dis qu'il est vrai que Dieu doit la mettre en cet état surnaturel, mais aussi qu'elle doit s'y disposer autant qu'il est en elle, ce qu'elle peut faire naturellement, surtout avec l'aide que Dieu lui donne. Et ainsi à mesure qu'elle entre pour sa part en cette négation et vide de formes, Dieu la met en la possession de l'union. Et Dieu opère cela passivement en elle, comme nous le dirons, *Dieu aidant*, en la *Nuit passive de l'âme*, et ainsi, quand il lui plaira, à la mesure de sa disposition, il achèvera de lui donner l'habitude de la divine union parfaite.

14. Or, les divins effets que l'union parfaite produit en l'âme du côté soit de l'entendement, soit de la mémoire, soit de la volonté, nous ne les disons point en cette nuit et purification *active*, parce qu'avec celle-ci seulement l'union divine ne s'achève pas ; mais nous les dirons en la nuit *passive*, moyennant laquelle se fait la jonction de l'âme avec Dieu. Et ainsi je dirai seulement ici le moyen nécessaire pour que la mémoire se mette activement, autant qu'elle le peut, en cette nuit et purification ; et c'est

qu'ordinairement le spirituel prenne cette précaution : en toutes les choses qu'il ouïra, verra, sentira, goûtera ou touchera, de n'en faire de particulière archive ni réserve en la mémoire, mais qu'il les laisse aussitôt oublier, et qu'il s'y applique avec l'efficacité (si c'est nécessaire) que d'autres mettent à se souvenir ; de manière qu'il ne lui en reste en la mémoire aucune connaissance ni figure, comme si elles n'existaient pas au monde, laissant la mémoire libre et débarrassée, ne l'attachant à aucune considération d'en haut ni d'en bas, comme s'il n'avait point cette puissance de la mémoire, la laissant librement se perdre en oubli, comme chose qui embarrasse. Car tout le naturel, si on veut s'en servir dans le surnaturel, gêne plutôt qu'il ne sert.

15. Et s'il survient ici les doutes et les objections émises ci-dessus pour l'entendement, à savoir : que *l'on ne fait rien*, et que *l'on perd son temps*, et que *l'on se prive des biens spirituels* que l'âme peut recevoir par la voie de la mémoire, nous avons alors déjà répondu à tout et le ferons plus tard en la *Nuit passive*. Et pour cette raison il n'y a pas de quoi nous attarder. Il convient seulement d'avertir ici qu'encore que pour un temps on ne sente pas le profit de cette suspension de notions et de formes, le spirituel ne doit point s'inquiéter de cela, car Dieu ne manquera pas de venir en son temps, et pour un si grand bien, il convient de beaucoup endurer et souffrir avec patience et espoir.

16. Et quoiqu'il soit vrai qu'à peine se trouvera une âme qui soit mue de Dieu en toutes choses et en tout temps, ayant une union si continuelle que, sans le moyen d'aucune forme, ses puissances soient toujours mues divinement, il n'en est pas moins vrai qu'il y en a qui sont très ordinairement mues de Dieu en leurs opérations, et ce ne sont pas elles qui se meuvent, selon le mot de saint Paul, que *les enfants de Dieu* qui sont ceux-là, transformés et unis en Dieu, *sont mus de l'Esprit de Dieu* (Rm 8,14), c'est-à-dire à des œuvres divines en leurs puissances. Et ce n'est pas merveille que les opérations soient divines, puisque l'union de l'âme est divine.

### **CHAPITRE 3**

#### **DANS LEQUEL ON INDIQUE TROIS SORTES DE DOMMAGES QUE L'ÂME REÇOIT EN NE S'OBSCURCISSANT PAS À L'ÉGARD DES NOTIONS ET**

## DES DISCOURS DE LA MÉMOIRE. – ON DIT ICI LA PREMIÈRE

1. À trois inconvénients et dommages est sujet le spirituel s'il veut encore user des notions et discours naturels de la mémoire pour aller à Dieu ou pour autre chose : deux sont positifs et l'autre privatif. Le premier vient des choses du monde ; le deuxième, du démon ; le troisième, privatif, est l'empêchement et l'entrave qu'elles font et causent pour l'union divine.

2. Le premier qui est à cause du monde, est d'être sujet à de nombreuses sortes de dommages par le moyen des notions et discours, comme faussetés, imperfections, appétits, jugements, pertes de temps et beaucoup d'autres choses qui engendrent maintes impuretés en l'âme. Et que nécessairement on doive tomber en maintes faussetés, en acceptant les notions et les discours, c'est évident ; car souvent le vrai semblera faux et le certain douteux, et inversement, puisqu'à peine pouvons-nous connaître une vérité en sa racine ; de tout on se libère si la mémoire s'obscurcit en tout discours et connaissance.

3. La mémoire trouve des imperfections à chaque pas si elle s'attarde à ce qu'elle a ouï, vu, senti, touché et goûté, etc. ; en quoi il doit lui demeurer quelque affection, tantôt de douleur, tantôt de crainte, tantôt de haine ou d'espoir vain, ou de vaine joie ou de vaine gloire, etc. ; et toutes sont au moins autant d'imperfections et parfois de bons péchés véniels, etc., et elles communiquent très subtilement en l'âme une grande impureté, même si les discours et notions concernent Dieu. Et aussi l'on voit clairement que cela lui engendre des appétits puisqu'ils naissent naturellement desdites notions et discours, et que seulement vouloir avoir la connaissance et le discours est de l'appétit. Il paraît manifestement qu'elle aura aussi maintes touches de jugements, vu qu'on ne peut s'empêcher de trébucher avec la mémoire dans les maux et les biens d'autrui, où parfois le mal semble bien et le bien mal ; de tous ces dommages je ne crois pas qu'on puisse bien se délivrer, si ce n'est en aveuglant et obscurcissant la mémoire au regard de toutes les choses.

4. Et si tu me dis que l'homme pourra bien vaincre toutes ces choses quand elles lui viendront, je dis qu'il est purement impossible qu'il puisse les surmonter entièrement, s'il fait cas des connaissances, parce qu'en elles mille imperfections et impertinences se glissent, et quelques-unes si subtiles et si délicates que, sans qu'elle s'en aperçoive, elles attachent à l'âme

quelque chose du leur (comme fait la poix à qui la manie) et qu'il est mieux de surmonter tout en une seule fois, la mémoire se niant en tout. Tu diras encore que l'âme se prive de maintes bonnes pensées et considérations sur Dieu qui lui servent grandement pour que Dieu lui accorde des faveurs. Je réponds que, pour cela, lui profite davantage la pureté de l'âme qui consiste en ce qu'aucune affection de créature, ni de choses temporelles, ni de regard intentionnel à cela, ne s'attache à elle, à quoi, à mon avis il ne s'en attachera que trop, à cause de l'imperfection que les puissances ont de soi en leurs opérations ; c'est pourquoi il vaut mieux apprendre à mettre les puissances en silence et les accoutumer à se taire, afin que Dieu parle. Car, comme nous avons dit, pour arriver à cet état il faut perdre de vue les opérations naturelles, ce qui se fait, au dire du prophète, quand l'âme, suivant ses puissances, vient *en solitude et que Dieu parle à son cœur* (Os 2,14).

5. Et si toutefois tu répliques que l'âme n'aura aucun bien si la mémoire ne considère et ne discourt sur Dieu, et que bien des distractions et lâchetés se glisseront en elle, je réponds qu'il est impossible que, si la mémoire se retire conjointement des choses de là-bas et d'ici-bas, aucun mal, ni distraction, ni autre chose déplacée, ni vice (choses qui entrent toujours par la divagation de la mémoire) puissent prendre place en elle puisqu'il n'y a point par où ni d'où ces maux puissent entrer. Cela pourrait bien arriver si ayant fermé la porte aux considérations et discours des choses d'en haut, nous l'ouvrons à celles d'en bas, mais ici nous la fermons à tout ce par où cela peut venir, faisant en sorte que la mémoire se taise et soit muette et que seulement l'ouïe de l'esprit soit en silence, tendue vers Dieu, disant avec le prophète : *Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute* (1R 3,10). L'Époux dans les Cantiques dit que son Épouse devait être ainsi, en disant : *Ma sœur est un jardin fermé, une fontaine scellée*, à savoir : à toutes les choses qui peuvent entrer en elle.

6. Que l'on demeure donc clos, sans souci, ni peine, car Celui qui entra corporellement parmi ses disciples, les portes étant fermées, et qui leur donna la paix sans qu'ils sachent ni pensent que cela pouvait être, ni comment cela pouvait être, entrera spirituellement dans l'âme sans qu'elle sache la manière, et sans qu'elle y coopère, tenant les portes des puissances, mémoire, entendement et volonté, fermées à toutes les préhensions, et il les remplira de *paix, faisant couler sur elle*, (comme dit le prophète) *comme un fleuve de paix*, avec lequel il lui ôtera toutes les peurs, soupçons, troubles et

ténèbres qui lui faisaient craindre qu'elle ne soit perdue ou n'aille à sa perte (Is 48,18). Qu'elle ne perde pas le soin de prier et qu'elle attende en nudité et vide, car son bien ne tardera pas.

## ***CHAPITRE 4***

## **QUI TRAITE DU DEUXIÈME DOMMAGE QUI PEUT VENIR À; L'ÂME DE LA PART DU DÉMON PAR VOIE DES PRÉHENSIONS NATURELLES DE LA MÉMOIRE**

1. Le deuxième dommage positif qui peut venir à l'âme par le moyen des notions de la mémoire est de la part du démon qui par ce moyen a bien du pouvoir en l'âme, car il peut ajouter des formes, notions et discours et, par eux, affecter l'âme à l'orgueil, à l'avarice, à la colère, à l'envie, etc., et y mettre une haine injuste, un amour vain, et tromper en maintes façons ; en outre il a coutume de laisser des traces et de les fixer dans la fantaisie de telle sorte que les fausses paraissent vraies et les vraies fausses ; et finalement, toutes les plus grandes tromperies du démon et les plus grands maux qu'il fait à l'âme entrent par les notions et les discours de la mémoire ; en s'obscurcissant en tout cela et s'anéantissant en oubli, elle ferme totalement la porte à ce dommage du démon et se délivre de toutes ces choses, ce qui est un grand bien. Le démon, en effet, ne peut rien en l'âme que par le moyen des opérations de ses puissances, notamment par le moyen des notions, car d'elles dépendent presque toutes les opérations des autres puissances ; de telle sorte que si la mémoire s'anéantit en elles, le démon n'y a aucun pouvoir, vu qu'il ne trouve point par où saisir, et ne trouvant rien il ne peut rien.

2. Je voudrais que les spirituels voient bien une fois tous les dommages que les démons font en les âmes par la mémoire, quand elles veulent beaucoup s'en servir, combien de tristesses, d'afflictions ou de mauvaises joies vaines ils leur font avoir, dans les choses qu'elles pensent en Dieu, comme dans les choses du monde, et combien d'impuretés ils leur laissent enracinées dans l'esprit, les divertissant aussi grandement du souverain recueillement qui consiste à mettre toute l'âme, selon ses puissances, dans le seul bien incompréhensible et à l'ôter de toutes les choses préhensibles parce qu'elles ne sont pas le bien incompréhensible. Ce qui, encore qu'un si grand bien comme celui de se mettre tout en Dieu ne procédât de ce vide, seulement parce qu'il est cause qu'on se délivre de maintes peines, afflictions et tristesses, outre les imperfections et les péchés dont on se garantit, est un grand bien.

### ***CHAPITRE 5***

## **DU TROISIÈME DOMMAGE QUI VIENT À L'ÂME PAR LES NOTIONS DISTINCTES NATURELLES DE LA MÉMOIRE**

1. Le troisième dommage que reçoit l'âme par la voie des préhensions naturelles de la mémoire est privatif, parce qu'elles peuvent lui empêcher le bien moral et la priver du spirituel. Et pour dire premièrement comment ces préhensions empêchent le bien moral à l'âme, il faut savoir que le bien moral consiste à brider les passions et à refréner les appétits déréglés, d'où s'ensuit en l'âme tranquillité, paix et repos, et les vertus morales, ce qui constitue le bien moral. L'âme ne peut tenir cette bride ou ce frein comme il faut, si elle n'oublie et n'éloigne pas de soi les choses d'où naissent les affections<sup>1</sup> ; et jamais il ne vient de troubles à l'âme sinon des préhensions de la mémoire, car toutes choses étant mises en oubli, il n'y a rien qui trouble la paix, ni qui meuve les appétits, puisque, comme l'on dit, ce que l'œil ne voit pas, le cœur ne le désire pas.

2. Et de cela, à chaque instant, nous en avons l'expérience, parce que nous voyons qu'à chaque fois que l'âme pense à quelque chose, elle en est remuée et altérée, plus ou moins, selon sa préhension : si celle-ci est pesante et fâcheuse, elle en tire de la tristesse ou de l'hostilité, etc. ; si agréable, elle en tire du désir et de la joie. Et après, par force, il faut sortir du trouble avec le changement de cette préhension, et ainsi tantôt elle est joyeuse, tantôt triste, tantôt elle hait, tantôt elle aime, et elle ne peut persévérer toujours en un même état (ce qui est l'effet de la tranquillité morale), si ce n'est quand elle tâche d'oublier toute chose. Il est donc clair que les notions empêchent beaucoup en l'âme le bien des vertus morales.

3. Et que la mémoire embarrassée empêche le bien spirituel, il est aussi facile de le prouver par ce qui a été dit, parce que l'âme troublée qui n'a aucun fondement moral, comme telle, est incapable du spirituel qui ne s'imprime qu'en l'âme modérée et pacifiée. En outre, si l'âme retient et fait cas des préhensions de la mémoire, comme elle ne peut être attentive qu'à une chose, si elle s'emploie en les préhensibles, comme sont les notions de la mémoire, il n'est pas possible qu'elle soit libre pour l'incompréhensible qui est Dieu ; puisque, comme nous l'avons souvent dit, afin que l'âme aille à Dieu, elle doit plutôt aller en ne comprenant pas qu'en comprenant ; il lui

faut changer ce qui est muable et compréhensible pour l'immuable et l'incompréhensible.

## **CHAPITRE 6**

### **DES PROFITS QUI VIENNENT À L'ÂME DE L'OUBLI ET DU VIDE DE TOUTES LES PENSÉES ET NOTIONS QU'ELLE PEUT NATURELLEMENT AVOIR CONCERNANT LA MÉMOIRE**

1. Des dommages que nous avons dits arriver à l'âme par les préhensions de la mémoire, nous pouvons aussi déduire les profits qui leur sont contraires et qu'elle reçoit de leur oubli et de leur absence ; puisque, suivant le dire des *Naturalistes*<sup>1</sup>, la même doctrine qui sert à un contraire sert aussi à l'autre. Parce que, premièrement, elle jouit de la tranquillité et du repos d'esprit (car elle est exempte du trouble et de l'agitation qui procèdent des pensées et des notions de la mémoire) et, par conséquent, elle jouit de la pureté de la conscience et de l'âme, qui est un plus grand bien ; en cela elle a une grande disposition pour la sagesse humaine et divine et pour les vertus.

2. Deuxièmement, elle se délivre de nombreuses suggestions, tentations et impulsions du démon qu'il glisse dans l'âme par le moyen des pensées et des notions, ce qui fait tomber en maintes impuretés et péchés, selon ce que dit David : *Ils ont pensé, dit-il, et ils ont proféré l'iniquité* (Ps 72,8) ; et ainsi, les pensées, comme moyen, étant supprimées, le démon n'a plus de quoi attaquer naturellement l'esprit.

3. Troisièmement, l'âme par cet oubli et suspension de toutes les choses, est disposée pour être mue de l'Esprit Saint et enseignée par Lui, qui (comme dit le Sage) *s'éloigne des pensées qui sont contraires à la raison* (Sg 1,5). Mais, encore que l'homme ne reçût autre profit que d'être garanti des peines et des troubles dont il se délivre par cet oubli et vide de la mémoire, ce serait un grand gain et bien pour lui ; vu que les peines et les troubles qui naissent en l'âme des choses et des événements contraires, n'apportent aucun bien aux événements mêmes et aux choses, au contraire ils préjudicient d'ordinaire, non seulement à eux, mais encore à l'âme elle-même ; pour cela dit David, *tout homme se trouble en vain* (Ps 38,7), car il

est évident que c'est toujours une chose vaine que de se troubler, vu que cela n'apporte jamais aucun profit, et ainsi, quand même tout périt, tout s'abîme, tout vient au rebours et à revers, c'est une chose vaine que de se troubler, puisqu'on apporte par là plus de dommage que de remède. Mais supporter tout d'une égalité paisible et tranquille, cela n'apporte pas seulement à l'âme de nombreux biens, mais encore en ces mêmes adversités elle en peut mieux juger et y mettre un remède convenable.

4. D'où vient que Salomon, connaissant le dommage et le profit de cela dit : *J'ai connu qu'il n'y a rien de meilleur que de se réjouir et bien faire durant sa vie* (Eccl 3,12) ; donnant à entendre que dans les accidents les plus sinistres, nous devons plutôt nous réjouir que nous troubler, de peur de perdre le plus grand bien, qui est la tranquillité d'esprit et la paix en toutes les prospérités et adversités, les recevant toutes également ; et l'homme ne la perdrait jamais, si non seulement il oubliait les notions et quittait les pensées, mais aussi s'il se retenait d'écouter, de voir et de converser tant qu'il lui serait possible (puisque notre être est si caduc et si glissant qu'encore qu'il soit bien exercé, à peine se pourra-t-il faire qu'il n'achoppe avec la mémoire en des choses qui troublent et altèrent l'esprit qui était en paix et tranquillité) en ne se souvenant de rien. C'est pourquoi Jérémie dit : *je me souviendrai avec la mémoire et mon âme se desséchera de douleur en moi* (Lm 3,20).

## **CHAPITRE 7**

### **DANS LEQUEL IL EST TRAITÉ DU SECOND GENRE DE PRÉHENSIONS DE LA MÉMOIRE, QUI SONT LES IMAGINAIRES ET NOTIONS SURNATURELLES**

1. Bien qu'au premier genre de préhensions naturelles nous ayons aussi donné instruction pour les imaginaires qui sont naturelles, il fallait néanmoins faire cette division à cause des autres formes et notions que la mémoire garde en soi qui sont de choses surnaturelles, comme de visions, révélations, locutions et sentiments par voie surnaturelle ; quand ces choses ont une fois passé par l'âme, il en reste une image, forme et figure, ou notion imprimée, soit dans l'âme, soit dans la mémoire ou la fantaisie, parfois fort vive et fort efficace. Concernant cela, il faut encore donner

quelque avis, afin que la mémoire ne s'embrouille pas avec ces préhensions et qu'elles ne lui empêchent pas l'union avec Dieu en pure et entière espérance.

2. Et je dis que l'âme pour obtenir ce bien, ne doit jamais faire de réflexion sur les choses claires et distinctes qui sont passées par elle par voie surnaturelle, pour conserver en soi les formes, figures et notions de ces choses, car il faut toujours présupposer que plus l'âme retient quelque préhension naturelle ou surnaturelle distincte et claire, moins elle a en soi de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi, où tout le reste se perd ; parce que (comme nous avons dit) aucunes formes ni notices surnaturelles qui peuvent tomber dans la mémoire ne sont Dieu, et de tout ce qui n'est pas Dieu l'âme doit se vider pour aller à Dieu ; il faut donc aussi que la mémoire se défasse de toutes ses formes et notions pour s'unir avec Dieu en espérance, car toute possession est contraire à l'espérance, qui, comme dit saint Paul, *est de ce que l'on ne possède pas* (He 11,1). D'où vient que plus la mémoire se dépossède, plus elle a d'espérance, et plus elle a d'espérance, plus elle a d'union de Dieu, parce qu'à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient, et alors elle espère le plus quand elle se dépossède le plus, et quand elle sera parfaitement dépossédée, elle demeurera parfaitement avec la possession de Dieu, en union divine. Mais il y en a beaucoup qui ne veulent pas se priver de la douceur et de la saveur de la mémoire dans les notions et, pour cela, ne parviennent pas à la souveraine possession et tout entière douceur, car *celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être son disciple* (Lc 14,33)<sup>1</sup>.

## **CHAPITRE 8**

### **DES DOMMAGES QUE LES NOTIONS DES CHOSES SURNATURELLES PEUVENT FAIRE À L'ÂME SI ELLE Y FAIT RÉFLEXION. – ON DIT COMBIEN IL Y EN A**

1. À cinq sortes de dommages s'aventure le spirituel s'il s'applique et fait réflexion sur ces notions et formes qui s'impriment en lui des choses qui passent en son âme par voie surnaturelle.

2. Le premier est qu'il se trompe souvent prenant l'un pour l'autre. Le deuxième, c'est qu'il est près et en occasion de tomber en quelque

présomption ou vanité. Le troisième est que le démon a grand pouvoir de le tromper par le moyen de ces préhensions. Le quatrième est que cela empêche l'union en espérance avec Dieu. Le cinquième est que, la plupart du temps, il juge basement de Dieu.

3. Quant au premier genre, il est évident que si le spirituel retient lesdites notions et formes et fait réflexion sur elles, il s'abusera souvent en son jugement, car comme personne ne peut entièrement savoir les choses qui passent naturellement par son imagination, ni en avoir un parfait et certain jugement, il en aura encore bien moins touchant les choses surnaturelles qui excèdent notre capacité et qui arrivent rarement. D'où vient qu'il pensera souvent que ce sont choses de Dieu et elles ne seront que de sa fantaisie, et souvent que ce qui est de Dieu est du démon, et que ce qui est du démon est de Dieu ; et très souvent lui demeureront imprimées les formes et notions des biens et des maux d'autrui, ou des siens propres, et d'autres figures qui lui ont été représentées, qu'il tiendra pour très certaines et très véritables, qui toutefois ne le seront pas, mais très fausses ; et d'autres seront vraies et il les jugera fausses (encore que je tienne cela pour plus assuré, d'autant que cela procède ordinairement de l'humilité).

4. Et même s'il ne se trompe pas en la vérité, il pourra se méprendre en la quantité ou en la qualité, pensant que ce qui est peu est beaucoup et que ce qui est beaucoup est peu ; et concernant la qualité, estimant ce qui est en son imagination pour telle ou telle chose, qui ne sera toutefois pas telle, prenant, comme dit Isaïe, les ténèbres pour lumière et la lumière pour ténèbres, l'amer pour le doux et le doux pour l'amer (5,20). Finalement, s'il réussit en l'un, ce sera merveille s'il ne manque pas en l'autre, car encore qu'il ne veuille appliquer son jugement pour juger, il suffit qu'il l'emploie à en faire cas pour qu'au moins passivement il reçoive quelque dommage, sinon en ce genre, au moins en l'un des quatre suivants.

5. Ce qui convient au spirituel, pour ne pas tomber en ce dommage de s'abuser en son jugement, c'est de ne pas vouloir appliquer son jugement pour savoir ce que c'est qu'il a ou ressent en soi, ou ce que c'est que telle ou telle vision, notion ou sentiment, et qu'il n'ait envie de le savoir, ni s'en soucie, sinon pour le rapporter au père spirituel, afin qu'il lui apprenne à vider sa mémoire de ces préhensions ; puisque tout ce qu'elles sont en soi ne peut l'aider autant à l'amour de Dieu que le moindre acte de foi vive et d'espérance, qui se fait en vide et renonciation de tout cela.

## CHAPITRE 9

### **DU DEUXIÈME GENRE DE DOMMAGES, QUI EST LE DANGER DE TOMBER EN QUELQUE PROPRE ESTIME ET VAIN PRÉSUMPTION**

1. Les préhensions surnaturelles de la mémoire ci-dessus mentionnées sont aussi une grande occasion aux spirituels de tomber en quelque présomption ou vanité s'ils font cas de les tenir pour quelque chose ; car, comme celui qui n'a rien de cela est fort exempt de trébucher en ce vice, ne voyant rien en soi de quoi présumer, de même par contre, celui qui les reçoit a l'occasion de penser qu'il est désormais quelque chose, puisqu'il a ces communications surnaturelles ; car quoiqu'il soit vrai qu'ils puissent les attribuer à Dieu et le remercier, s'en tenant pour indignes, néanmoins il leur demeure d'ordinaire en l'esprit une certaine satisfaction cachée et une estime de cela et de soi, d'où sans l'apercevoir, il leur naît un grand orgueil spirituel.

2. Ce qu'ils peuvent assez clairement voir au dégoût et à la désaffection pour ceux qui ne louent pas leur esprit, et n'estiment pas ces choses qu'ils détiennent, et à la peine qu'ils ressentent lorsqu'ils pensent ou qu'on leur dit que d'autres ont ces mêmes faveurs ou de meilleures. Ce qui procède d'une secrète estime et orgueil, et ils ne peuvent comprendre que par aventure, ils y sont plongés jusqu'aux yeux ; car ils croient qu'une certaine connaissance de sa misère suffit, étant joint à cela qu'ils sont remplis d'une secrète opinion et satisfaction d'eux-mêmes, se complaisant plus en leur esprit et en leurs biens spirituels qu'en ceux d'autrui, comme le pharisien qui remerciait Dieu de ce qu'il ne ressemblait pas au reste du monde et qu'il avait telles ou telles vertus, en quoi il tenait satisfaction de soi et présomption (Lc 18,11-12) ; et bien que de telles personnes ne le disent pas formellement comme celui-là, ils le tiennent habituellement en leur esprit. Il y en a même quelques-uns qui deviennent si orgueilleux, qu'ils sont pires que le démon, car voyant en eux quelques préhensions et, selon leur avis, de dévots et suaves sentiments de Dieu, ils en sont fort satisfaits de telle sorte qu'ils pensent être fort proches de Dieu, et même que ceux qui n'ont point cela sont fort bas, et ils les méprisent comme le pharisien méprisait le publicain.

3. Pour fuir ce dommage contagieux et horrible devant Dieu, ils doivent considérer deux choses. La première que la vertu n'est pas dans les notions et sentiments de Dieu, si relevés soient-ils, ni en rien de ce genre qu'ils peuvent sentir en soi ; mais, au contraire, en ce qu'ils ne sentent point en soi, ce qui est une profonde humilité et mépris de soi-même et de tout ce qui est sien, bien formé et sensible en l'âme, et à prendre plaisir que chacun en pense autant d'eux, ne cherchant à se faire valoir en rien dans le cœur d'autrui.

4. Quant au second, il faut prendre garde que toutes les visions, révélations et sentiments du ciel, pour autant qu'on voudra les estimer, ne valent pas le moindre acte d'humilité qui a les effets de la charité qui n'estime point ce qui lui appartient, ni ne s'efforce pas de l'obtenir, ne pense mal que de soi et ne pense du bien que des autres, mais non de soi (1Co 13,4sq.). Il convient donc suivant cela, que les personnes spirituelles ne s'empressent pas l'œil de ces préhensions surnaturelles, mais qu'elles essaient de les mettre en oubli, afin de demeurer libres.

## **CHAPITRE 10**

## **DU TROISIÈME DOMMAGE QUE L'ÂME PEUT RECEVOIR DE LA PART DU DÉMON, PAR LE MOYEN DES PRÉHENSIONS IMAGINAIRES DE LA MÉMOIRE.**

1. De tout ce qui a été dit, on déduit et on entend bien quel dommage peut arriver à l'âme par le moyen de ces préhensions surnaturelles de la part du démon ; puisque non seulement il peut représenter en la mémoire et en la fantaisie<sup>1</sup> maintes notions et formes fausses qui paraîtront vraies et bonnes (en les imprimant en l'esprit et au sens avec beaucoup d'efficacité et de certitude par suggestion, de manière qu'il semble à l'âme que cela ne peut être autrement), mais qu'il est ainsi comme il est en son imagination, parce que, comme il se transfigure en ange de lumière (2Co 11,14), il semble à l'âme lumière. Mais aussi en celles qui sont vraies, de la part de Dieu, il peut la tenter en maintes façons, émouvant en désordre les appétits et affections, soit spirituels, soit sensibles, à leur égard, car si l'âme savoure ces préhensions, il est très facile au démon de faire croître les appétits et affections et de la faire tomber en glotonnerie spirituelle et autres dommages.

2. Pour mieux faire cela, il a coutume de suggérer et de mettre du goût, de la saveur et de la délectation au sens touchant les choses mêmes de Dieu, afin que l'âme, emmiellée et éblouie de cette faveur, s'aveugle avec ce goût et jette davantage les yeux sur le goût que sur l'amour (pour le moins, non autant qu'en l'amour), et qu'elle fasse plus de cas de la préhension que de la nudité et du vide qui sont en la foi, espérance et amour de Dieu, et que de là il aille la trompant peu à peu, et lui faisant croire ses faussetés avec grande facilité. Car à l'âme déjà aveugle, la fausseté ne semble pas telle, et le mal ne lui semble pas mal, etc. ; vu que les ténèbres lui paraissent lumière et la lumière ténèbres (Is 5,20) ; et de là elle tombe en mille absurdités, tant à l'égard du naturel que du moral et du spirituel ; et le vin se tourne en vinaigre. Tout cela lui vient faute d'avoir rejeté dès le commencement le goût de ces choses surnaturelles ; duquel, parce qu'au commencement cela est peu de chose, ou n'est pas si grand mal, l'âme ne se défie pas tant, et ainsi cela croît comme le grain de moutarde qui devient un grand arbre (Mt 13,31) ; parce qu'une petite faute au commencement (comme on dit) est grande à la fin.

3. Donc, pour éviter ce grand dommage du démon, il convient beaucoup à l'âme de ne pas vouloir savourer de telles choses ; parce qu'inafailliblement elle s'aveuglera en ce goût et y tombera ; vu que le goût, la délectation et la saveur, de leur nature, sans que le démon y doive aider, aveuglent l'âme. Et ainsi le donne à entendre David quand il dit : Peut-être ces ténèbres m'aveugleront en mes délices, et je tiendrai la nuit pour ma lumière (Ps 138,11).

## **CHAPITRE 11**

### **DU QUATRIÈME DOMMAGE QUE L'ÂME PEUT RECEVOIR DES PRÉHENSIONS SURNATURELLES DISTINCTES DE LA MÉMOIRE, QUI EST D'EMPÊCHER L'UNION**

1. De ce quatrième dommage il n'y a guère à dire ici, attendu qu'il a été déclaré à tout propos dans ce troisième livre, où nous avons prouvé que l'âme, pour arriver à s'unir avec Dieu en espérance, doit renoncer à toute possession de la mémoire, puisqu'afin que l'espérance soit toute de Dieu, il ne doit rien y avoir dans la mémoire qui ne soit Dieu ; et (aussi suivant ce que nous avons dit) qu'il n'y a forme, figure ni image ni autre notion qui puisse tomber en la mémoire, qui soit Dieu ni semblable à Lui, qu'elle soit céleste, terrestre, naturelle ou surnaturelle, comme David l'enseigne en disant : *Seigneur, parmi les dieux, il n'y en a aucun qui te ressemble* (Ps 85,8) d'où vient que si la mémoire s'arrête à quelque chose, elle empêche de s'unir avec Dieu ; d'abord, parce qu'elle s'embarrasse, ensuite parce que plus elle a de possession, moins elle a d'espérance.

2. Il est donc nécessaire à l'âme d'être dénuée et d'oublier les formes et les notions distinctes des choses surnaturelles, afin de ne pas empêcher l'union selon la mémoire en espérance parfaite avec Dieu.

## **CHAPITRE 12**

### **DU CINQUIÈME DOMMAGE QUE L'ÂME PEUT RECEVOIR DANS LES FORMES ET PRÉHENSIONS**

## IMAGINAIRES SURNATURELLES, QUI EST DE JUGER DE DIEU BASSEMENT ET IMPROPREMENT

1. Il n'est pas moindre pour l'âme le cinquième dommage à vouloir retenir en la mémoire et imaginative les formes et les images des choses qui lui sont surnaturellement communiquées, principalement si elle veut les prendre comme moyen pour l'union divine, parce qu'il est très facile de juger de l'être et de la grandeur de Dieu de façon moins digne et moins haute que ce qui convient à son incompréhensibilité ; car, encore qu'avec la raison et le jugement elle ne fasse un concept formel que Dieu ressemble à quelque chose de cela, néanmoins l'estime de ces préhensions (si enfin elle les estime) fait et cause que l'âme n'a pas une telle estime ni un si grand sentiment<sup>1</sup> de Dieu que la foi l'enseigne : elle nous dit qu'il est incomparable et incompréhensible, etc. En effet, outre que tout ce que l'âme met ici en la créature, elle l'ôte de Dieu, il se fait naturellement en son intérieur, par le moyen de l'estime de ces choses appréhensibles, comme une comparaison d'elles à Dieu, qui ne permet pas de penser et juger si hautement de Dieu qu'on le doit ; car les créatures terrestres ou célestes, et toutes les notions et images distinctes, naturelles et surnaturelles qui peuvent tomber dans les puissances, pour hautes qu'elles soient en cette vie, n'ont aucune comparaison ni proportion avec l'être de Dieu, parce que Dieu ne tombe sous aucun genre ni espèce, et elles si, comme disent les théologiens, et l'âme en cette vie ne peut recevoir clairement et distinctement que ce qui tombe sous genre ou espèce. C'est pourquoi saint Jean a dit que *personne jamais n'a vu Dieu* (1,18) ; et Isaïe qu'*il n'est pas monté au cœur de l'homme comme Dieu est* (64,4) ; et Dieu dit à Moïse qu'*il ne pourrait pas le voir en l'état de cette vie* (Ex 33,20). Ainsi, celui qui embarrasse la mémoire et les autres puissances de l'âme avec ce qu'elles peuvent comprendre, ne saurait estimer Dieu ni en penser comme il doit.

2. Donnons une petite comparaison : il est clair que plus quelqu'un jette les yeux sur les serviteurs du roi et s'arrête à les regarder, moins il fait cas du roi et moins il en fait d'estime ; car, encore que cette appréciation ne soit formellement et distinctement en l'entendement, elle l'est en fait, parce que plus il donne aux serviteurs, plus il ôte au seigneur, et il ne juge pas alors très hautement du roi, puisque les serviteurs lui paraissent être quelque chose devant le roi, leur seigneur<sup>1</sup>. Il en arrive de même à l'âme envers son

Dieu, lorsqu'elle fait cas des dites créatures. Bien que cette comparaison soit fort basse, puisque l'être de Dieu est autre que celui de toutes ses créatures dont il est infiniment distant. C'est pourquoi il faut toutes les perdre de vue, et l'âme ne doit jeter les yeux sur aucune de leurs formes, afin de pouvoir les mettre en Dieu en foi et espérance.

3. Ainsi ceux qui ne font pas seulement cas de ces préhensions imaginaires, mais qui pensent que Dieu ressemble à quelqu'une d'elles, et qu'ils pourront s'unir avec Dieu par elles, s'abusent grandement et iront toujours perdant la lumière de la foi en l'entendement, par le moyen de laquelle cette puissance s'unit avec Dieu, et ne croîtront pas non plus en la hauteur<sup>1</sup> de l'espérance, par le moyen de laquelle la mémoire s'unit avec Dieu en espérance, ce qui doit être en se séparant de tout ce qui est imaginaire.

## ***CHAPITRE 13***

### **DES PROFITS QUE L'ÂME TIRE EN ÉCARTANT DE SOI LES PRÉHENSIONS DE L'IMAGINATIVE, ON RÉPOND À UNE OBJECTION ET L'ON DÉCLARE LA DIFFÉRENCE QU'IL Y A ENTRE LES PRÉHENSIONS IMAGINAIRES NATURELLES ET SURNATURELLES**

1. Les profits qu'il y a de vider l'imaginative des formes imaginaires paraissent bien dans les cinq dommages susdits qu'elles causent à l'âme si elle veut les retenir en soi, comme nous avons dit des formes naturelles. Mais outre ceux-là, il y a d'autres profits de grand repos et quiétude pour l'esprit, car outre que naturellement l'âme est en repos et quiétude quand elle est délivrée des formes et images, elle est aussi exempte du souci de savoir si elles sont bonnes ou mauvaises et comment il faut se gouverner dans les unes et dans les autres, du travail et du temps qu'on eût perdu avec les maîtres spirituels à s'enquérir si elles sont bonnes ou mauvaises, si de ce genre ou d'un autre, ce dont elle n'a pas besoin, puisqu'elle ne doit faire cas d'aucune. De façon que l'âme peut employer tout le temps et la diligence qu'elle eût dépensé en cela et à examiner ces connaissances, en un meilleur et plus utile exercice, qui est celui de la volonté envers Dieu, et à s'étudier à chercher la nudité et pauvreté spirituelle et sensitive qui consiste à vouloir

se priver véritablement de tout appui de consolation et préhension tant extérieur qu'intérieur ; ce que l'on pratique bien en voulant et tâchant de s'écarter et détacher de ces formes, puisqu'on recevra de là un tel profit que plus on s'éloignera des formes, images et figures imaginaires, plus on s'approchera de Dieu – qui n'a point d'image, de forme ni de figure.

2. Mais tu demanderas peut-être pourquoi bien des spirituels conseillent que les âmes essaient de profiter des communications et des sentiments de Dieu, et qu'elles souhaitent recevoir de lui pour avoir de quoi lui donner ; car s'Il ne nous donne pas, nous ne lui donnerons rien ; et que saint Paul dit : *N'éteignez pas l'esprit* (1Th 5, 19), et l'Époux à l'Épouse : *Mets-moi comme un cachet sur ton cœur, comme un cachet sur ton bras* (Ct 8,6), ce qui est déjà quelque préhension, tout ceci, suivant la doctrine que nous avons donnée ci-dessus, non seulement ne doit pas se rechercher, mais même, encore que Dieu l'envoie, doit se rejeter et s'écarter ; et qu'il est certain que, Dieu le donnant, c'est pour notre bien, et qu'il fera un bon effet ; qu'il ne faut pas jeter les perles à mal, et qu'aussi c'est une espèce d'orgueil de ne pas vouloir admettre les choses de Dieu, comme si nous pouvions de nous-mêmes profiter sans cela.

3. Pour satisfaire à cette objection, il est besoin de se souvenir de ce que nous avons dit dans les chapitres 15 et 16<sup>1</sup> du second livre, où en grande partie nous avons répondu à ce doute, parce que nous avons dit là que le bien qui rejaillit en l'âme des préhensions surnaturelles, quand elles sont de bonne part, s'opère passivement en l'âme, dans le même instant qu'elles se présentent au sens, sans que les puissances fassent d'elles-mêmes aucune opération. D'où vient qu'il n'est pas besoin que la volonté fasse acte de les admettre, parce que, comme nous avons dit aussi, si l'âme veut opérer avec ses puissances, son action basse et naturelle empêchera plutôt le surnaturel que Dieu opère alors en elle par le moyen de ces préhensions, qu'elle ne tirera du profit de l'exercice de son opération ; mais comme on donne passivement à l'âme l'esprit de ces préhensions imaginaires, elle doit aussi passivement s'y comporter, sans mettre ses actions intérieures ou extérieures en rien. Et cela est garder les sentiments de Dieu, parce qu'elle ne les perd point par sa basse façon d'opérer. C'est aussi ne pas éteindre l'esprit, parce que l'âme l'éteindrait si elle voulait se conduire d'autre sorte que Dieu la mène ; ce qu'elle ferait si Dieu lui donnant l'esprit passivement (comme il fait en ces préhensions), elle voulait alors s'y comporter activement, en agissant avec l'entendement, ou en voulant en elles quelque

chose. Et cela est clair parce que si l'âme alors veut opérer par force, son œuvre ne sera pas plus que naturelle, car de soi elle ne peut faire davantage, puisqu'elle ne se meut et ne peut se mouvoir au surnaturel si Dieu ne la meut et ne l'y met ; de sorte que si l'âme alors veut opérer par ce qui lui est propre, nécessairement elle empêchera par son œuvre active l'œuvre passive que Dieu lui communique qui est l'esprit, parce qu'elle se met en sa propre œuvre qui est d'un autre genre et plus basse que celle que Dieu lui communique, car celle de Dieu est passive et surnaturelle, et celle de l'âme active et naturelle ; et cela serait éteindre l'esprit.

4. Or, que son œuvre soit plus basse, c'est clair aussi ; parce que les puissances de l'âme ne peuvent d'elles-mêmes faire réflexion et opérer sinon sur quelque forme, figure ou image, et ceci est l'écorce et l'accident de la substance et de l'esprit qui sont contenus sous telle écorce et accident ; cette substance et cet esprit s'unissent avec les puissances de l'âme en cette vraie intelligence et amour, seulement lorsque cesse l'opération des puissances, car la visée et la fin d'une telle opération n'est autre que de venir à recevoir en l'âme la substance connue et aimée de ces formes. D'où vient que la différence et l'avantage qu'il y a entre l'opération active et passive sont les mêmes qui se trouvent entre ce que l'on fait et ce qui est déjà fait, entre ce qu'on veut avoir ou acquérir et ce qui est déjà acquis. D'où on déduit aussi que si l'âme veut employer activement ses puissances en ces préhensions surnaturelles – dans lesquelles (comme nous avons dit) Dieu lui donne passivement leur esprit –, elle ne fait pas moins que de laisser ce qui est fait pour retourner à le faire, et elle ne jouira pas de ce qui est fait et ne fera rien avec ses actions, mais seulement empêchera ce qui est fait, parce que (comme nous avons dit) elles ne peuvent par elles-mêmes parvenir à l'esprit que Dieu donnait à l'âme sans leur exercice ; et ainsi ce serait directement éteindre l'esprit que Dieu verse par ces préhensions imaginaires, si l'âme en faisait son capital. Elle doit donc les laisser, s'y comportant passivement et négativement, car Dieu meut l'âme à beaucoup plus qu'elle n'eût pu et n'eût su. C'est pourquoi le prophète dit : *Je veillerai debout, et arrêterai mon pas sur la munition*<sup>1</sup>, *et contemplerai ce que l'on me dira* (Ha 2,1) ; comme s'il disait : Je veillerai sur la garde de mes puissances et n'avancerai point un pas en mes opérations, et ainsi je pourrai contempler ce qui m'aura été dit, c'est-à-dire, j'entendrai et goûterai ce qui m'aura été communiqué surnaturellement.

5. Ce que l'on dit aussi de l'Époux s'entend de l'amour qu'il demande à l'Épouse et qui a pour office entre les amants de les assimiler l'un à l'autre en leur partie principale. C'est pourquoi l'Époux dit à l'Épouse qu'*elle le mette pour cachet sur son cœur* (Ct 8,6) – où toutes les flèches du carquois d'amour viennent frapper qui sont les actions et motifs d'amour – afin que toutes donnent en lui en demeurant là comme leur appât, et qu'ainsi toutes soient pour lui et que l'âme s'assimile à lui par les mouvements et actions d'amour, jusqu'à se transformer en lui. Il dit aussi qu'*elle le mette comme un cachet sur son bras*, parce que dans le bras est l'exercice d'amour, et donc c'est en lui que l' Aimé se sustente et se régale.

6. Ainsi, tout ce que l'âme doit s'efforcer en toutes les préhensions qui lui viendront d'en haut, tant imaginaires que d'autre genre (soit visions, paroles, sentiments ou révélations) c'est de ne faire cas de la lettre et écorce – c'est-à-dire, de ce qu'elle signifie ou représente ou donne à entendre – mais seulement de prendre garde d'avoir l'amour de Dieu qu'elles causent intérieurement en l'âme. Et c'est de cette manière qu'il faut faire cas des sentiments, non de la saveur ou suavité, ni des figures, mais seulement des sentiments d'amour qu'elles donnent. Et pour ce seul effet, on pourra bien quelquefois se souvenir de cette image et préhension qui a causé l'amour, pour mettre l'esprit en motif d'amour ; car quoiqu'elle ne fasse pas tant d'effet après quand on s'en souvient comme la première fois qu'elle se communique, pourtant le souvenir renouvelle l'amour et il y a une élévation d'esprit en Dieu, principalement quand ce souvenir est de figures, images ou sentiments surnaturels, qui ont coutume de se graver et de s'imprimer en l'âme de telle sorte qu'ils y durent longtemps, et quelques-uns ne s'en effacent jamais ; et ceux qui sont ainsi gravés en l'âme, presque à chaque fois qu'elle les regarde opèrent de divins effets d'amour, de suavité, de lumière, etc., des fois plus, d'autres moins, parce qu'ils y ont été imprimés pour cela. De sorte que c'est une grande faveur, à qui Dieu l'a faite, car c'est avoir et posséder en soi une mine de biens.

7. Ces figures qui font de tels effets sont vivement empreintes dans l'âme ; vu qu'elles ne sont pas comme les autres images et formes qui se conservent dans la fantaisie, et ainsi elle n'a pas besoin de recourir à cette puissance<sup>1</sup> quand elle veut s'en souvenir, parce qu'elle voit qu'elle les a au-dedans de soi-même, comme l'image paraît dans le miroir. Quand il arrivera qu'une âme aura formellement en soi lesdites figures, elle pourra bien s'en souvenir pour l'effet d'amour que j'ai dit, parce qu'elles ne la détourneront

point de l'union d'amour en foi, pourvu qu'elle ne veuille pas s'enivrer dans la figure, mais seulement tirer son profit de l'amour, laissant soudainement la figure, et ainsi cela plutôt l'aidera.

8. Difficilement on peut connaître quand ces images sont imprimées dans l'âme et quand elles le sont dans la fantaisie, parce que celles de la fantaisie sont aussi fort fréquentes ; car certaines personnes ont ordinairement en l'imagination et fantaisie des visions imaginaires qui leur sont souvent représentées d'une même façon, soit parce qu'elles ont l'organe fort préhensif et que, pour peu qu'elles y pensent, aussitôt cette figure habituelle se présente et se peint en leur fantaisie, soit parce que le démon les forme, soit aussi parce que Dieu les met, sans qu'elles s'impriment formellement en l'âme. Néanmoins on peut les connaître par les effets, car celles qui sont naturelles ou du démon, quoiqu'on se souvienne d'elles, n'opèrent aucun bon effet ni renouvellement d'esprit en l'âme, mais elle les regarde seulement avec aridité ; tandis que, lorsqu'on se souvient de celles qui sont bonnes, elles opèrent quelque bon effet, semblable à celui qu'elles firent la première fois en l'âme ; mais les formelles qui s'impriment en l'âme, quand on les regarde, presque toujours produisent quelque effet.

9. Celui qui aura bénéficié de ces dernières connaîtra facilement les unes et les autres, parce que la grande différence est toute claire à ceux qui en ont l'expérience. Je dis seulement que celles qui s'impriment formellement dans l'âme durablement sont plus rares. Mais soit les unes, soit les autres, il est toujours bon à l'âme de ne vouloir rien saisir, sinon Dieu par foi en espérance. Quant à l'autre chose que dit l'objection, qu'il y a de l'orgueil à les rejeter si elles sont bonnes, je réponds que c'est au contraire une prudente humilité d'en tirer son profit en la meilleure manière, comme il a été dit, et de cheminer par la voie la plus sûre.

## ***CHAPITRE 14***

### **DANS LEQUEL ON TRAITE DES CONNAISSANCES SPIRITUELLES EN TANT QU'ELLES PEUVENT TOMBER EN LA MÉMOIRE**

1. Les connaissances spirituelles, nous les avons mises pour troisième genre de préhensions de la mémoire non parce qu'elles appartiennent au sens corporel de la fantaisie comme les autres (vu qu'elles n'ont ni image ni forme corporelle), mais parce qu'elles tombent aussi sous la réminiscence et mémoire spirituelle, car depuis que l'âme en a reçu quelque-une, elle peut s'en souvenir quand elle voudra ; et ce, non par l'effigie et image que cette préhension aura laissée au sens corporel – vu que, étant corporel, comme nous avons dit, il est incapable de formes spirituelles –, mais elle s'en souvient intellectuellement et spirituellement par la forme qu'elle a imprimée de soi en l'âme (qui est aussi une forme, notion ou image spirituelle ou formelle par le moyen de laquelle l'âme se souvient) ou à cause de l'effet qu'elle fit. C'est pour cela que je mets ces préhensions entre celles de la mémoire, bien qu'elles n'appartiennent pas à celles de la fantaisie.

2. Quelles sont ces notions et comment l'âme doit se comporter en elles pour parvenir à l'union divine, nous en avons assez dit au chapitre 24 [26] du second livre, où nous en avons traité comme des préhensions de l'entendement. On peut donc y recourir, parce que nous avons dit là comment il y en a de deux sortes, les unes créées, et les autres de créatures. Seulement en ce qui touche notre propos, à savoir comment la mémoire doit s'y comporter pour parvenir à l'union, je dis, comme j'ai fait au chapitre précédent des formelles (du genre desquelles sont aussi celles qui sont de choses créées) que lorsqu'elles opéreront un bon effet, on peut s'en souvenir, non pour vouloir les retenir en soi, mais pour vivifier l'amour et la connaissance de Dieu ; mais si leur souvenir ne cause pas un bon effet, jamais elles ne doivent passer par la mémoire. Quant aux incréées, je dis qu'on s'en souviendra le plus qu'on pourra, parce qu'elles feront un grand effet, car comme nous l'avons alors dit, ce sont des touches et des sentiments de l'union de Dieu où nous acheminons l'âme, et de ceux-ci la mémoire ne s'en souvient point par aucune forme, image ou figure qu'ils impriment en l'âme, parce que ces touches et sentiments de l'union du Créateur n'en ont point, mais par l'effet qu'ils ont opéré en elle, de lumière, d'amour, de plaisir, et de renouvellement spirituel, etc., dont, chaque fois qu'elle s'en souvient, quelque chose est renouvelé en elle.

## ***CHAPITRE 15***

## **DANS LEQUEL ON MET LE MOYEN GÉNÉRAL COMMENT LE SPIRITUEL DOIT SE GOUVERNER CONCERNANT CE SENS**

1. Pour conclure cette affaire de la mémoire, il sera bon d'exposer ici au lecteur spirituel, en une raison, le moyen dont il doit universellement user pour s'unir avec Dieu selon ce sens ; car encore qu'il l'ait pu bien entendre en ce qui a été dit, en le reprenant ici, il le comprendra plus facilement. Pour cela, qu'il prenne garde que, puisque ce que nous prétendons est que l'âme s'unisse avec Dieu selon la mémoire en espérance, et que ce que l'on espère, c'est ce que l'on ne possède pas, et que moins on possède d'autres choses, plus il y a de capacité et d'habileté pour espérer ce qu'on espère et par conséquent plus il y a d'espérance, et que plus on possède de choses, moins on est capable et habile pour espérer et par conséquent moins il y a d'espérance, et que, suivant cela, plus l'âme dépossédera la mémoire des formes et des choses mémorables qui ne sont point Dieu, plus elle mettra la mémoire en Dieu et la tiendra plus vide pour espérer de lui qu'il la remplira. Donc ce qu'il doit faire pour vivre en entière et pure espérance de Dieu, c'est que, toutes les fois que se présenteront à lui des notions, formes et images distinctes, sans s'y arrêter, qu'il tourne soudain l'âme vers Dieu en vide de tout cela avec une affection amoureuse, ne pensant ni regardant ces choses, sinon autant qu'il sera nécessaire pour en retenir les souvenirs afin d'entendre et de faire ce qu'il est obligé, s'ils sont de choses qui obligent ; et ce, sans y mettre ni affection ni goût, de peur qu'ils ne laissent de soi quelque effet en l'âme ; et ainsi l'homme ne doit pas manquer de penser et de se souvenir de ce qu'il doit faire et savoir, car, pourvu qu'il n'y ait point d'affection de propriété, elles ne lui nuiront pas. Lui profiteront pour cela, les vers du *Mont* qui sont au chapitre 13 du Premier Livre.

2. Mais il faut prendre garde ici que pour cela, nous ne sommes pas d'accord et ne voulons pas nous confondre en notre doctrine avec celle de ces hommes pestiférés qui, poussés par l'orgueil et l'envie diabolique, ont voulu ôter des yeux des fidèles le saint et nécessaire usage et l'insigne vénération des images de Dieu et de ses saints ; au contraire la nôtre est très différente de celle-là. Parce que nous ne montrons et ne disons pas ici comme eux qu'il ne faut point d'images et qu'elles ne soient pas adorées, mais nous donnons à entendre la différence qu'il y a d'elles à Dieu, et qu'on passe de telle manière par la peinture qu'elles n'empêchent pas d'aller au

vif, s'y arrêtant davantage qu'il ne faut pour aller au spirituel ; car comme le moyen est bon et nécessaire pour la fin, ainsi que sont les images pour nous souvenir de Dieu et des saints, de même quand on s'attache et s'arrête au moyen plus que la nécessité du moyen ne le requiert, cela empêche et détourne autant à l'égard de ce qu'il est, que n'importe quelle autre chose différente, d'autant que là où j'insiste, c'est sur les images et visions surnaturelles, parce qu'il arrive à leur sujet maints périls et tromperies ; car en la mémoire, en la vénération et estime des images que naturellement l'Église catholique nous propose, il ne peut y avoir aucune tromperie ni danger, puisqu'on n'estime pas en elles autre chose que ce qu'elles représentent ; et leur souvenir ne pourra faire qu'il ne profite à l'âme, puisqu'il est inséparablement joint avec l'amour de ce qu'elles représentent. Car du moment qu'elle ne s'y arrête pas plus que pour cela, elles l'aideront toujours à l'union de Dieu, pourvu que (quand Dieu lui en fera la grâce) on laisse voler l'âme de la peinture au Dieu vivant, en oubli de toute créature et de toutes les choses qui appartiennent à la créature.

## **CHAPITRE 16**

### **DANS LEQUEL ON COMMENCE À TRAITER DE LA NUIT OBSCURE DE LA VOLONTÉ. – ON MET LA DIVISION DES AFFECTIONS DE LA VOLONTÉ**

1. Nous n'aurions rien fait de purger l'entendement pour le fonder en vertu de foi, et la mémoire en celle de l'espérance, si nous ne purgions aussi la volonté par rapport à la troisième vertu qui est la charité, par laquelle les œuvres faites en foi sont vives et de grand prix, et sans laquelle elles ne valent rien, puisque, comme dit saint Jacques, *sans les œuvres de charité, la foi est morte* (2,20). Or, pour traiter maintenant de la nuit et nudité active de cette puissance, pour l'affermir et la former en cette vertu de la charité de Dieu, je ne trouve point d'autorité plus convenable que celle du Deutéronome, chapitre 6, 5, où Moïse dit : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta force*. Ce qui contient tout ce que l'homme spirituel doit faire et ce que je veux lui enseigner pour s'approcher vraiment de Dieu en union de volonté par le moyen de la charité ; car là est commandé à l'homme d'employer en Dieu toutes les

puissances, appétits, opérations et affections<sup>1</sup> de son âme, en sorte que toute l'habileté et la force de l'âme ne servent que pour cela, conformément au dire de David disant : *Je garderai ma force pour toi* (Ps 58,10).

2. La force de l'âme consiste en ses puissances, passions<sup>1</sup> et appétits, et tout cela est gouverné par la volonté. Donc, quand la volonté dresse à Dieu ces puissances, passions et appétits, et les détourne de tout ce qui n'est pas Dieu, alors elle garde la force de l'âme pour Dieu et se porte ainsi à l'aimer de toute sa force. Et afin que l'âme puisse faire cela, nous traiterons ici de purger la volonté de toutes ses affections dérégées, d'où naissent les appétits, attachements et opérations dérégés et qui font aussi que l'âme ne garde pas toute sa force à Dieu. Ces affections ou passions sont quatre, à savoir : joie, espoir<sup>2</sup>, douleur et crainte. Ces passions, mises en acte de raison et rapportées à Dieu, en sorte que l'âme ne se réjouisse sinon de ce qui est purement honneur et gloire de Dieu, qu'elle n'espère autre chose ni ne s'afflige sinon de ce qui concerne cela, et ne craigne que Dieu, il est clair qu'elles dressent et gardent la force de l'âme et son habileté pour Dieu ; car plus l'âme se réjouira d'autre chose que de Dieu, moins fortement sa joie s'emploiera en Dieu, et plus elle mettra son espoir en autre chose, moins elle espérera en Dieu ; et ainsi des autres.

3. Et afin que nous donnions de ceci une doctrine plus complète, nous traiterons en particulier (selon notre coutume) de chacune de ces quatre passions et des appétits de la volonté, parce que, pour venir à l'union de Dieu, toute l'affaire consiste à purifier la volonté de ses affections et appétits, afin qu'ainsi, de volonté humaine et basse, elle devienne volonté divine, faite une même chose avec la volonté de Dieu.

4. Ces quatre passions règnent d'autant plus en l'âme et la combattent que la volonté est moins forte en Dieu et plus dépendante des créatures, parce qu'alors elle se réjouit fort facilement de choses indignes de joie, et espère ce qui ne profite pas, et s'afflige de ce dont elle devrait peut-être se réjouir, et craint où il n'y a point sujet de craindre.

5. De ces affections naissent en l'âme, quand elles sont déchaînées, tous les vices et toutes les imperfections qu'elle a, comme aussi toutes ses vertus quand elles sont bien ordonnées et bien composées. Et il faut savoir que, quand l'une d'elles se met en ordre et raison, toutes les autres feront de même, parce que ces quatre passions de l'âme sont unies et fraternisent tellement entre elles que là où l'une va actuellement, les autres y vont aussi virtuellement, et si l'une se retire actuellement, les trois autres aussi, à la

même mesure, se retirent virtuellement ; car si la volonté se réjouit de quelque chose, en conséquence, à la même mesure elle la doit espérer, et la douleur et la crainte y sont aussi virtuellement comprises ; et à mesure qu'elle en perd le goût, elle en perd aussi la crainte, la douleur et l'espoir. Parce que la volonté avec ses quatre passions, est signifiée par la figure de ces quatre animaux qu'Ézéchiél vit en un corps qui avait quatre faces, et les ailes de l'un étaient attachées à celles de l'autre, et chacun marchait devant sa face, et quand ils cheminaient ils ne retournaient pas en arrière. Ainsi les plumes de chacune de ces affections sont tellement liées à celles des autres que, où l'une porte actuellement sa face, c'est-à-dire son opération, nécessairement les autres marchent virtuellement avec elle ; et quand l'une s'abaissera (comme il est dit à cet endroit), toutes s'abaisseront, et quand elle s'élèvera, elles s'élèveront. Où sera ton espoir, ta joie ira, et la crainte et douleur ; et si elle s'en retourne, elles s'en retourneront aussi, et de même des autres.

6. D'où il faut remarquer, ô spirituel, qu'en quelque part qu'ira une de ces passions, toute l'âme, la volonté et les autres puissances iront aussi et vivront toutes captives en cette passion, et qu'aussi les trois autres passions seront vives en celle-là pour affliger l'âme avec leurs liens, et l'empêcher de voler à la liberté et au repos de la douce contemplation et union. C'est pourquoi Boèce dit que *si vous désirez entendre la vérité avec une claire lumière, vous bannissiez de vous, les joies, l'espoir, la crainte et la douleur*<sup>1</sup>, car si toutes ces passions règnent, elles ne laissent pas l'âme en la tranquillité et paix requises pour la sagesse qu'elle peut recevoir naturellement et surnaturellement.

## **CHAPITRE 17**

### **DANS LEQUEL ON COMMENCE À TRAITER DE LA PREMIÈRE AFFECTION DE LA VOLONTÉ. ON DIT CE QU'EST LA JOIE ET L'ON DISTINGUE LES CHOSES DONT LA VOLONTÉ PEUT SE RÉJOUIR**

1. La première des passions de l'âme et des affections de la volonté est la joie, qui, d'après ce que nous en pensons dire, n'est autre chose qu'un contentement de la volonté avec estime de quelque chose qui lui semble

convenable ; car jamais la volonté ne se réjouit, sinon quand la chose est appréciée et lui donne de la satisfaction. Ceci quant à la joie active qui est quand l'âme entend distinctement et clairement de quoi elle se réjouit et qu'il est en son pouvoir de se réjouir ou de ne pas se réjouir ; car il y a une autre joie, passive, où la volonté peut se trouver en train de se réjouir sans entendre d'aucune façon claire et distincte (et parfois l'entendant) d'où vient une telle joie, et alors il n'est pas en sa puissance de l'avoir ou de ne pas l'avoir ; mais de ceci nous parlerons après. Maintenant, nous traiterons de la joie en tant qu'elle est active et volontaire, de choses distinctes et claires.

2. La joie peut naître de six sortes de choses ou biens, à savoir : temporels, naturels, sensibles, moraux, surnaturels et spirituels, pour lesquels nous irons par ordre, mettant la volonté en raison, afin que (déarrassée d'eux) elle ne manque pas de mettre la force de sa joie en Dieu. Pour tout cela, il convient de présupposer un fondement qui sera comme un bâton sur lequel nous nous appuierons toujours ; et il convient de bien le savoir, attendu que c'est la lumière par laquelle nous devons nous conduire et entendre cette doctrine, et dresser en tous ces biens la joie à Dieu ; or c'est que la volonté ne doit pas se réjouir sinon de ce qui est à l'honneur et à la gloire de Dieu, et que le plus grand honneur que nous saurions lui rendre, c'est de le servir suivant la perfection évangélique, et ce qui est hors de cela n'est d'aucune valeur ni profit pour l'homme.

## ***CHAPITRE 18***

### **QUI TRAITE DE LA JOIE CONCERNANT LES BIENS TEMPORELS. – IL EST DIT COMMENT IL FAUT DRESSER LA JOIE EN EUX VERS DIEU**

1. Le premier genre de biens que nous avons dits sont les temporels ; et par ces biens nous entendons ici les richesses, les états, fonctions et autres privilèges, et les enfants, parents et mariages, etc., qui sont choses dont la volonté peut se réjouir. Mais qu'il soit vain de se réjouir des richesses, titres, situations, fonctions et autres choses semblables que les hommes ont coutume de rechercher, c'est évident, car, si pour être plus riche, on était meilleur serviteur de Dieu, il faudrait se réjouir des richesses, mais tant s'en

faut ! elles sont cause qu'on l'offense, selon que l'enseigne le sage, en disant : *Mon fils, si tu es riche, tu ne seras pas exempt de péché* (Eccl 11,10) ; car, bien qu'il soit vrai que les biens temporels de soi, ne font pas nécessairement pécher, néanmoins, parce que d'ordinaire le cœur de l'homme par faiblesse d'affection s'y attache et laisse Dieu (ce qui est péché, car le péché c'est laisser Dieu), à ce sujet le Sage dit qu'*il ne sera pas exempt de péché*. C'est pourquoi le Seigneur appelle en l'Évangile les richesses des *épines* (Mt 13,22 ; Lc 8,14), pour donner à entendre que celui qui les maniera avec la volonté sera piqué de quelque péché. Et cette exclamation qu'il fait en l'Évangile par saint Luc est tellement à craindre, disant : *Combien difficilement entreront dans le royaume des cieux ceux qui ont des richesses !* (Mt 19,23) – à savoir : la joie en elles –, où il donne bien à entendre que l'homme ne doit pas se réjouir des richesses, puisqu'il se met en si grand danger ; pour nous en détourner, David disait aussi : *Si les richesses abondent, n'y mettez pas votre cœur* (Ps 61, 11).

2. Et je ne veux pas accumuler ici plus de témoignages pour chose si évidente, parce que je n'en finirais pas d'alléguer l'Écriture car je n'achèverai pas de dire les maux que Salomon dit dans l'Ecclésiaste, lui qui, comme homme qui a été très riche et très sage, sachant bien ce qui en était, dit que *tout ce qui était sous le soleil était vanité des vanités, affliction d'esprit et vaine sollicitude de l'âme* (Eccl 1,14) et que *celui qui aime les richesses n'en tirera aucun fruit* (Ibid. 5,9) et que *les richesses se gardent au détriment de leur seigneur* (Ibid. 5,12) selon ce qui se voit en l'Évangile, où celui qui se réjouissait d'avoir amassé de nombreux profits pour de nombreuses années, entendit du ciel (Lc 12,20) : *Fou que tu es, il faut que ton âme rende compte cette nuit ; et ce que tu as amassé, à qui sera-t-il ?* ; et finalement David nous en enseigne autant, disant *de ne pas porter envie aux richesses de notre voisin, puisqu'elles ne lui serviront de rien pour l'autre vie* (Ps 48,17-18), donnant à entendre par là qu'il devrait plutôt nous faire pitié.

3. Il s'ensuit que l'homme ne doit se réjouir ni d'avoir des richesses ni que son frère en ait, sinon si avec elles ils servent Dieu. Car s'il est permis de s'en réjouir pour quelque chose – comme on doit se réjouir des richesses – c'est quand elles sont dépensées et employées au service de Dieu ; vu qu'autrement on n'en peut tirer profit. Il en faut dire autant des titres, situations, fonctions, etc. ; en tout cela, c'est vanité de se réjouir, si l'on voit que l'on n'y sert pas Dieu davantage et qu'on ne chemine pas plus sûrement

à la vie éternelle ; et comme l'on ne peut pas savoir clairement s'il en est ainsi, si l'on sert mieux Dieu, etc., ce serait chose vaine de s'en réjouir sans réserve, vu qu'une telle joie ne peut être raisonnable, car comme dit le Seigneur, quoique l'homme gagne le monde entier, il peut perdre son âme (Mt 16,26). Il n'y a donc pas de quoi se réjouir, sinon en ce que l'on sert davantage Dieu.

4. Il y a aussi peu de sujet de se réjouir des enfants, ni pour être nombreux, ni riches, ni pour être doués de dons et grâces naturelles et biens du sort, mais seulement s'ils servent Dieu<sup>1</sup>. Puisque ni la beauté, ni les richesses, ni le lignage ne servirent de rien à Absalom, fils de David, vu qu'il ne servit pas Dieu (2R 14,25) ; aussi ce fut une chose vaine que de se réjouir de cela. D'où vient aussi que c'est une chose vaine de désirer des enfants, comme font quelques-uns qui renversent et troublent le monde du désir des enfants, vu qu'ils ne savent s'ils seront bons ni s'ils serviront Dieu, et si la satisfaction qu'ils attendent d'eux ne tournera point en douleur, et le repos et la consolation, en épreuve et affliction, et l'honneur en déshonneur, et s'ils ne feront offenser Dieu davantage, comme le font beaucoup ; le Christ dit à leur sujet : qu'ils font le tour de la mer et de la terre pour les enrichir et les faire enfants de perdition deux fois pires qu'eux (Mt 23,15).

5. C'est pourquoi encore que tout rie à l'homme, et arrive favorablement, il doit plus craindre que se réjouir, puisque en cela croissent l'occasion et le danger d'oublier Dieu et de l'offenser. C'est pour cela que Salomon intervient, lui qui se méfiait tant, disant en l'Ecclésiaste : *J'ai jugé le rire erreur et j'ai dit à la joie : pourquoi te trompes-tu en vain ?* (2,2) ; comme s'il disait : quand toutes choses me riaient, j'ai cru que c'était abus et tromperie de m'en réjouir, parce que sans doute c'est une grande erreur et une vraie folie à l'homme de se réjouir de ce qui lui est agréable et lui rit, sans savoir avec certitude s'il lui en résultera quelque bien éternel. *Le cœur des fous, dit le Sage, est dans la joie, mais celui des sages est dans la tristesse* (Eccl 7,5). Parce que la joie aveugle le cœur sans lui laisser considérer ni peser les choses, et la tristesse fait ouvrir les yeux et regarder le profit et le dommage qui y sont. D'où vient que, comme dit le même, *la colère vaut mieux que le rire* (Ibid. 7,4). Ainsi, *vaut-il mieux aller à la maison des pleurs qu'à celle du banquet, parce qu'on y montre, comme dit aussi le Sage, la fin de tous les hommes* (Eccl 7,3).

6. Ce serait aussi vanité de se réjouir d'une femme ou d'un mari, quand on ne sait pas clairement si on servira mieux Dieu en mariage ; vu qu'au contraire ils doivent avoir de la confusion, le mariage étant cause, comme dit saint Paul, qu'ils n'ont pas le cœur entier à Dieu, l'ayant mis réciproquement l'un en l'autre (1Co 7,33) ; c'est pourquoi il dit : *si tu te trouves libre de femme, ne cherche point de femme, parce que si tu en as une, que ce soit avec autant de liberté de cœur que si tu n'en avais pas (Ibid., 27)*. Ce qu'il nous enseigne, conjointement avec ce que nous avons dit des biens temporels, par ces paroles, en disant : *C'est certain ce que je vous dis, frères, que le temps est court ; reste que ceux qui ont des femmes soient comme ceux qui n'en ont point, et ceux qui pleurent, comme ceux qui ne pleurent pas ; et ceux qui se réjouissent, comme ceux qui ne se réjouissent pas ; et ceux qui achètent, comme ceux qui ne possèdent pas ; et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient point (Ibid. 7, 29-31)*. Ce qu'il dit pour donner à entendre que de mettre la joie en autre chose qu'en ce qui concerne le service de Dieu, c'est vanité et chose inutile, puisque la joie qui n'est pas selon Dieu ne peut profiter à l'âme.

## **CHAPITRE 19**

### **DES DOMMAGES QUI PEUVENT VENIR À L'ÂME DE METTRE LA JOIE DANS LES BIENS TEMPORELS**

1. S'il nous fallait déduire les dommages qui assiègent l'âme, quand elle met l'affection de la volonté dans les biens temporels, ni l'encre ni le papier ne suffiraient, et le temps serait court ; parce que les âmes peuvent, à partir de peu, arriver à de grands maux et perdre de grands biens, de même que d'une étincelle de feu, si on ne l'éteint, de grands feux peuvent s'enflammer qui embraseront le monde. Tous ces dommages ont leur racine et origine en un dommage privatif principal qu'il y a en cette joie, qui est de se séparer de Dieu ; car de même que l'âme s'approchant de lui par l'affection de la volonté, de là tous les biens lui arrivent, ainsi en s'éloignant par l'affection des créatures, tous les maux et dommages l'accablent à proportion de la joie et de l'affection avec laquelle elle se joint à la créature, car cela est se séparer de Dieu ; d'où vient que selon qu'un chacun s'éloignera de Dieu plus ou moins, il pourra entendre que ces dommages sont plus ou moins

étendus ou intenses, et le plus souvent ils arrivent en l'une et l'autre manière tout ensemble.

2. Ce dommage privatif, d'où nous disons que naissent les autres, privatifs et positifs, a quatre degrés, l'un pire que l'autre ; et quand l'âme sera parvenue au dernier, elle aura atteint le comble de tous les maux et dommages qu'on peut dire en ce cas. Ces quatre degrés, Moïse les remarque bien dans le Deutéronome, par ces paroles, en disant : *Celui que j'aimais s'est engraisé et a regimbé. Avec son embonpoint, étant gros et gras, il a laissé son Dieu et Créateur et s'est retiré de Dieu son salut.*

3. L'âme qui a été aimée avant qu'elle ne s'engraisse, s'engraisse quand elle se plonge en cette joie des créatures, d'où procède le premier degré de ce dommage, qui est de retourner en arrière ; ce qui n'est autre qu'un émoussement d'esprit envers Dieu, qui lui obscurcit les biens divins, comme la nuée obscurcit l'air, afin qu'il ne soit pas bien illuminé de la lumière du soleil. Attendu que, par le fait même que le spirituel a mis sa joie en quelque chose et a lâché la bride de l'appétit pour des impertinences, il s'obscurcit envers Dieu et couvre de ténèbres la simple intelligence du jugement, comme nous l'enseigne l'Esprit divin dans le livre de la Sagesse, en disant : *L'usage de la vanité et l'union à elle et la plaisanterie obscurcissent les biens, et l'inconstance de l'appétit renverse et pervertit le sens et le jugement sans malice* (4,12). ; où l'Esprit Saint donne à entendre qu'encore qu'il n'y ait aucune malice conçue en l'entendement de l'âme, les seules concupiscence et joie des choses créées suffisent pour causer en elle ce premier degré de ce dommage qui est l'émoussement de l'esprit et l'obscurité de jugement pour connaître la vérité et juger bien de chaque chose comme elle est.

4. Ni la sainteté, ni le bon jugement de l'homme ne l'empêcheront de tomber en ce dommage, s'il s'adonne à la concupiscence ou à la joie dans les choses temporelles. C'est pourquoi Dieu dit par Moïse, pour notre instruction, ces paroles : *Tu ne recevras pas de présents, ils aveuglent même les prudents* (Ex 23,8). Il parlait particulièrement à ceux qui devaient être juges, car ils ont besoin d'avoir le jugement net et subtil, ce qu'ils n'auraient pas avec la convoitise et joie des présents. D'où vient aussi que Dieu commanda au même Moïse d'établir juges ceux qui auraient l'avarice en horreur, de peur d'émousser leur jugement par le goût des passions (*ibid.*, 18,21-22). Aussi ne dit-il pas seulement qu'ils ne les aiment pas, mais qu'ils les abhorrent, car celui qui veut parfaitement se défendre de

l'affection d'amour, doit se maintenir en haine, chassant un contraire par l'autre. Et aussi la cause pour laquelle Samuel fut toujours juge si juste et d'un jugement éclairé, était, comme il le dit dans le livre des Rois, parce qu'il n'avait reçu aucun présent de personne (1R 12,3).

5. Le deuxième degré de ce dommage privatif vient de ce premier, ce qui est signifié par ces termes qui suivent dans l'autorité alléguée, à savoir : *Il s'est engraisé, a crû en grosseur, et est devenu replet.* Et ainsi ce deuxième degré est une dilatation de la volonté devenue déjà plus libre dans les choses temporelles ; ce qui consiste à ne plus tant se soucier, ni se peiner, ni tenir pour si grave de jouir et goûter des biens créés. Et cela est provenu d'avoir premièrement lâché la bride à la joie ; car à cette occasion, l'âme en est venue à se grossir, comme il le dit là, et cette grosseur de joie et d'appétit lui a fait dilater et étendre davantage la volonté aux créatures. Ce qui attire après soi de grands dommages, car ce deuxième degré la fait se séparer des choses de Dieu et des saints exercices, avec un dégoût à leur égard, parce qu'elle goûte d'autres choses et va s'adonnant à mille imperfections et impertinences, à des joies et à des goûts qui sont vains.

6. Et quand ce deuxième degré est comble et entièrement consommé, il ôte à l'homme tous ses bons exercices quotidiens, et fait que tout son esprit et son désir courent après le séculier. Ceux qui en sont à ce deuxième degré n'ont pas seulement le jugement et l'entendement obscurs pour connaître les vérités et la justice, comme ceux qui sont au premier degré, mais encore ils sont grandement lâches et tièdes et nonchalants à les savoir et à les accomplir, selon ce que dit Isaïe par ces paroles : *tous aiment les présents et se laissent emporter aux récompenses, ils ne font pas justice à l'orphelin et la cause de la veuve ne les touche point, ils n'en font pas cas* (1,23). Ce qui n'arrive pas chez eux sans faute, particulièrement quand il leur en incombe la charge. Parce que ceux de ce degré ne manquent point de malice comme ceux du premier ; et ainsi ils s'éloignent de plus en plus de la justice et des vertus, à raison qu'ils dilatent davantage leur volonté dans l'affection des créatures. Donc le propre de ceux de ce degré est une grande tiédeur pour les choses spirituelles, les pratiquant plus par acquit, par force ou par l'accoutumance qu'ils y ont, que par raison d'amour.

7. Le troisième degré de ce dommage privatif, c'est de quitter Dieu tout à fait, sans se soucier d'accomplir sa loi, pour satisfaire aux choses et biens du monde, se laissant aller aux péchés mortels par convoitise. Et ce troisième degré est remarqué en ce qui suit de ladite autorité, à savoir : *Il a*

*quitté Dieu son créateur* (Dt 32,15). Ce degré comprend tous ceux qui ont tellement englouti les puissances de leur âme dans les choses du monde et en ses richesses et en ses affaires, qu'ils n'ont plus de souci d'accomplir ce à quoi ils sont obligés par la loi de Dieu. Ils ont un grand oubli et paresse en ce qui concerne leur salut, et au contraire une grande vivacité et subtilité en les choses du monde. En sorte que le Christ les appelle *enfants de ce siècle*, et dit qu'*ils sont plus prudents* et avisés en leurs affaires *que les enfants de lumière* en les leurs (Lc 16,8). Et ainsi en ce qui est de Dieu, ils ne sont rien, mais ils sont tout en les affaires du monde. Ceux-là sont proprement les avaricieux, qui ont déjà tant étendu et répandu leur appétit et leur joie en les choses créées, et en sont tellement affectés<sup>1</sup>, qu'ils sont insatiables, au contraire leur faim et leur soif croissent d'autant plus qu'ils s'éloignent de la source qui seule peut les rassasier, qui est Dieu ; et c'est Dieu qui leur fait ce reproche par Jérémie, disant : *Ils m'ont laissé, moi qui suis la fontaine d'eau vive, et ont creusé pour eux des citernes percées qui ne peuvent garder l'eau* (Jr 2,13) ; et c'est pourquoi l'avare ne trouve pas de quoi éteindre sa soif en les créatures, mais de quoi l'augmenter. Ce sont eux qui tombent en mille sortes de péchés pour l'amour des biens temporels, et leurs dommages sont innombrables. Et de ceux-ci David dit : *Transierunt in affectum cordis* (Ps 72,7). *Ils sont passés à ce qui fait l'objet de l'affection de leur cœur.*

8. Le quatrième degré de ce dommage privatif est marqué à la fin de notre autorité, qui dit : *Et il s'est éloigné de Dieu son salut* ; c'est là qu'ils tombent du troisième degré dont nous venons de parler, car pour ne pas tenir compte, à cause des biens temporels, de mettre leur cœur en la loi de Dieu, de là procède que l'âme avare s'éloigne grandement de Dieu selon la mémoire, l'entendement et la volonté, L'oubliant comme s'il n'était pas son Dieu, parce qu'elle a fait un dieu de son argent et des biens temporels, comme l'affirme saint Paul en disant que l'avarice est une servitude d'idoles (Col 3,5), car ce quatrième degré porte jusqu'à oublier Dieu et mettre formellement en l'argent le cœur – qui formellement doit être mis en Dieu –, comme s'il n'y avait point d'autre dieu que l'argent.

9. De ce quatrième degré sont ceux qui n'hésitent pas à faire servir les choses divines et surnaturelles aux temporelles, comme à leur dieu, au lieu de faire tout le contraire, en les rapportant à Dieu si vraiment ils l'estimaient leur Dieu, comme c'est raison. L'inique Balaam fut de ce nombre, qui vendait la grâce que Dieu lui avait donnée (Nb 22,7), et aussi

Simon le Magicien qui croyait que la grâce de Dieu s'appréciait par argent, en voulant l'acheter (Ac 8, 18-19) ; en quoi ils estimaient plus l'argent, puisqu'il leur sembla s'en trouver d'autres qui l'estimaient davantage, donnant la grâce pour de l'argent. Et de ce quatrième degré, en maintes autres manières, il y en a beaucoup, aujourd'hui qui (ayant la raison obscurcie par la convoitise dans les choses spirituelles), servent encore l'argent et non pas Dieu, et se meuvent par l'argent et non pour Dieu, mettant en avant le prix et non la valeur et la récompense divine, faisant en maintes manières l'argent leur principal dieu et but, le préférant à la dernière fin qui est Dieu.

10. De ce dernier degré sont aussi tous ces misérables qui, étant énamourés des biens, les tiennent tellement pour leur dieu, qu'ils n'hésitent pas à sacrifier leurs vies quand ils voient que leur dieu reçoit quelque diminution temporelle, se désespérant et se faisant mourir par des fins misérables, montrant eux-mêmes par leurs mains le funeste salaire qu'on reçoit d'avoir servi un tel dieu ; car comme il n'y a rien à espérer de lui, il donne le désespoir et la mort. Et ceux qu'il ne persécute pas jusqu'à cette extrémité, il les rend morts vivants en des peines de sollicitude et bien d'autres misères, bannissant la joie de leur cœur et ne leur laissant luire aucun bien sur la terre, et il fait qu'ils paient toujours le tribut de leur cœur à l'argent, au point qu'ils travaillent pour lui, l'amassant pour leur dernière calamité et juste ruine, comme avertit le Sage, en disant que *les richesses sont gardées pour le dommage de leur seigneur* (Eccl 5,12).

11. Et de ce quatrième degré sont ceux que, comme dit saint Paul, *tradidit illos in reprobum sensum* <sup>1</sup> (Rm 1,28) ; car la joie entraîne l'homme en tous ces dommages, quand on la met dans les possessions comme en la dernière fin. Mais ceux à qui elle fait moins de dommages sont encore dignes d'une grande compassion, puisque, comme nous avons dit, elle fait beaucoup reculer l'âme en la voie de Dieu. Et pour cela, *ne craignez point*, dit David, *quand l'homme s'enrichit* ; c'est-à-dire, ne lui portez point d'envie, pensant qu'il vous devance, car, *quand il mourra, il n'emportera rien, ni sa gloire, ni sa joie ne descendront avec lui* (Ps 48,17-18).

## **CHAPITRE 20**

## DES PROFITS QUE REÇOIT L'ÂME EN DÉTOURNANT LA JOIE DES CHOSES TEMPORELLES

1. Que le spirituel veille bien à ce que le cœur et la joie ne commencent à s'attacher aux choses temporelles, par crainte de venir du peu au beaucoup, croissant de degré en degré, car du petit on vient au grand, et une faute légère au commencement devient énorme à la fin, comme une étincelle suffit pour brûler toute une montagne et le monde entier. Et qu'il ne se fie jamais à ce que l'attachement soit petit, s'il ne le tranche aussitôt parce qu'il croit qu'il le fera après, car s'il n'a pas le courage d'y mettre fin quand il est peu de chose et au début, comment pense-t-il et présume-t-il qu'il le fera quand il sera grand et plus enraciné ? D'autant que Notre Seigneur a dit en l'Évangile que *celui qui est infidèle en de petites choses le sera aussi dans les grandes* (Lc 16,10), car celui qui évite le peu, ne tombera pas au plus ; mais au peu il y a grand danger, vu que déjà il est entré dans l'enclos et la muraille du cœur, et comme dit l'adage, celui qui commence a fait la moitié. C'est pourquoi David nous avertit que *même si les richesses abondent, nous n'y appliquons pas notre cœur* (Ps 61,11).

2. Quand l'homme ne ferait pas cela pour son Dieu, ni pour les obligations de la perfection chrétienne, les seuls profits temporels (sans parler des spirituels) devraient l'inciter à délivrer entièrement son cœur des joies touchant ce qui a été dit, car il n'évite pas seulement les dangereuses pestes déclarées au précédent chapitre, mais aussi en ôtant la joie des biens temporels, il acquiert la vertu de libéralité (qui est une des principales qualités de Dieu), qui est incompatible avec la convoitise. De plus, il acquiert une liberté d'esprit et clarté en la raison, un repos, une tranquillité et une paisible confiance en Dieu, avec un culte et une vraie soumission de la volonté envers Dieu ; il acquiert plus de joie et de délassement dans les créatures, en s'en désappropriant, ce dont on ne peut jouir en les regardant avec un attachement de propriété, parce que c'est un souci, qui, comme un lacet, tient l'esprit en la terre et ne lui laisse pas dilater le cœur ; en outre (dans le détachement des choses) il en acquiert une plus claire connaissance pour bien entendre les vérités qui les concernent, tant naturellement que surnaturellement ; c'est pourquoi il en jouit tout autrement que celui qui y est attaché, avec de grands profits et avantages, car l'un les goûte selon leur vérité, l'autre selon leur mensonge, l'un selon le meilleur, l'autre selon le pire : l'un selon la substance, l'autre (qui y attache le sens) selon l'accident,

parce que le sens ne peut recueillir ni parvenir à plus qu'à l'accident, mais l'esprit purifié des nuages et des images des accidents pénètre la vérité et la valeur des choses, car cela est son objet. C'est pourquoi la joie est un brouillard qui obscurcit le jugement, parce qu'il ne peut y avoir de joie volontaire de créature sans propriété volontaire, de même qu'il ne peut y avoir de joie, en tant que passion, qu'il n'y ait aussi propriété habituelle dans le cœur ; et la négation et purification d'une telle joie laisse le jugement clair, comme les vapeurs l'air, quand elles se dissipent.

3. Celui-ci donc se réjouit en toutes choses, en ne tenant pas sa joie attachée à elles, comme s'il les avait toutes ; et l'autre, en tant qu'il les regarde avec une particulière application de propriété, perd le goût de toutes en général ; celui-ci en tant qu'il n'en a pas une dans le cœur, les a (comme dit saint Paul) toutes en grande liberté (2Co 6-10) ; celui-là qui y a lié sa volonté, n'a ni ne possède rien, au contraire, elles possèdent son cœur et le tiennent par conséquent à la peine, comme un captif ; de façon que, autant de joies qu'il veut avoir des créatures, par nécessité il doit avoir autant de gênes et de peines en son cœur attaché et possédé. Celui qui est désapproprié n'est pas inquiet de sollicitudes, ni en l'oraison ni en dehors, et ainsi, sans perdre de temps, il fait aisément un grand trésor spirituel ; mais l'autre ne fait que des tours et retours sur le piège où son cœur est pris, et dont, même avec effort, à peine peut-il se délivrer un court instant de ce piège de pensée et de joie de ce à quoi son cœur est attaché. Le spirituel, au premier mouvement qu'il se réjouit des choses, doit le réprimer, en se souvenant de ce qui a été dit ici, qu'il n'y a rien dont l'homme doive se réjouir, sinon de voir qu'il sert Dieu, et de procurer sa gloire et son honneur en toutes choses, les dressant seulement à cela et se détournant en elles de la vanité, sans y rechercher son goût ni sa consolation.

4. Il y a un autre profit très grand et principal à retirer sa joie des créatures, qui est de laisser le cœur libre pour Dieu, qui est le principe de la disposition pour toutes les faveurs que Dieu doit faire à l'âme, et sans cette disposition il ne les fait pas ; et elles sont telles, que même temporellement, pour une joie que l'on quitte pour son amour et pour la perfection de l'Évangile, il en rendra cent pour un dès cette vie, comme dans le même Évangile le promet Sa Majesté (Mt 19,29). Mais quand ces intérêts n'y seraient pas, le seul dégoût que Dieu reçoit de ces joies des créatures devrait les faire éteindre au spirituel en son âme, puisque nous voyons dans l'Évangile que, seulement parce que ce riche se réjouissait d'avoir des biens

pour beaucoup d'années, Dieu se mit tellement en colère qu'il lui dit qu'il ferait rendre compte à son âme en cette même nuit (Lc 12,20). D'où nous devons croire que toutes les fois que nous nous réjouissons vainement, Dieu nous prémédite et prépare quelque châtiment et amère disgrâce, selon ce que nous méritons, la peine qui résulte de cette joie étant souvent cent fois plus amère que le plaisir a été doux. Car encore que le dire de saint Jean en l'Apocalypse soit véritable, disant qu'*autant Babylone s'est glorifiée et plongée en délices, qu'autant on lui donnât de tourments et de peine* (18,7), ce n'est pas pour dire que la peine ne soit pas plus que la joie, car elle le sera – puisque de petits plaisirs sont punis d'éternels tourments – ; mais pour faire entendre que rien ne demeurera sans un châtiment particulier, attendu que celui qui *punira une parole inutile* (Mt 12,36), ne pardonnera pas une vaine joie.

## **CHAPITRE 21**

### **DANS LEQUEL ON MONTRE COMMENT C'EST VANITÉ DE METTRE LA JOIE DE LA VOLONTÉ DANS LES BIENS NATURELS ET COMMENT ON DOIT SE DRESSER À DIEU PAR EUX**

1. Par les biens naturels nous entendons ici la beauté, la grâce<sup>1</sup>, la complexion corporelle et tous les autres dons corporels, et aussi en l'âme, le bon entendement, le discernement, avec les autres choses qui appartiennent à la raison ; en tout cela l'homme ne doit pas se réjouir, si lui ou les siens en sont doués, sans rendre grâces à Dieu qui les donne pour être mieux connu et plus aimé par ces qualités. Et se réjouir de cela seulement, c'est vanité et tromperie, comme le remarque Salomon en disant : *La grâce est trompeuse et la beauté est vaine ; la femme qui craint Dieu sera louée* (Pr 31,30) ; où il nous enseigne que l'homme doit plutôt se défier de ces dons naturels, puisque par leur moyen il peut être aisément distrait de l'amour de Dieu et, étant attiré par eux, tomber en vanité et être trompé. C'est pourquoi il dit que *la grâce corporelle est trompeuse*, parce qu'elle séduit l'homme sur le chemin et l'attire à ce qui ne lui est pas convenable, par vaine joie et complaisance de soi-même ou de celui qui a cette grâce ; et que *la beauté est vaine*, parce qu'elle fait tomber l'homme en maintes manières, quand il

l'estime et s'éjouit en elle, vu qu'il doit seulement se réjouir si lui ou d'autres servent mieux Dieu en cela ; mais au contraire il doit craindre et se méfier que ces dons et grâces naturelles ne soient peut-être cause que Dieu soit offensé par elles, à cause de sa vaine présomption, ou de son affection excessive en jetant les yeux sur elles. C'est pourquoi celui qui aura de tels dons doit vivre avec tant de soin et de retenue qu'il ne donne sujet à personne par sa vaine ostentation d'éloigner un bref instant Dieu de son cœur ; car des grâces et dons de nature provoquent et occasionnent tant de mal, soit à celui qui les possède, soit à celui qui les regarde, qu'il s'en échappe bien peu qui n'y attachent leur cœur par quelque petit lacet ou lien. D'où vient que par cette crainte, nous avons vu que bien des personnes spirituelles douées de ces dons ont obtenu de Dieu par leurs prières qu'il les enlaidît, de peur d'être cause et occasion pour elles ou d'autres de quelque vaine affection ou joie.

2. Le spirituel doit donc purger et obscurcir sa volonté en cette vaine joie, considérant que la beauté et autres dons naturels sont terre, qu'ils viennent de la terre et s'en retourneront en terre ; que la grâce et la gentillesse<sup>1</sup> ne sont que fumée et un air de cette terre ; et que pour ne pas tomber en vanité, il doit les tenir pour telles et les estimer comme telles, et en cela dresser le cœur à Dieu en liesse et réjouissance de ce que Dieu est en Soi toutes ces grâces et beautés très éminemment dans un degré infini par-dessus toutes les créatures ; et comme dit David, qu'*elles vieilliront toutes et passeront comme les vêtements, mais que Lui seul demeure immuable pour toujours* (Ps 101,27). C'est pourquoi, s'il ne dresse pas sa joie à Dieu en toutes ces choses, il sera toujours trompeur et trompé ; car c'est de cela qu'il faut entendre ce que dit Salomon, parlant à la joie touchant les créatures, en disant : *À la joie j'ai dit : pourquoi te laisses-tu tromper en vain ?* (Eccl 2,2). Ce qui est quand on se laisse ravir le cœur par les créatures.

## **CHAPITRE 22**

### **DES DOMMAGES QUI S'ENSUIVENT POUR L'ÂME DE METTRE LA JOIE DE LA VOLONTÉ DANS LES BIENS NATURELS**

1. Encore qu'un bon nombre de ces dommages et de ces profits que je rapporte en ces genres de joies soient communs à toutes, néanmoins, parce qu'ils suivent directement la joie et sa désappropriation (bien que la joie appartienne à quelque genre que ce soit de ces six divisions dont je traite), pour ce sujet je dis en chacune de ces divisions quelques dommages et profits qui se trouvent aussi en l'autre, puisqu'ils sont inhérents à la joie qui est commune à toutes. Mais ma principale intention est de dire les dommages et profits particuliers qui s'ensuivent pour l'âme concernant chaque chose, pour la joie ou non joie qui y est ; je les nomme particuliers, parce qu'ils sont tellement causés premièrement et immédiatement par tel genre de joie, qu'ils ne sont causés par l'autre que secondairement et médiatement. Exemple : le dommage de la tiédeur d'esprit est causé directement par tout et par chaque genre de joie, et ainsi ce dommage est général à tous les six genres ; néanmoins celui de la sensualité est un dommage particulier qui seul suit directement la joie en ces biens naturels dont nous parlons.

2. Donc, les dommages spirituels et corporels qui s'ensuivent directement et effectivement pour l'âme quand elle met sa joie dans les biens naturels, sont réduits à six principaux. Le premier est une vaine gloire, présomption, orgueil et mépris du prochain, parce qu'on ne peut jeter les yeux de l'estime sur quelque chose sans les retirer des autres ; d'où s'ensuit au moins un mépris réel des autres choses, parce que, naturellement, en faisant cas d'une chose le cœur se retire des autres et se ramasse en celle qu'il prise, et de ce mépris réel il est aisé de tomber dans l'intentionnel et volontaire de quelques autres choses, en particulier ou en général, non seulement dans le cœur mais aussi en l'exprimant avec la langue, disant : telle ou une telle chose, telle ou telle personne n'est pas comme tel ou tel. Le deuxième dommage est qu'il meut le sens à complaisance et à délectation sensuelle et luxure. Le troisième est de faire tomber en flatterie et en vaine louange, où il y a de la tromperie et de la vanité, comme dénonce Isaïe, en disant : *mon peuple, celui qui te loue te trompe* (3,12) ; et la raison est que, encore que parfois ils disent la vérité, ceux qui louent des grâces et des beautés, toutefois c'est merveille s'ils ne laissent là quelque dommage enveloppé, ou en faisant tomber l'autre en vaine complaisance et joie, ou en portant là leurs affections et intentions imparfaites. Le quatrième dommage est général, car la raison et le sens de l'esprit s'émoussent fort, comme aussi en la joie des biens temporels, et même en certaine manière

bien davantage ; parce que, comme les biens naturels sont plus liés à l'homme que les temporels, leur joie en fait une plus efficace et plus prompte impression et vestige dans le sens et le transporte plus puissamment ; et ainsi la raison et le sens ne demeurent pas libres, mais obscurcis par cette affection de joie si jointe. Et de là procède le cinquième dommage qui est égarement d'esprit en les créatures. D'où naît et s'ensuit la tiédeur et lâcheté d'esprit qui est le sixième dommage, général aussi, qui d'ordinaire va si loin qu'on s'ennuie fort et s'attriste dans les choses de Dieu, jusqu'à venir à les abhorrer. On perd infailliblement en cette joie l'esprit pur, pour le moins au commencement, parce que si on sent quelque esprit, il sera fort sensible et fort grossier, peu spirituel et peu intérieur et recueilli, consistant plus en goût sensitif qu'en force d'esprit, car, l'esprit étant si bas et si lâche qu'il n'éteint point en soi l'habitude d'une telle joie (parce que, pour n'avoir l'esprit pur, il suffit d'avoir cette habitude imparfaite, encore que quand l'occasion s'offre, on ne consente aux actes de la joie), il vit plus, d'une certaine manière, en la faiblesse du sens qu'en la force de l'esprit ; sinon, il le verra en la perfection et la force qu'il aura aux occasions. Encore que je ne nie pas qu'on puisse avoir maintes vertus avec beaucoup d'imperfections, mais avec ces joies qui ne sont pas éteintes, il ne peut y avoir de pur et savoureux esprit intérieur, parce que règne la *chair, qui milite contre l'esprit* (Ga 5,17), et encore que l'esprit ne ressente pas le dommage, au moins il lui arrive une secrète distraction.

3. Mais revenant à parler de ce deuxième dommage, qui en contient en soi d'innombrables, quoiqu'on ne le sache exprimer avec la plume ni signifier avec la langue, il n'est ni obscur ni caché jusqu'où arrive et combien grand est ce malheur qui naît de la joie qu'on place en la grâce et beauté naturelle, vu que chaque jour pour cette raison on voit arriver tant de meurtres d'hommes, tant d'honneurs perdus, tant d'outrages, tant de biens dissipés, tant d'envies et de conflits, tant d'adultères, de viols et de fornications commis, et tant de saints abattus sur le sol qu'on les compare à *la troisième partie des étoiles du ciel, précipitées en terre par la queue de ce serpent* (Ap 12,4) ; *l'or fin dans la fange, privé de son premier lustre ; les braves et les nobles de Sion qui se revêtaient d'or fin, estimés comme des pots de terre cassés et mis en pièces* (Lm 4,1-2).

4. Jusqu'où ne parvient le poison de ce dommage ? Et qui ne boit peu ou prou dans ce calice doré de la femme de Babylone de l'Apocalypse (17,4) ? Étant montée sur une grande bête qui avait sept têtes et dix

couronnes, elle donne à entendre qu'à peine y a-t-il ni haut, ni bas, ni saint, ni pécheur à qui elle ne fasse boire de son vin, assujettissant leur cœur en quelque chose, car, comme il est dit là, *furent enivrés tous les rois de la terre du vin de sa prostitution* (17,2) ; elle range sous sa tyrannie toutes les conditions, jusqu'au souverain et illustre état du sanctuaire et du divin sacerdoce, posant son calice abominable, comme dit Daniel, *au lieu saint* (9,27), à peine en laissant aucun, pour fort qu'il soit, qu'elle n'abreuve peu ou prou du vin de ce calice qui est cette vaine joie ; c'est pourquoi il dit que *tous les rois de la terre furent enivrés de ce vin*, car il s'en trouvera fort peu, même des plus saints, qui n'aient été quelque peu charmés et séduits du breuvage de la joie et du goût de la beauté et des grâces naturelles.

5. Où il faut noter ce mot *enivrés*, parce que si on boit si peu que ce soit du vin de cette joie, à l'instant le cœur est épris, il charme et fait ce dommage d'obscurcir la raison, comme à ceux qui sont pris de vin ; de telle sorte que, si on ne prend aussitôt quelque contrepoison qui le fasse rejeter promptement, la vie de l'âme sera en danger, parce que la faiblesse spirituelle s'augmentant, elle la jettera en si grand mal, qu'ayant, comme Samson, les yeux crevés et les cheveux de sa première force coupés, elle se verra réduite, prisonnière parmi ses ennemis, à tourner la meule du moulin, et peut-être après à mourir de la seconde mort, comme lui avec eux, pour avoir avalé ce breuvage de joie ; qui lui cause spirituellement ces dommages comme il les causa corporellement à Samson et les cause encore aujourd'hui à beaucoup ; en suite de quoi ses ennemis lui reprocheront à sa grande confusion : *Est-ce toi qui rompais les doubles pièges, qui rompais les mâchoires aux lions, qui tuais mille Philistins, qui arrachais les portes des villes et te délivrais de tous tes ennemis ?* (Jg 16,19).

6. Concluons donc, en mettant l'antidote nécessaire contre ce poison, ce sera que, aussitôt que le cœur se sentira saisi de cette vaine joie des biens naturels, il se souvienne qu'en vain on se réjouit d'autre chose que de servir Dieu, et combien cela est dangereux et pernicieux ; considérant le dommage que reçurent les anges de se réjouir et complaire en leur beauté et biens naturels, puisque cela les précipita dans les abîmes des enfers, et combien semblablement cette même vanité cause de maux aux hommes tous les jours ; c'est pourquoi ils devraient user à temps du remède que le poète conseille à ceux qui commencent à s'affectionner à cela : « Hâte-toi dès le début de prendre le remède, parce que, quand les maux ont eu le temps de s'enraciner au cœur, le remède et la médecine viennent tard<sup>1</sup> ». *Ne regarde*

*pas le vin – dit le Sage – quand sa couleur est vermeille et resplendit dans le verre ; il passe délicatement, mais à la fin il mordra comme un serpent et répandra son venin comme un aspic (Pr 23,31-32).*

## **CHAPITRE 23**

### **DES PROFITS QUE TIRE L'ÂME DE NE PAS METTRE SA JOIE DANS LES BIENS NATURELS**

1. Nombreux sont les profits que l'âme trouve à retirer son cœur de semblable joie, parce que, outre qu'elle se dispose à l'amour de Dieu et aux autres vertus, elle donne lieu directement à l'humilité pour soi-même et à la charité générale envers le prochain. En effet, ne s'affectionnant à aucun à cause de ces biens naturels apparents qui sont trompeurs, l'âme demeure libre et claire pour les aimer tous raisonnablement et spirituellement, comme Dieu veut qu'ils soient aimés ; en quoi l'on connaît que pas un ne mérite d'être aimé, sinon pour la vertu qui est en lui. Et quand on aime de cette façon, c'est selon Dieu et avec grande liberté ; et s'il y a de l'attachement, c'est avec un plus grand attachement à Dieu, car alors, plus cet amour croît, plus celui de Dieu augmente, et plus croît celui de Dieu, plus aussi celui du prochain ; parce que, de l'amour qui est en Dieu, c'est une seule même raison et une seule même cause.

2. S'ensuit un autre excellent profit à nier ce genre de joie, c'est qu'il accomplit et observe le conseil de notre Sauveur qui dit par saint Matthieu que *celui qui voudra le suivre se renonce soi-même (16,24)* ; ce que l'âme ne pourrait jamais faire si elle mettait la joie dans les biens naturels, parce que celui qui fait quelque cas de soi-même, ne se renonce ni ne suit le Christ.

3. Il y a un autre grand profit à nier cette sorte de joie, qui est que cela cause une grande tranquillité en l'âme et évacue les distractions, et fait un recueillement dans les sens, particulièrement dans les yeux ; parce que ne voulant pas se réjouir en cela, elle ne veut regarder ni laisser les autres sens à ces choses, de peur d'en être attirée ou enlacée, ni perdre du temps ou des pensées en elles, étant semblable en prudence au serpent qui *bouche ses oreilles de peur d'ouïr les charmes de celui qui l'enchanter et afin qu'ils ne lui fassent aucune impression (Ps 57,5)*. Parce qu'en gardant les portes de

l'âme qui sont les sens, on conserve grandement et on augmente sa tranquillité et sa pureté.

4. Il y a un autre profit non moindre en ceux qui ont déjà profité en la mortification de ce genre de joie, qui est que les objets et les notions sales ne leur font pas l'impression ni causent l'impureté qu'elles font à ceux qui se plaisent encore en quelque chose de cela ; et pour cela, de la mortification et négation de cette joie, il vient au spirituel une pureté d'âme et de corps, c'est-à-dire d'esprit et de sens, et il a une convenance angélique avec Dieu, faisant de son âme et de son corps un digne temple de l'Esprit Saint ; ce qui ne peut être ainsi, si son cœur se réjouit dans les biens et grâces naturelles ; et pour cela il n'est pas nécessaire qu'il y ait un consentement, ni souvenir de chose sale, car cette joie suffit pour l'impureté de l'âme et du sens, avec la connaissance d'une telle chose, puisque le Sage dit que *l'Esprit Saint se retirera des pensées qui sont sans entendement*, c'est-à-dire qui ne sont point ordonnées à Dieu par la raison supérieure Sg 1,5).

5. S'ensuit un autre profit général qui est, qu'outre qu'il se délivre des maux et dommages susdits, il s'exempte aussi d'une infinité de vanités et de maints autres maux tant spirituels que temporels ; et principalement de tomber dans le peu d'estime qu'on fait de tous ceux que l'on voit se vanter ou se réjouir desdites qualités naturelles en eux ou dans les autres. Et ainsi on les tient et estime pour sages et avisés, comme le sont véritablement tous ceux qui ne font pas cas de ces choses, mais seulement de ce qui est agréable à Dieu.

6. De ces profits procède le dernier, qui est un généreux bien de l'âme, si nécessaire pour servir Dieu, comme est la liberté d'esprit, avec laquelle on surmonte aisément les tentations, on souffre bien les épreuves et les vertus croissent avec prospérité.

## **CHAPITRE 24**

**QUI TRAITE DU TROISIÈME GENRE DE BIENS OÙ LA  
VOLONTÉ PEUT METTRE L'AFFECTION DE LA JOIE,  
QUI SONT LES SENSIBLES. – ON DIT QUELS ILS SONT  
ET DE COMBIEN DE GENRES ET COMME IL FAUT**

## DRESSER LA VOLONTÉ À DIEU EN SE PURIFIANT DE CETTE JOIE

1. Il faut maintenant traiter de la joie touchant les biens sensibles, qui est le troisième genre de biens où nous disons que la volonté peut se réjouir. Et il faut noter que par biens sensibles nous entendons ici tout ce qui en cette vie peut tomber dans le sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et de la fabrique intérieure du discours imaginaire, tout ce qui appartient aux sens corporels intérieurs et extérieurs.

2. Et pour obscurcir la volonté et la purifier de la joie en ces objets sensibles, en l'acheminant à Dieu par eux, il est nécessaire de présupposer une vérité qui est, comme nous avons souvent dit, que le sens de la partie inférieure de l'homme, qui est celui dont nous traitons, n'est ni ne peut être capable de connaître ni comprendre Dieu comme il est ; de manière que ni l'œil ne saurait le voir, ni chose qui Lui ressemble, ni l'oreille ouïr sa voix, ni son qui lui soit pareil, ni l'odorat ne peut sentir une si suave odeur, ni le goût avoir une saveur si grande et si relevée, ni le toucher ne peut sentir une touche si délicate et si délectable, ni chose semblable ; ni sa forme, ni figure aucune qui le puisse représenter ne peuvent tomber dans la pensée et l'imagination, comme dit Isaïe : que ni *l'œil ne l'a point vu, ni l'oreille ne l'a entendu, ni n'est tombé dans le cœur de l'homme* (Is 64,4 ; 1Co 2,9).

3. Il faut noter ici que les sens peuvent recevoir du goût et du plaisir, ou de la part de l'esprit moyennant quelque communication qu'il reçoit intérieurement de Dieu, ou de la part des choses extérieures communiquées aux sens. Et suivant ce qui a été dit, il ne peut se faire ni par la voie de l'esprit ni par celle du sens que la partie sensible connaisse Dieu, parce que son habileté ne pouvant atteindre jusque-là, elle reçoit ce qui est spirituel et sensitif sensiblement, et pas plus. D'où vient que d'arrêter la volonté à se réjouir du goût causé par quelque'une de ces préhensions, ce serait au moins vanité, et empêcher la force de la volonté de s'employer en Dieu en mettant sa joie seulement en Lui ; ce qu'elle ne peut faire entièrement qu'en se purifiant et obscurcissant de la joie qui regarde ces choses, comme des autres genres de joie.

4. J'ai fait remarquer que ce serait vanité si la joie s'arrêtait en quelque'une des choses susdites, car quand elle ne s'y arrête point, mais dès que la volonté sent du goût en ce qu'elle entend, voit et touche, elle s'élève à se réjouir en Dieu et que cela lui est un motif et une force pour le faire,

cela est fort bon ; et alors non seulement il ne faut pas éviter de telles motions quand elles causent cette dévotion et oraison, mais plutôt on peut s'en servir – et même on le doit – pour un si saint exercice ; parce qu'il y a des âmes qui sont fort portées à Dieu par les objets sensibles. Toutefois, il faut y être grandement retenu, en regardant les effets qu'on en tire ; parce que souvent de nombreux spirituels usent de ces récréations des sens, sous prétexte d'oraison et de s'adonner à Dieu, et c'est de telle manière qu'on peut mieux nommer cela récréation qu'oraison, car on se donne plus de satisfaction à soi-même qu'à Dieu, et encore que leur intention soit pour Dieu, néanmoins l'effet qu'ils en tirent montre que c'est pour la récréation sensitive, d'où ils tirent plus de faiblesse d'imperfection que de nouvelle vigueur et de remise de volonté à Dieu.

5. C'est pourquoi je veux donner ici une instruction pour reconnaître quand les saveurs des sens profitent et quand elles ne profitent pas ; c'est que, toutes les fois qu'ils entendront des musiques ou autres choses, qu'ils verront des choses agréables, qu'ils sentiront de bonnes odeurs, ou goûteront des saveurs ou toucheront des choses délicates, si au premier mouvement ils portent aussitôt la notion et l'affection de la volonté en Dieu, cette notion leur étant plus savoureuse que le motif sensible qui la cause, et s'ils ne goûtent ce motif que pour un tel effet, c'est signe qu'ils en tirent du profit et que le sensible aide au spirituel ; et on en peut user ainsi parce qu'alors les choses sensibles servent à la fin pour laquelle Dieu les a créées et données, qui est pour se faire mieux aimer et connaître par elles. Et ici il faut savoir que celui à qui ces biens sensibles font le pur effet spirituel que je dis, n'entre pas pour cela en appétits de ces biens et ne s'en soucie guère (encore que quand ils s'offrent, ils lui donnent beaucoup de plaisir), à cause du goût de Dieu qu'ils lui causent, je l'ai dit ; et ainsi il ne se met point en peine de les rechercher, et s'ils se présentent (comme je le dis) il tire aussitôt sa volonté d'eux et les laisse et se met en Dieu.

6. La raison pour laquelle il se soucie peu de ces motifs, encore qu'ils lui ouvrent le chemin vers Dieu, c'est parce que – comme l'esprit a cette promptitude de s'élever à Dieu avec toutes choses et par toutes choses, il est si attiré, si accueillant et satisfait de l'esprit de Dieu, que – il ne manque de rien et ne souhaite rien, et, si pour cela il désire quelque chose, cet objet passe aussitôt, il l'oublie et n'en tient pas compte. Mais celui qui ne sentira pas cette liberté d'esprit en les choses susdites et goûts sensibles, mais que sa volonté s'y arrête et s'en repaît, c'est qu'ils lui sont dommageables et il

ne doit point en user, car encore qu'il veuille s'en aider avec la raison pour aller à Dieu, néanmoins, vu que l'appétit les goûte selon le sensible et que l'effet est toujours conforme au goût, il est certain que cela sert plus d'empêchement que de secours et plus de dommage que de profit. Et quand il verra que l'appétit de ces récréations règne en lui, il doit le mortifier, parce que plus il est fort, plus il a d'imperfection et de faiblesse.

7. Donc, le spirituel, en quelque goût qu'il reçoive de la part des sens, soit par hasard, soit autrement, ne doit se servir de lui que pour Dieu, élevant à Lui la joie de l'âme, afin qu'elle soit utile et profitable et parfaite, remarquant que toute joie qui n'est pas de cette sorte, en négation et anéantissement de toute autre joie, encore qu'elle soit de chose en apparence fort relevée, est néanmoins vaine et inutile, et un empêchement pour l'union de la volonté en Dieu.

## ***CHAPITRE 25***

### **QUI TRAITE DES DOMMAGES QUE L'ÂME REÇOIT À VOULOIR METTRE LA JOIE DE LA VOLONTÉ DANS LES BIENS SENSIBLES**

1. Quant au premier, si l'âme n'obscurcit et n'éteint pas la joie qui peut lui naître des choses sensibles, en la dressant à Dieu, tous les dommages généraux que nous avons dits, qui procèdent de tout autre genre de joie, s'ensuivront de celle qui est des choses sensibles, comme sont : obscurité en la raison, tiédeur, aversion spirituelle, etc. Mais en particulier, cette joie peut directement la faire tomber en maints dommages, tant spirituels que corporels ou sensibles.

2. Premièrement, de la joie des choses visibles, en n'y renonçant pas pour aller à Dieu, on peut tomber directement en vanité d'esprit et distraction d'entendement, en convoitise désordonnée, dévergondage, dérèglement intérieur et extérieur, impureté de pensées et envie.

3. De la joie d'entendre des choses inutiles provient directement la distraction de l'imagination, bavardage, envie, jugements incertains, divagation de pensées ; et de ceux-ci, d'autres dommages nombreux et pernicious.

4. De se plaire aux suaves odeurs vient l'horreur des pauvres (qui est contre la doctrine du Christ), l'aversion de la domesticité, peu de soumission de cœur aux choses humbles, une insensibilité spirituelle, au moins selon la proportion de son appétit.

5. De la joie en la *saveur* des nourritures vient directement gourmandise et ivrognerie, colère, discorde, manquement de charité envers le prochain et les pauvres, comme ce mauvais riche qui était traité chaque jour splendidement fit envers Lazare (Lc 16,19). De là vient le dérèglement corporel, les maladies ; viennent les mauvaises impulsions, car les aiguillons de la luxure croissent ; cela engendre directement une grande saleté dans l'esprit, et l'appétit des choses spirituelles est tellement corrompu qu'il ne peut les savourer, ni même s'y arrêter, ni en discourir. Cette joie engendre aussi une distraction des autres sens et du cœur, et un mécontentement à l'égard de maintes choses.

6. De la joie concernant le toucher des choses douces naissent bien d'autres plus grands dommages et plus pernicioeux, et qui en moins de temps substituent le sens à l'esprit et éteignent sa force et sa vigueur. De là vient l'abominable vice de la volupté ou de ses aiguillons, selon la proportion de la joie de ce genre ; elle nourrit la luxure, rend l'âme efféminée et timorée, le sens flatteur, séducteur, disposé à pécher et faire du tort ; elle répand dans le cœur une vaine allégresse et joie, elle délie la langue, met les yeux en liberté, charme et émousse les autres sens suivant le degré de cet appétit ; elle empêche le jugement, l'entretenant dans une folie et ignorance spirituelle, et moralement engendre lâcheté et inconstance ; et, comme l'âme se trouve avec des ténèbres et lâcheté de cœur, elle fait trembler même où il n'y a rien à craindre. Cette joie nourrit parfois un esprit de confusion et une insensibilité du côté de la conscience et de l'esprit, aussi elle affaiblit fort la raison et la réduit à tel point qu'elle ne peut prendre ni donner un bon conseil, et devient incapable des biens spirituels et moraux, et inutile comme un pot cassé.

7. Tous ces dommages viennent de ce genre de joie, chez les uns intensément, selon l'intensité de cette joie et aussi selon la facilité ou faiblesse ou inconstance du sujet où elle tombe ; parce qu'il y a des naturels qui, d'une petite occasion recevront plus de dommage que d'autres d'une plus grande.

8. Enfin, cette joie du toucher peut causer tous les maux et dommages (comme nous avons dit) relatifs aux biens naturels, que je ne veux pas

répéter ici, omettant encore beaucoup d'autres dommages qu'elle fait, comme sont : manquement en les exercices spirituels et pénitence corporelle, et tiédeur et indévotion touchant l'usage des sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie.

## **CHAPITRE 26**

### **DES PROFITS QUE REÇOIT L'ÂME EN LA NÉGATION DE LA JOIE DANS LES CHOSES SENSIBLES, PROFITS SPIRITUELS ET TEMPORELS**

1. Admirables sont les profits que l'âme tire de la négation de cette joie : les uns sont spirituels et les autres temporels.

2. Le premier est que l'âme, retirant sa joie des choses sensibles, se restaure par rapport à la licence où elle est tombée par un trop grand exercice des sens, en se recueillant en Dieu, et l'esprit se conserve et les vertus qu'elle a acquises s'augmentent et elle progresse en profits.

3. Le deuxième profit spirituel qu'elle tire de ne pas vouloir se réjouir de ce qui est sensible, est excellent, il convient de le savoir : que nous pouvons dire avec vérité que de sensuel l'homme devient spirituel, et d'animal raisonnable, et même qu'étant homme, il chemine en partie comme un ange, et que de temporel et humain, il se rend divin et céleste ; car de même que l'homme qui cherche le goût des choses sensibles et y met sa joie ne mérite d'autre nom que ceux que nous avons dits, à savoir : sensuel, animal, temporel, etc., ainsi, quand il ôte sa joie de ces choses sensibles, il mérite tous les autres, à savoir : spirituel, céleste, etc.

4. Ce qui est évident, parce que, comme l'exercice des sens et la force de la sensibilité contredisent – comme dit l'Apôtre – la force et l'exercice de l'esprit, de là vient que ces forces, les unes venant à diminuer et à défaillir, les autres doivent croître et s'augmenter, n'ayant plus les contraires qui les empêchaient de croître, et ainsi l'esprit se perfectionnant, qui est la portion supérieure de l'âme qui regarde et communique avec Dieu, il mérite tous lesdits attributs, puisqu'il se perfectionne en biens et dons de Dieu, spirituels et célestes. L'un et l'autre se prouvent par saint Paul qui nomme le sensuel (qui est celui dont l'exercice de sa volonté s'applique seulement dans le sensible) *animal, qui ne perçoit pas les choses*

de Dieu, et l'autre qui élève à Dieu sa volonté, il l'appelle *spirituel* et dit qu'il *pénètre et juge toutes choses, jusqu'aux profondeurs de Dieu* (1Co 2,14). Ainsi, l'âme fait ici un admirable profit, acquérant une grande disposition pour recevoir des biens de Dieu et des dons spirituels.

5. Mais le troisième profit est qu'il augmente excessivement les goûts et la joie de la volonté temporellement, car comme dit le Sauveur, *dès cette vie on lui rend cent pour un* (Mt 19,29) ; de manière que si tu refuses une joie, le Seigneur t'en donnera cent en cette vie, spirituellement et temporellement, comme aussi pour un plaisir que tu recevras de ces choses sensibles, tu auras cent chagrins et amertumes ; parce que de la part de l'œil déjà purifié dans les joies de la vue, l'âme reçoit une joie spirituelle, en se dressant à Dieu en tout ce qu'elle voit, que ce soit divin ou profane ; de la part de l'ouïe purifiée en la joie d'entendre, l'âme reçoit cent fois autant de joie fort spirituelle et dressée à Dieu, en tout ce qu'elle entend, que ce qu'elle entend soit divin ou profane ; et ainsi en les autres sens déjà purifiés. Parce que, comme en l'état d'innocence, tout ce que nos premiers parents voyaient, parlaient, mangeaient, etc., dans le paradis, leur servait pour un plus grand goût de contemplation, puisqu'ils avaient la partie sensible bien sujette et ordonnée à la raison, de même celui qui a le sens purifié et sujet à l'esprit, de toutes les choses sensibles, dès le premier mouvement, il tire la délectation d'une savoureuse attention à Dieu et contemplation de Dieu.

6. D'où vient que celui qui est net, tout le haut et tout le bas lui causent plus de bien et lui servent pour une plus grande netteté, comme l'impur, de l'un et de l'autre, par son impureté, apporte du mal ; mais celui qui ne surmonte pas la joie de l'appétit, ne jouira pas de la sérénité de joie ordinaire en Dieu par le moyen de ses créatures et de ses œuvres. Celui qui ne vit plus selon le sens, toutes les opérations de ses sens et puissances sont dressées à la contemplation divine, parce que, étant vrai en bonne philosophie que l'opération de chaque chose est conforme à son être ou à la vie dont elle vit, si l'âme vit une vie spirituelle (la vie animale étant mortifiée), il est évident que sans contradiction intérieure, elle doit aller à Dieu avec tout, vu que déjà toutes ses actions et mouvements sont spirituels, procédant d'une vie spirituelle ; d'où il suit que cette personne, ayant le cœur limpide, trouve en toutes choses une connaissance de Dieu joyeuse, savoureuse, chaste, pure, spirituelle, gaie et amoureuse.

7. De ce qui a été dit, j'infère la doctrine suivante : jusqu'à ce que l'homme ait tellement habitué le sens en la purification de la joie sensible

que, dès le premier mouvement, il tire le profit que j'ai dit que les choses l'envoient aussitôt à Dieu, il lui est nécessaire de nier la joie et le goût qui s'y trouvent, pour tirer l'âme de la vie sensitive, craignant que, puisqu'il n'est pas spirituel, il ne tire peut-être de l'usage de ces choses plus de suc et plus de force pour le sens que pour l'esprit, la force sensible prédominant en son opération, qui accroît la sensualité, l'entretient et l'engendre ; parce que comme dit notre Sauveur, *ce qui naît de la chair, est chair ; et ce qui naît de l'esprit est esprit* (Jn 3,6).

Prenez bien garde à ceci, car c'est la vérité. Et que celui qui n'a pas encore mortifié le goût dans les choses sensibles, n'entreprenne pas de se servir beaucoup de la force et opération du sens en ce qui les concerne, croyant qu'elles aideront son esprit, parce que les forces de l'âme croîtront davantage sans ce sensible, c'est-à-dire, éteignant plutôt la joie et l'appétit de ces choses que voulant en user à leur égard.

8. Les biens de la gloire réservés en l'autre vie à celui qui se prive de cette joie, il n'est pas nécessaire de le dire car outre que les dons corporels de la gloire – comme sont l'agilité et la clarté<sup>1</sup> – seront bien plus excellents qu'en ceux qui en ont usé, l'augmentation aussi de la gloire essentielle de l'âme qui répond à l'amour de Dieu pour qui a nié ces choses sensibles, pour chaque joie momentanée et caduque qu'il aura refusée (comme dit saint Paul) *un immense poids de gloire opérera en lui éternellement* (2Co 4,17). Je ne déduirai point les autres profits moraux, temporels et aussi spirituels, qui suivent cette nuit de la joie, puisque ce sont tous ceux qui ont été dits en les autres joies, et en un degré plus éminent car ces joies qu'on rejette sont plus jointes au naturel, et pour cela on acquiert une plus intime pureté en leur négation.

## **CHAPITRE 27**

### **DANS LEQUEL ON COMMENCE À TRAITER DU QUATRIÈME GENRE DE BIENS, QUI SONT LES BIENS MORAUX. – ON DIT QUELS ILS SONT ET EN QUELLE MANIÈRE LA JOIE DE LA VOLONTÉ EN EUX EST LICITE**

1. Le quatrième genre de biens dans lesquels la volonté peut se réjouir est les biens moraux ; et par biens moraux, nous entendons ici les vertus et leurs habitudes en tant que morales, et l'exercice de quelque vertu que ce soit, et l'exercice des œuvres de miséricorde, l'observation de la loi de Dieu, et les vertus politiques et tout exercice de bon naturel et inclination.

2. Or ces biens moraux, quand on les possède et exerce, ils méritent peut-être mieux la joie de la volonté qu'aucun des trois autres genres susdits. Parce que, pour l'une de ces deux causes ou pour les deux ensemble, l'homme peut se réjouir des choses qui lui appartiennent, à savoir, ou pour ce qu'elles sont en elles, ou pour le bien qu'elles comportent et apportent comme moyen ou instrument. Et ainsi, nous trouverons que la possession des trois genres de biens dont nous avons déjà parlé ne mérite aucune joie de la volonté, car, comme il a été dit, d'eux-mêmes, ils ne font aucun bien à l'homme et n'en ont point en soi, vu qu'ils sont si caducs et si périssables ; mais au contraire, comme pareillement nous avons dit, ils lui causent et apportent de la peine, de la douleur et de l'affliction d'esprit, car, bien qu'ils méritent quelque joie pour la seconde cause, qui est quand l'homme s'en sert pour aller à Dieu, cela est si incertain que, comme nous voyons d'ordinaire, l'homme s'en fait plus de tort que de profits. Mais les biens moraux, déjà pour la première cause qui est ce qu'ils sont en soi et ce qu'ils valent, méritent quelque joie de leur possesseur, parce qu'ils apportent la paix, la tranquillité, l'usage droit et ordonné de la raison, et des opérations mûrement réfléchies ; et l'homme ne peut humainement rien posséder de meilleur en cette vie.

3. Ainsi, parlant humainement, parce que les vertus méritent par elles-mêmes d'être aimées et estimées, l'homme peut bien se réjouir de les avoir et de les pratiquer pour ce qu'elles sont en soi et pour ce qu'elles apportent de bien à l'homme humainement et temporellement ; car de cette manière et pour cela, les philosophes, les sages et anciens princes les ont estimées, les ont louées et ont tâché de les avoir et de les pratiquer ; et, bien que gentils<sup>1</sup> et ne regardant les choses que temporellement, pour les biens temporels, corporels et naturels qu'ils savaient leur devoir advenir de là, ils n'obtenaient pas seulement par là les biens et l'estime temporelle qu'ils souhaitaient, mais en outre, Dieu – qui aime tout ce qui est bon même chez le barbare et le gentil et qui *n'empêche aucun bien* de se faire, comme dit le Sage (Sg 7,22) – leur augmentait la vie, l'honneur, le pouvoir et la paix, comme il fit aux Romains parce qu'ils vivaient sous de bonnes lois ; et il

leur assujettit presque tout le monde, payant temporellement les bonnes mœurs de ceux qui n'ayant pas la foi, étaient incapables de la récompense éternelle<sup>2</sup>. Car Dieu aime tant ces biens moraux que seulement parce que Salomon lui demanda la sagesse pour enseigner son peuple et pouvoir le gouverner justement, en l'instruisant dans les bonnes mœurs, le même Dieu lui en fut fort bon gré et lui dit que puisqu'il avait demandé la sagesse pour cette fin, *Il la lui donnerait et de plus, ce qu'il ne lui avait point demandé, à savoir les richesses et l'honneur, de manière qu'aucun roi dans le passé et pour l'avenir ne fut semblable à lui* (3R 3,11-13).

4. Mais encore que le chrétien doive se réjouir des biens moraux en cette première manière, et des bonnes œuvres qu'il fait temporellement, en tant qu'elles lui causent les biens temporels que nous avons dits, néanmoins sa joie ne doit pas s'y arrêter en cette première manière (comme nous avons dit des gentils dont les yeux de l'âme ne pénétraient pas plus avant que cette vie mortelle), mais que – puisque la lumière de la foi lui fait espérer la vie éternelle, sans laquelle tout ce qui est de ce monde et de l'autre, ne lui servira de rien – il doit seulement et principalement se réjouir de la possession et de l'exercice de ces biens moraux en la seconde manière, qui est que, faisant les œuvres pour l'amour de Dieu, elles lui acquièrent la vie éternelle. Ainsi il ne doit regarder ni se réjouir qu'à servir et honorer Dieu avec ses bonnes œuvres et vertus, car sans ce regard, les vertus ne valent rien devant Dieu ; comme il se voit en les dix vierges de l'Évangile, qui avaient toutes gardé la virginité et fait de bonnes œuvres, mais parce que les cinq ne s'étaient pas réjouies en la seconde manière – c'est-à-dire en dressant en elles leur joie à Dieu –, mais au contraire en avaient usé vainement en la première manière, se réjouissant de leur possession, elles furent rejetées du ciel sans aucune reconnaissance ni récompense de l'Époux (Mt 25,1-12). Et aussi de nombreux anciens ont eu bien des vertus et ont fait de bonnes œuvres, et nombre de chrétiens les ont et font encore de grandes choses, qui ne leur serviront de rien pour la vie éternelle, parce qu'ils n'ont pas recherché en elles la gloire et l'honneur qui se doivent seulement à Dieu. Le chrétien doit donc se réjouir, non de faire de bonnes œuvres et suivre les louables coutumes, mais s'il les fait pour l'amour de Dieu seul, sans aucun autre égard, car, autant quand elles sont faites pour servir Dieu seulement elles méritent une plus grande récompense de gloire, d'autant plus aussi aura-t-on de confusion devant Dieu, que plus on aura été mû par d'autres considérations.

5. Donc, pour dresser la joie à Dieu dans les biens moraux, le chrétien doit remarquer que la valeur de ses bonnes œuvres, jeûnes, aumônes, pénitences, prières, etc., ne consiste pas tant en la quantité et en la qualité qu'en l'amour de Dieu avec lequel il les fait ; et qu'elles sont alors d'autant mieux appréciées qu'elles sont faites avec un plus pur et plus entier amour de Dieu et qu'il recherche en elles moins d'intérêt, de joie, de goût, de consolation et de louange, en cette vie et en l'autre ; c'est pourquoi il ne doit arrêter son cœur dans le goût, dans la consolation, dans la saveur et autres intérêts dont les bons exercices et bonnes œuvres sont habituellement accompagnées, mais recueillir la joie en Dieu, désirant le servir par elles, et se purifiant et demeurant en obscurité en cette joie, vouloir que Dieu soit le seul qui se délecte et les savoure en secret, sans aucun autre égard ou intérêt que l'honneur et la gloire de Dieu ; et ainsi il ramassera en Dieu toute la force de la volonté concernant les biens moraux.

## **CHAPITRE 28**

### **DE SEPT DOMMAGES OÙ L'ON PEUT TOMBER EN METTANT LA JOIE DE LA VOLONTÉ DANS LES BIENS MORAUX**

1. Les dommages principaux où l'homme peut tomber par la vaine joie de ses bonnes œuvres et habitudes, je trouve qu'ils sont sept et très pernicioeux, car ils sont spirituels.

2. Le premier dommage est vanité, orgueil, vaine gloire et présomption, parce qu'on ne saurait se réjouir de ses œuvres sans les estimer ; et de là naît la jactance et le reste, comme il est dit du pharisien en l'Évangile, qui priait et se flattait auprès de Dieu, en se vantant qu'il jeûnait et faisait d'autres bonnes œuvres (Lc 18,12).

3. Le second dommage est communément enchaîné avec celui-ci, il est de juger les autres mauvais et imparfaits comparativement, pensant qu'ils ne font pas si bien que lui, les méprisant en son cœur et parfois en paroles. Et ce dommage le pharisien le subissait aussi, car en ses prières il disait : *Je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme les autres hommes, voleurs, injustes, adultères* (Lc 18,11). De manière qu'en un seul acte, il tombait en ces deux dommages, s'estimant et méprisant les autres, comme beaucoup

font aujourd'hui qui disent : « je ne ressemble pas à un tel, je ne fais pas ceci ni cela comme celui-ci ou cet autre ». Et même bon nombre d'entre eux sont pires que le pharisien ; car bien qu'il soit vrai qu'il ne méprisât pas seulement les autres, mais aussi qu'il montrât du doigt la personne en particulier en disant : *Je ne suis pas comme ce publicain* ; mais eux, non contents de l'un et de l'autre, ils se fâchent et sont jaloux quand on en loue d'autres ou qu'ils font mieux ou peuvent plus qu'eux.

4. Le troisième dommage est que, comme ils regardent leur goût dans les œuvres, ils ne font d'ordinaire que celles dont ils espèrent du plaisir et de la louange ; et ainsi, comme dit le Christ, tout ce qu'ils font, *ut videantur ab hominibus* <sup>1</sup> (Mt 23,5), et ils ne travaillent pas seulement par amour de Dieu.

5. Le quatrième dommage s'ensuit de celui-là, c'est qu'ils ne trouveront point de récompense en Dieu l'ayant recherchée en cette vie dans la joie ou la consolation, dans les bénéfices de l'honneur ou de telles autres manières dans leurs œuvres ; en quoi le Sauveur dit qu'*ils ont reçu leur paiement* (Mt 6,2) ; et ainsi ils resteront seulement avec le travail de l'œuvre et avec confusion sans récompense. Il y a une si grande misère dans les enfants des hommes touchant ce dommage, que j'estime que la plupart des œuvres publiques qu'ils font, ou sont vicieuses, ou ne leur profiteront point, ou sont imparfaites devant Dieu, faute de se détacher de ces intérêts et égards humains. En effet peut-on en juger autrement de certaines œuvres et fondations que quelques-uns font et instituent, quand ils ne veulent les faire qu'accompagnées d'honneur et égards humains de la vanité de la vie, ou perpétuant en elles leur nom, leur lignage ou leur pouvoir, jusqu'à mettre leurs devises et leurs armes dans les églises – comme s'ils voulaient se poser là au lieu de statues –, où tous fassent la genuflexion, et dans ces œuvres on peut dire de quelques-uns qu'ils s'adorent plus que Dieu. Mais laissant ceux-là qui sont les pires, combien y en a-t-il qui de maintes façons tombent dans ce dommage de leurs œuvres ? Les uns veulent qu'on les loue, les autres qu'on les en remercie, d'autres les racontent et prennent plaisir que tel ou tel les sache et même tout le monde, et parfois ils veulent que l'aumône, ou ce qu'ils font passe par des tiers pour que cela se sache davantage ; les autres veulent l'un et l'autre. Ce qui est *sonner la trompette*, ce que, dit le Sauveur dans l'Évangile, font les hommes vains, qui pour cela ne recevront de Dieu aucune récompense de leurs œuvres (*Ibid.*).

6. Ceux-là donc, pour éviter ce dommage, doivent cacher leur œuvre, pour que Dieu seul la voie, désirant que personne n'en fasse cas. Et ils ne doivent pas seulement la cacher aux autres, mais encore à eux-mêmes ; c'est-à-dire, qu'ils ne s'y complaisent pas les estimant comme si c'était quelque chose, comme spirituellement s'entend de ce que Notre Seigneur dit dans l'Évangile : *Que ta gauche ne sache pas ce que fait ta droite (ibid., 6,3)*, comme s'il disait : n'estime pas avec l'œil temporel et charnel l'œuvre spirituelle que tu fais. C'est ainsi qu'on ramasse la force de la volonté en Dieu et que l'œuvre fructifie devant lui ; d'où non seulement il ne la perdra pas, mais elle sera de grand mérite. C'est à ce propos que s'entend cette sentence de Job quand il dit : *Si j'ai baisé ma main avec ma bouche, ce qui est une iniquité et un grand péché, et si mon cœur s'est réjoui en cachette (31,27-29)* ; car ici par la main il entend l'œuvre, et par la bouche il entend la volonté qui se complaît en elle ; et parce que comme nous avons dit, c'est une complaisance en soi-même, il dit : *Si mon cœur s'est réjoui en cachette, ce qui est une grande iniquité et une négation contre Dieu* ; et c'est comme s'il disait qu'il n'eut pas de complaisance, ni que son cœur ne s'est pas réjoui en cachette.

7. Le cinquième dommage de telles gens est qu'ils ne s'avancent point au chemin de perfection, parce que, étant attachés au goût et à la consolation dans le travail, quand ils ne trouvent point de goût et consolation dans leurs œuvres et exercices – ce qui est ordinairement quand Dieu veut les avancer, leur donnant le pain sec qui est celui des parfaits, et les sevrant du lait des enfants, éprouvant leurs forces et purifiant leur tendre appétit afin qu'ils puissent goûter de la nourriture des grands – ordinairement ils se découragent et perdent la persévérance car ils ne trouvent plus la dite saveur dans leurs œuvres. Sur quoi s'entend spirituellement ce que dit le Sage, et c'est : *Les mouches qui se meurent perdent la suavité de l'onguent (Eccl 10,1)* ; car quand il se présente quelque mortification, ils meurent à leurs bonnes œuvres, ne les faisant plus, et perdent la persévérance, où gisent la suavité de l'esprit et la consolation intérieure.

8. Le sixième dommage, c'est qu'ils se trompent ordinairement, estimant meilleures les œuvres qui leur plaisent que celles qu'ils ne goûtent pas, ils louent et estiment les unes et méprisent les autres, encore que communément les œuvres où l'homme est plus mortifié (principalement quand il n'est pas avancé en la perfection) soient plus agréables et plus

précieuses devant Dieu, à cause de la négation de soi-même que l'homme y apporte, que celles où il trouve sa consolation, dans lesquelles il peut fort aisément se chercher soi-même. Et à ce propos, Michée dit ces paroles : *Malum manuum suarum dicunt bonum* ; soit : Ce qui est mal venant de leurs œuvres, ils disent eux que c'est bien (7,3). Ce qui provient de ce qu'ils mettent leur goût en leurs œuvres, et non à plaire seulement à Dieu. Or, combien ce dommage règne parmi les spirituels aussi bien qu'entre le commun des hommes, cela serait trop long à dire, à peine en trouvera-t-on un qui se porte à travailler purement pour Dieu sans être aidé de quelque intérêt de consolation, de goût ou d'autre considération.

9. Le septième dommage est que, en tant que l'homme n'éteint pas la vaine joie dans les œuvres morales, il est plus incapable de recevoir conseil et instruction raisonnable touchant ce qu'il doit faire, parce que l'habitude de lâcheté qu'il a, en opérant avec propriété de vaine joie, l'enchaîne ou afin de ne pas tenir le conseil d'autrui pour le meilleur, ou, s'il le tient pour tel, afin qu'il ne le veuille pas suivre, n'ayant pas assez de courage pour cela. Ces personnes s'attiédissent fort en la charité envers Dieu et le prochain, car l'amour-propre qu'elles ont, à l'égard de leurs œuvres, refroidit en elles la charité.

## **CHAPITRE 29**

### **DES PROFITS QUE REÇOIT L'ÂME DE RETIRER LA JOIE DES BIENS MORAUX**

1. Très grands sont les profits que l'âme reçoit à ne pas vouloir appliquer vainement la joie de la volonté à cette sorte de biens ; car quant au premier, elle se préserve de tomber en maintes tentations et tromperies du démon, qui sont cachées dans la joie de ces bonnes œuvres, comme nous pourrons l'entendre par ce qui est dit en Job, à savoir : *Il dort sous l'ombre, dans le secret du roseau et dans les lieux humides* (40,16). Où il parle du démon, car dans l'humidité de la joie et la vanité du roseau (c'est-à-dire des œuvres vaines) il séduit l'âme ; et que le démon la trompe secrètement en cette joie, ce n'est pas merveille, puisque, sans attendre sa suggestion, la vaine joie même se trompe elle-même, principalement quand il y a au cœur quelque jactance à leur sujet, selon ce que dit bien Jérémie, par ces paroles :

*Ton arrogance t'a déçu* (49,16), car quelle plus grande tromperie que la vanterie ? Et de cela l'âme se délivre en se purgeant de cette joie.

2. Le deuxième profit est qu'elle accomplit les œuvres plus sagement et plus parfaitement ; ce qui n'arrive pas s'il y a de la passion de joie ou de goût, parce que par le moyen de cette passion de joie, l'irascible et le concupiscible<sup>1</sup> s'élèvent et l'emportent tellement qu'ils ne permettent plus le poids de la raison, et la font varier d'ordinaire dans les œuvres et les résolutions, laissant les unes et prenant les autres, commençant et abandonnant, sans rien achever, parce qu'opérant pour le goût, et celui-ci étant variable, et en certaines natures beaucoup plus qu'en d'autres, ce goût venant à manquer, l'œuvre et le dessein cessent, bien qu'il s'agisse d'une chose importante. Le goût de leur œuvre est à de telles personnes, comme son âme et sa force : si vous ôtez le goût, l'œuvre meurt et finit, et ils ne persévèrent plus ; car ils sont de ceux dont le Christ dit qu'*ils reçoivent joyeusement la parole, et le démon survenant la leur ravit aussitôt, afin qu'ils ne persévèrent pas* (Lc 8, 12-13), et c'est parce qu'ils n'avaient pas de force ni de racine plus profonde que cette joie. C'est donc une cause de persévérance et de bonne réussite que d'enlever et retirer la volonté de cette joie ; et ainsi le profit est grand comme l'est aussi le dommage contraire. Le sage jette les yeux sur la substance et l'utilité de l'œuvre, non sur le goût et le plaisir qu'il y trouve, et ainsi il n'envoie pas ses traits en l'air, mais il tire une joie stable de son œuvre, sans payer de tribut à l'amertume.

3. Le troisième est un divin profit, qui est qu'étouffant la vaine joie en ses œuvres, il se fait pauvre d'esprit, qui est une des Béatitudes dont parle le Fils de Dieu quand il dit : *Bienheureux sont les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux* (Mt 5,3).

4. Le quatrième profit est que celui qui rejettera cette joie, opérera avec douceur, humilité et prudence, parce qu'il n'agira pas impétueusement et à la hâte, poussé par le concupiscible et l'irascible de la joie, ni avec présomption affecté par l'estime qu'il fait de son œuvre moyennant la joie qu'il y trouve, ni imprudemment aveuglé de cette joie.

5. Le cinquième profit est qu'il se rend agréable à Dieu et aux hommes, se délivre de l'avarice, de la gourmandise et de la tristesse spirituelles, de l'envie spirituelle et de mille autres vices.

## **CHAPITRE 30**

**OÙ L'ON COMMENCE À PARLER DU CINQUIÈME  
GENRE DE BIENS DANS LEQUEL LA VOLONTÉ PEUT  
SE RÉJOUIR, QUI SONT LES SURNATURELS. – ON DIT  
QUELS ILS SONT, ET COMMENT ILS SE  
DISTINGUENT DES SPIRITUELS, ET COMMENT IL  
FAUT DRESSER LEUR JOIE À DIEU**

1. Il convient maintenant de traiter du cinquième genre de biens en lesquels l'âme peut se réjouir, qui sont surnaturels ; par eux nous entendons ici tous les dons et grâces que Dieu donne qui surpassent la faculté et vertu naturelles qu'on appelle *gratis datas*, comme sont la sagesse et la science qu'il donna à Salomon, et les grâces dont parle saint Paul (1Co 12,9-10), à savoir la foi, la grâce des santés, l'opération des miracles, la prophétie, la connaissance et le discernement des esprits, l'explication des paroles, et aussi le don des langues.

2. Ces biens, quoiqu'à la vérité ils soient spirituels, comme ceux du même genre dont nous traiterons après, néanmoins j'ai voulu en faire distinction ici à cause de la grande différence qu'il y a entre eux ; attendu que l'exercice de ceux-ci a un rapport immédiat au profit des hommes, et Dieu les donne pour ce profit et pour cette fin, comme dit saint Paul *qu'on ne donne à personne l'esprit, sinon pour le profit des autres (Ibid., 12,7)*, ce qui s'entend de ces grâces ; mais les spirituelles, leur exercice et leur rapport sont seulement de l'âme à Dieu et de Dieu à l'âme, en communication d'entendement et de volonté, etc., comme nous dirons après. Ainsi il y a différence en l'objet, puisque les spirituelles sont seulement entre le Créateur et l'âme, mais les surnaturelles regardent la créature ; et elles diffèrent aussi en la substance, et par conséquent en l'opération, et ainsi encore nécessairement en la doctrine.

3. Mais parlant à présent des dons et des grâces surnaturelles, comme nous les entendons ici, je dis que pour purifier en elles la vaine joie, il faut ici noter deux profits qui sont en ce genre de biens, à savoir : temporel et spirituel. Le temporel, c'est la santé des malades, faire voir les aveugles, ressusciter les morts, chasser les démons, prédire l'avenir pour y aviser, et les autres de cette sorte. Le spirituel et éternel, c'est que Dieu par ses œuvres soit connu et servi par celui qui les fait ou par ceux en lesquels elles se font.

4. Quant au premier profit, qui est temporel, les œuvres et miracles surnaturels méritent peu ou point la joie de l'âme ; parce que, le second profit exclu, ils importent peu ou pas, puisque d'eux-mêmes, ils ne sont pas moyen pour unir l'âme avec Dieu, mais c'est la charité ; et l'on peut exercer ces œuvres et grâces surnaturelles sans être en grâce ni charité, tantôt Dieu donnant véritablement les dons et les grâces, comme à l'inique prophète Balaam et à Salomon, tantôt de semblables étant opérés faussement par la voie du démon, comme fit Simon le Magicien, ou par autres secrets de nature ; parmi ces œuvres et merveilles, si quelques-unes devaient être utiles à celui qui les fait, ce seraient les vraies qui sont données de Dieu ; or, celles-là, sans le second profit, saint Paul enseigne ce qu'elles peuvent valoir, en disant : *Si je parle avec les langues des hommes et des anges, et que je n'aie point la charité, je ressemble au métal et à la cloche qui sonne. Et si j'ai la grâce de prédire et si je connais tous les mystères et toute la science, et si j'ai toute la foi, tellement que je transporte les montagnes, et que je n'aie point la charité, je ne suis rien, etc.* (1Co 13,1-2). D'où vient que le Christ dira un jour à beaucoup qui auront en cette façon fait cas de leurs œuvres, pour lesquelles ils lui demanderont la gloire, et lui diront : *Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom et fait de nombreux miracles ?*, il leur dira : *Retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité* (Mt 7,22-23).

5. L'homme doit donc se réjouir, non d'avoir ces grâces et de les exercer, mais s'il en tire le second fruit spirituel, à savoir, servant Dieu en elles avec une véritable charité, où gît le fruit de la vie éternelle. C'est pourquoi notre Sauveur reprit ses disciples qui se réjouissaient de chasser les démons, en disant : *Ne vous réjouissez pas d'assujettir les démons, mais de ce que vos noms sont écrits au livre de la vie* (Lc 10,20), comme qui dirait en bonne théologie : « Réjouissez-vous si vos noms sont inscrits au livre de la vie. » De là on apprend que l'homme ne doit se réjouir qu'au chemin qui y conduit, qui est de faire les œuvres avec charité ; car que sert et vaut devant Dieu ce qui n'est point amour de Dieu ? qui n'est point parfait, s'il n'est fort et attentif à purger la joie de toutes les choses, la mettant seulement à faire la volonté de Dieu. Et de cette manière la volonté s'unit avec Dieu par ces biens surnaturels.

## **CHAPITRE 31**

## **DES DOMMAGES QUI ARRIVENT À L'ÂME DE METTRE LA JOIE DE LA VOLONTÉ EN CE GENRE DE BIENS**

1. En trois principaux dommages, il me semble que l'âme peut tomber en mettant sa joie dans les biens surnaturels, à savoir, tromper et être trompée, détriment dans l'âme concernant la foi, vaine gloire ou autre vanité.

2. Quant au premier, il est aisé de tromper les autres et soi-même en se réjouissant de cette sorte d'œuvres. La raison est que pour connaître ces œuvres, lesquelles sont fausses et lesquelles sont vraies, comment et en quel temps il faut les exercer, il faut beaucoup de sagacité et beaucoup de lumière de Dieu, et la joie et l'estime de ces œuvres empêchent fort l'un et l'autre. Et ceci pour deux raisons : l'une, car la joie émousse et obscurcit le jugement ; l'autre, car avec la joie de cette œuvre, l'homme souhaite qu'elle soit faite plus promptement, mais encore il est davantage poussé à ce qu'elle se fasse à contretemps. Et à supposer que les vertus et œuvres qu'on pratique soient véritables, néanmoins ces deux défauts suffisent pour s'y tromper souvent : ou en ne les comprenant pas comme il faut, ou en n'en profitant pas et en ne s'en servant pas comme et quand il est plus à propos. Car encore qu'à la vérité, quand Dieu départit ces dons et grâces, il leur donne la lumière et l'impulsion de comment et quand il faut les exercer, néanmoins à cause de la propriété et imperfection qu'ils y peuvent avoir, ils peuvent beaucoup faillir, n'en usant pas avec la perfection que Dieu désire, comme et quand il veut. Ainsi que nous lisons que voulait faire Balaam lorsqu'il voulut entreprendre d'aller maudire le peuple d'Israël contre la volonté de Dieu, ce dont Dieu fut tellement irrité qu'il voulait le tuer (Nb 22,22-23). Et saint Jacques et saint Jean voulaient faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains, parce qu'ils refusaient de loger notre Sauveur, et il les reprit de cela (Lc 9,54-55).

3. Où l'on voit clairement comme ceux-là étaient portés à ces œuvres par quelque passion d'imperfection (enveloppée dans la joie et l'estime de ces œuvres) quand il n'était pas convenable ; parce que, quand il n'y a pas semblable imperfection, ils se meuvent et déterminent seulement à opérer ces vertus quand et comme Dieu les pousse à cela, et jusqu'alors, il ne convient pas. C'est pourquoi Dieu se plaignait par Jérémie de certains prophètes, en disant : *Je n'envoyais pas les prophètes et ils couraient ; je ne*

*leur parlais pas, et ils prophétisaient (23,21). Et plus loin, il dit : Ils ont trompé mon peuple par leur mensonge et leurs miracles, sans que je leur eusse rien commandé et sans que je les eusse envoyés (23,32). Et là encore il dit en parlant d'eux qu'ils voyaient la vision de leur cœur et qu'ils la disaient (23,26) ; ce qui ne serait pas ainsi arrivé s'ils n'avaient eu cette abominable propriété en ces œuvres.*

4. D'où par ces autorités nous apprenons que le dommage de cette joie n'aboutit pas seulement à user iniquement et méchamment de ces grâces que Dieu donne (comme Balaam et ceux dont Il parle ici qui faisaient des miracles par lesquels ils trompaient le peuple), mais encore jusqu'à s'en servir sans que Dieu les leur eût données ; comme ceux-ci qui prophétisaient leurs fantaisies et publiaient les visions qu'ils composaient, ou celles que le démon leur représentait ; parce que le démon qui les voit affectionnés à ces choses, leur donne un vaste champ et beaucoup d'occasions, s'entremettant là en maintes manières, et avec cela, ils déploient les voiles et avec une hardiesse effrontée ils s'étendent en ces œuvres prodigieuses.

5. Ils n'en demeurent pas là, mais la joie et la convoitise de ces œuvres les portent à de telles extrémités que, s'ils n'avaient auparavant qu'un pacte occulte avec le démon (car beaucoup d'entre eux opèrent ces choses par cette convention secrète), ils osent bien faire avec lui un pacte exprès et manifeste, se rendant par un accord disciples du démon et ses partisans. De là viennent les sorciers, enchanteurs, magiciens, devins et charmeurs. La joie de ces œuvres vient à un tel excès de mal que non seulement ils veulent acheter avec de l'argent les dons et les grâces – comme voulait faire Simon le Magicien (Ac 8,18) – pour servir le démon, mais aussi ils tâchent d'avoir les choses sacrées, et même (ce qui ne peut se dire sans frémir) les choses divines, comme on a déjà vu que le redoutable corps de notre Seigneur Jésus-Christ a été usurpé pour l'usage de leurs méchancetés et abominations. Dieu veuille montrer et étendre ici sa grande miséricorde !

6. Et combien ces gens-là sont pernicieux à eux-mêmes et préjudiciables à la chrétienté, chacun pourra bien clairement l'entendre. Où il faut noter que tous ces magiciens et devins qui étaient parmi les enfants d'Israël – que Saül extermina de la région pour vouloir imiter les vrais prophètes de Dieu – avaient donné en de telles abominations et illusions.

7. Celui donc qui aura la grâce et le don surnaturel, en doit écarter la convoitise et la joie de l'exercer, et n'avoir nul souci de le mettre en œuvre,

car Dieu qui l'en favorise surnaturellement pour l'utilité de son Église ou de ses membres, le poussera surnaturellement aussi à l'exercer comme et quand il devra le faire ; car, puisqu'il défendait à ses fidèles de se soucier de ce qu'ils annonceraient, ou comme ils le diraient (Mt 10,19), parce que c'était une affaire surnaturellement de foi, Il voudra aussi, vu que la chose n'est pas moins importante, que l'homme attende que Dieu soit l'ouvrier mouvant le cœur, puisque toute vertu doit s'opérer en sa vertu. C'est pourquoi les disciples, dans les Actes des Apôtres (4,29-30), bien qu'il leur eût infus ces grâces et ces dons, firent cette prière à Dieu, lui demandant instamment qu'il lui plût d'étendre sa main à faire des signes et des œuvres et des guérisons par eux, pour introduire dans les cœurs la foi de notre Seigneur Jésus-Christ.

8. Le deuxième dommage peut naître de ce premier est un dommage concernant la foi, ce qui peut être en deux manières : La première, à l'égard des autres ; parce que, entreprenant de faire des merveilles ou des vertus hors de saison et sans nécessité, outre que c'est tenter Dieu, ce qui est un grand péché, peut-être que cela ne réussira pas et pourra engendrer dans les cœurs un moindre crédit et un mépris de la foi ; car bien que cela réussisse quelquefois, Dieu le permettant pour d'autres sujets et considérations, comme il arriva à la sorcière de Saül (1R 28,12) – s'il est vrai que ce fut Samuel qui lui apparut –, cela ne réussira pas toujours, et quand cela réussirait, ils ne manquent pas de faillir et de se rendre coupables, puisqu'ils usent de ces grâces quand il n'est pas convenable. En la seconde manière il peut recevoir du dommage en soi-même touchant le mérite de la foi, parce qu'en faisant grand état de ces miracles, il s'éloigne beaucoup de l'habitude substantielle de la foi, qui est une habitude obscure ; et ainsi là où il y a plus de signes et de témoignages, il y a moins de mérite à croire. C'est pourquoi saint Grégoire dit que la foi est sans mérite quand la raison humaine l'expérimente<sup>1</sup>. Et ainsi Dieu n'opère jamais ces merveilles qu'uniquement quand elles sont nécessaires pour croire ; d'où vient que Notre Seigneur, afin que ses disciples ayant l'expérience de sa résurrection, n'en perdent pas le mérite, fit beaucoup de choses avant de se montrer à eux, pour qu'ils le croient sans le voir ; car il montra premièrement à Marie-Madeleine le sépulcre vide et après il fit que les anges lui annoncent – car *la foi vient de l'ouïe, dit saint Paul* (Rm 10,17) – et que l'entendant, elle le crût avant de le voir ; et encore quand elle le vit, ce fut en l'aspect d'un homme ordinaire, pour achever de l'instruire par la chaleur de sa présence, en la créance qui

lui manquait (Jn 20,11-18) ; et aux disciples il envoya premièrement les femmes leur annoncer, et ensuite ils vinrent voir le sépulcre (Jn 2,10) ; et à ceux qui allaient à Emmaüs, il commença à toucher leur cœur en foi avant de se donner à voir, marchant dissimulé avec eux (Lc 25,15) ; et finalement il les reprit tous après de n'avoir pas cru ceux qui leur avaient rapporté sa résurrection (Mc 16,14), et saint Thomas aussi, de ce qu'il avait voulu toucher ses plaies, quand il lui dit que seraient bienheureux ceux qui ne voyant pas croiraient (Jn 20,29).

9. D'où l'on voit que Dieu n'est pas tant ami de faire des miracles et (comme on dit), quand il les fait, c'est qu'il ne peut pas faire autrement. C'est pourquoi il reprenait les pharisiens qui ne croyaient qu'à force de prodiges, en disant : *Si vous ne voyez des prodiges et des signes, vous ne croyez pas* (Jn 4,48). Ils perdent donc beaucoup concernant la foi, ceux qui se réjouissent volontiers en ces œuvres surnaturelles.

10. Le troisième dommage est que communément, par la joie de ces œuvres, ils tombent en vaine gloire ou en quelque vanité, parce que la joie même de ces merveilles (comme nous avons dit) n'étant pas purement en Dieu et pour Dieu, est vanité ; comme il paraît en ce que Notre Seigneur reprit ses disciples qui se réjouissaient de ce que les démons leur étaient assujettis (Lc 10,20), de cette joie, il ne les eût point blâmés si elle n'eût été vaine.

## **CHAPITRE 32**

### **DES DEUX PROFITS QUI VIENNENT DU REFUS DE LA JOIE CONCERNANT LES GRÂCES SURNATURELLES**

1. En plus des profits que l'âme obtient à se délivrer des trois dommages susdits par la privation de cette joie, elle acquiert deux autres excellents profits. Le premier est de glorifier et exalter Dieu, le second est que l'âme s'exalte elle-même ; car Dieu est exalté en l'âme de deux façons, la première en retirant le cœur et la joie de la volonté et tout ce qui n'est pas Dieu, pour les mettre en Lui seul ; ce que David a voulu dire au verset que nous avons allégué au commencement de la nuit de cette puissance, à savoir : *l'homme s'élèvera au cœur haut, et Dieu sera exalté* (Ps 63,7).

Parce qu'élevant le cœur par-dessus toutes choses, l'âme s'exalte par-dessus toutes.

2. Et parce que de cette manière elle le met en Dieu seulement, Dieu est exalté et glorifié, manifestant à l'âme son excellence et sa grandeur, parce qu'en cette élévation de joie en lui, Dieu lui donne un témoignage de ce qu'Il est. Ce qui ne se fait pas sans évacuer la joie et la consolation de la volonté à l'égard de toutes choses, comme il dit par David en ces termes : *Faites le vide et voyez que je suis Dieu* (Ps 45,11) ; et ailleurs il dit : *En une terre déserte, sèche et sans chemin, j'ai paru devant vous pour voir votre vertu et votre gloire* (Ps 62,3). Et puisqu'il est vrai qu'on exalte Dieu en mettant la joie en la séparation de toutes choses, on l'exalte bien davantage en la retirant de celles-ci, qui sont plus merveilleuses, pour la mettre seulement en Lui, vu qu'elles ont une valeur plus élevée étant surnaturelles, et ainsi les laissant en arrière pour mettre la joie seulement en Dieu, c'est attribuer une plus grande gloire et excellence à Dieu qu'à elles ; car, plus on méprise de choses et de plus grandes pour quelqu'un, plus on l'exalte et plus on le glorifie.

3. De plus Dieu est exalté en la seconde manière, lorsqu'on retire la volonté de ce genre d'œuvres, parce que plus Dieu est cru et servi sans témoignages et sans signes, plus il est exalté par l'âme, puisqu'elle croit de Dieu plus que les signes et les miracles ne lui en peuvent donner à entendre.

4. Le second profit dans lequel l'âme s'exalte, c'est parce que, retirant la volonté de tous les témoignages et signes apparents, elle s'exalte en une très pure foi – que Dieu lui verse<sup>1</sup> et augmente en un degré beaucoup plus intense –, et conjointement il lui augmente les deux autres vertus théologiques qui sont la charité et l'espérance, en quoi elle jouit de très hautes connaissances divines, par le moyen de l'habitus obscur et nu de la foi, et d'une grande délectation d'amour, par le moyen de la charité, avec laquelle la volonté ne se réjouit en autre chose qu'en Dieu vivant, et d'une satisfaction en la mémoire, par le moyen de l'espérance. Tout ceci est un profit admirable qui importe essentiellement et directement pour l'union parfaite de l'âme avec Dieu.

## **CHAPITRE 33**

## **OÙ L'ON COMMENCE À TRAITER DU SIXIÈME GENRE DE BIENS DONT LA VOLONTÉ PEUT SE RÉJOUIR. – ON DIT QUELS ILS SONT ET ON EN FAIT UNE PREMIÈRE DIVISION**

1. Puisque, en cet ouvrage, notre intention est d'acheminer l'esprit par les biens spirituels jusqu'à l'union divine de l'âme avec Dieu, maintenant qu'en ce sixième genre nous devons traiter des biens spirituels, qui sont ceux qui servent le plus à cette affaire, il faudra que le lecteur et moi nous nous rendions attentifs et y appliquions particulièrement notre considération ; car c'est une chose certaine et ordinaire (par le peu de savoir de quelques-uns) de se servir des choses spirituelles seulement pour le sens, laissant l'esprit vide, si bien qu'il s'en trouve fort peu à qui le suc sensible n'ait corrompu une bonne partie de l'esprit, buvant l'eau avant qu'elle n'arrive à l'esprit, le laissant sec et vide.

2. Venant donc à notre propos, je dis que j'entends par biens spirituels tous ceux qui incitent et aident pour les choses divines, pour la relation de l'âme avec Dieu, et les communications de Dieu avec l'âme.

3. Donc en commençant à faire la division par les genres suprêmes, je dis que les biens spirituels sont de deux manières : les uns savoureux et les autres pénibles. Et chacun de ces genres est encore en deux manières ; parce que les savoureux, les uns sont de choses claires qui s'entendent distinctement, et les autres de choses qui ne s'entendent pas clairement ni distinctement. Les pénibles aussi, les uns sont de choses claires et distinctes, et les autres de choses confuses et obscures.

4. Tous nous pouvons les distinguer aussi selon les puissances de l'âme ; parce que les uns, en tant qu'ils sont des intelligences, appartiennent à l'entendement ; les autres, en tant que ce sont des affections, appartiennent à la volonté ; les autres, en tant qu'ils sont imaginaires appartiennent à la mémoire.

5. Or, les biens pénibles laissés à part et remis à plus tard, car ils appartiennent à la *Nuit passive*, où nous en devons parler, et aussi les savoureux que nous avons dits être de choses confuses et non distinctes, pour en traiter à la fin, puisqu'ils appartiennent à la notion générale, confuse, amoureuse, où se fait l'union de l'âme avec Dieu – que nous avons laissée à part au Livre Second<sup>1</sup>, remettant d'en traiter à la fin, lorsque nous

avons fait la distinction entre les préhensions de l'entendement –, nous parlerons maintenant ici de ces biens savoureux qui sont de choses claires et distinctes.

## ***CHAPITRE 34***

### **DES BIENS SPIRITUELS QUI PEUVENT DISTINCTEMENT TOMBER EN L'ENTENDEMENT ET EN LA MÉMOIRE. – ON DIT COMMENT LA VOLONTÉ DOIT S'Y COMPORTER TOUCHANT LA JOIE QUI LES CONCERNE**

1. Nous aurions ici beaucoup à faire avec la multitude des préhensions de la mémoire et de l'entendement, en enseignant à la volonté comment elle doit se comporter touchant la joie qu'elle en tire, si nous n'en avons amplement discoursu dans les Deuxième et Troisième Livres. Car nous y avons dit de quelle manière il fallait conduire ces deux puissances pour les acheminer à l'union divine, et de quelle même manière la volonté doit se comporter en la joie qui les regarde, il n'est pas nécessaire de le redire ici, étant suffisant d'avertir que partout où il est dit là que ces puissances se vident de telles ou telles préhensions, on entende aussi que la volonté doit rejeter la joie à leur égard ; et de la même manière qu'il est dit que la mémoire et l'entendement doivent se comporter à l'égard de toutes ces préhensions, la volonté aussi doit se comporter de même, en effet puisque l'entendement et les autres puissances ne peuvent rien admettre ni refuser sans que la volonté y concoure, il est évident que la doctrine de l'un sert pour l'autre.

2. Partant, qu'on voie là ce qui est requis en ce cas, parce que l'âme tombera en tous les dommages et périls qui sont là rapportés, si elle ne sait pas dresser à Dieu la joie de la volonté en toutes ses préhensions.

## ***CHAPITRE 35***

### **DES BIENS SPIRITUELS SAVOUREUX QUI DISTINCTEMENT PEUVENT TOMBER EN LA**

## VOLONTÉ. – ON DIT DE COMBIEN DE MANIÈRES ILS SONT

1. À quatre genres nous pouvons réduire tous les biens qui peuvent distinctement donner de la joie à la volonté, à savoir : motifs, provocatifs, directifs et perfectifs ; dont nous traiterons par ordre, et d'abord les statues et les portraits de saints, les oratoires et les cérémonies.

2. Et quant à ce qui touche les statues et les portraits, il peut y avoir bien de la vanité et de la vaine joie, parce que, étant de si grande importance au culte divin, et si nécessaires pour mouvoir la volonté à dévotion, comme le montrent l'approbation et l'usage de notre Mère l'Église – pour cela il convient toujours que nous devions nous en servir pour stimuler notre tiédeur – il y a néanmoins maintes personnes qui mettent plus leur joie en la peinture et en l'ornement de ces images qu'en ce qu'elles représentent.

3. L'usage des images<sup>1</sup> est ordonné par l'Église pour deux fins principales, à savoir : pour révéler en elles les saints et pour grâce à elles mouvoir la volonté et exciter la dévotion à leur égard ; et en tant qu'elles servent à cela, elles sont de grand profit et leur usage est nécessaire. C'est pourquoi l'on doit toujours choisir celles qui sont les mieux tirées au naturel et au vif et qui meuvent davantage la volonté à dévotion, regardant plus à cela qu'à la valeur ou à la curiosité de la façon et au bel ornement. Parce qu'il y a, comme je dis, des personnes qui regardent plus à la curiosité de l'image et à son prix, qu'à ce qu'elle représente ; et la dévotion intérieure qu'il faut spirituellement dresser au saint invisible, oubliant aussitôt l'image, vu qu'elle ne sert que de motif, ils l'emploient en l'ornement et curiosité extérieure, de manière que le sens s'y plaît et s'y délecte, et l'amour avec la joie de la volonté demeurent là ; ce qui empêche entièrement le vrai esprit, qui requiert un anéantissement d'affection en toutes les choses particulières.

4. Cela se voit bien en l'abominable usage que quelques personnes ont en notre temps, qui n'ayant pas en horreur la vaine mode du monde, ornent les statues de la même façon que les mondains inventent de temps en temps pour l'accomplissement de leur passe-temps et vanités ; et les revêtent des habits qu'on condamne chez eux (chose qui a été abhorrée des saints qu'elles représentent et l'est encore), le démon et elles en lui s'efforçant de canoniser leurs vanités, les mettant sur les saints, non sans leur faire une grande injure. Et de cette manière, l'honnête et grave dévotion de l'âme, qui

de soi bannit et rejette toute vanité et apparence de vanité, n'est guère plus en elles qu'ornement de poupées, quelques-unes venant à ne se servir plus des images que comme d'idoles où elles mettent leur joie. Ainsi vous verrez des personnes qui ne cessent d'amasser image sur image, et veulent qu'elles ne soient que d'une telle sorte ou façon, et ne soient posées qu'en telle ou telle manière, de sorte que cela plaise au sens ; et la dévotion du cœur est fort petite. Et elles y ont autant d'attachement que Michas à ses idoles, ou que Laban, car l'un sortit de sa maison criant après ceux qui les emportaient (Jg 18,23-24), et l'autre, après avoir bien cheminé et s'être bien courroucé à leur sujet, renversa tous les meubles de Jacob en les cherchant (Gn 31,33-34).

5. La personne véritablement dévote met principalement sa dévotion en l'invisible et a besoin de peu d'images et n'en use que peu et de celles qui sont plus conformes aux choses divines qu'aux humaines, les rendant conformes à elles et se conformant elle-même à elles, selon la mode de l'autre siècle et selon l'état des saints et non à la mode de ce temps, afin que non seulement la figure de ce siècle n'émeuve point son appétit, mais encore afin qu'elle ne se souvienne pas de lui par elles, ayant devant les yeux une chose qui lui ressemble ou à une de ses choses. Et encore, elle ne met pas son cœur en celles dont elle use, d'où vient qu'elle ne se chagrine guère si on les lui ôte, parce qu'elle cherche au-dedans de soi la vive image qui est le Christ crucifié, dans lequel elle prend plutôt plaisir qu'on lui ôte tout et que tout lui manque. Jusqu'à demeurer en repos si on lui ôte les motifs et les moyens qui nous approchent le plus de Dieu, parce que c'est une plus grande perfection à l'âme d'être tranquille et joyeuse en la privation de ces motifs que de les posséder avec affection et attachement ; car quoiqu'il soit bon de se plaire à avoir ces images qui aident davantage l'âme à la dévotion (et que pour cela, on doit toujours choisir celle qui émeut le plus), néanmoins ce n'est pas perfection d'y être si attaché qu'on les possède avec propriété, de sorte que si on les ôte, on s'en attriste.

6. Que l'âme tienne pour certain que plus elle s'affectionnera avec propriété à l'image et au motif, moins son oraison et sa dévotion monteront à Dieu. Car encore qu'il soit vrai que, les unes représentant mieux que les autres et excitant davantage à dévotion, il convienne de s'affectionner plus aux unes qu'aux autres pour cette raison seule, comme je viens de dire, ce ne doit pas être toutefois avec la propriété et l'attachement dont j'ai parlé, de manière que ce qui doit conduire l'esprit s'envolant par là à Dieu

(oubliant aussitôt l'un et l'autre) le sens le lui dévore tout, étant tout entier engagé dans la joie des instruments qui devant seulement servir d'aide pour avancer l'esprit, à cause de mon imperfection me servent d'empêchement, et non moins que l'attachement et la propriété à quelque autre chose.

7. Mais quoique tu aies quelque réplique en ce qui est des images faite de bien entendre la nudité et pauvreté d'esprit que la perfection requiert, au moins tu n'en auras point l'imperfection qu'on a communément aux chapelets ; vu qu'à peine trouveras-tu une personne qui n'ait en cela quelque faiblesse, voulant qu'ils soient plutôt de cette façon que de celle-là, ou de cette couleur plutôt que de celle-là et de tel métal, ou avec cet ornement, ou de cet autre ; l'un ne servant pas plus que l'autre afin que Dieu exauce plutôt ce qui se dit en celui-ci qu'en celui-là, mais au contraire, ceux qui y vont avec un cœur sincère et vrai, ne regardant qu'à plaire à Dieu sans se soucier de tel ou tel chapelet, si ce n'est à cause des indulgences, sont plutôt exaucés.

8. Notre vaine convoitise est de telle sorte et condition qu'elle s'attache à toutes choses, et c'est comme le ver qui ronge ce qui est sain et dans les choses bonnes et mauvaises, fait son travail. Car te plaire à avoir un chapelet curieux et vouloir qu'il soit plutôt de cette manière que de cette autre, et choisir plutôt cette image qu'une autre sans prendre garde si elle t'excite davantage à l'amour de Dieu, mais regardant la beauté et la curiosité, qu'est-ce autre chose que mettre ta joie en l'instrument ? Si tu employais l'appétit et la joie seulement à aimer Dieu, tu ne te soucierais ni de ceci ni de cela. Et c'est un grand déplaisir de voir des personnes spirituelles si attachées à la manière et façon de ces instruments et motifs, et à la curiosité et au vain goût qu'elles y trouvent, car jamais vous ne les verrez satisfaites, mais laisser toujours les unes pour prendre les autres, et troquer et mettre en oubli la dévotion de l'esprit par ces moyens visibles, y ayant parfois un semblable attachement et propriété qu'aux autres joyaux temporels, ce dont ils ne tirent pas peu de dommages.

## ***CHAPITRE 36***

### **OÙ L'ON CONTINUE AU SUJET DES IMAGES ET L'ON RAPPORTE L'IGNORANCE QUE QUELQUES PERSONNES ONT EN CELA**

1. Il y aurait beaucoup à dire touchant la stupidité que beaucoup de personnes ont concernant les images, parce que leur bêtise va si avant que quelques-unes se fient plus à certaines images qu'aux autres, s'imaginant que Dieu les exaucera plus par celles-là que par celles-ci, alors que toutes deux représentent un même sujet, comme deux images du Christ ou deux de Notre Dame ; et cela parce qu'elles ont plus d'affection à une façon<sup>1</sup> qu'à une autre ce qui implique une grande stupidité touchant la conversation avec Dieu, le culte et l'honneur qu'on lui doit qui uniquement regarde la foi et la pureté de cœur de celui qui prie. Car la raison pour laquelle Dieu confère plus de grâces par le moyen d'une image que par une autre d'une même espèce, ce n'est pas qu'il y ait plus en l'une qu'en l'autre pour cet effet (quoiqu'il y ait grande différence quant à la façon), mais parce que les personnes sont plus excitées à dévotion par les unes que par les autres. Que si elles avaient la même dévotion par le moyen de l'une que par le moyen de l'autre (et même sans l'une ni l'autre), elles recevraient les mêmes faveurs de Dieu.

2. Si bien que la cause pour laquelle Dieu fait plutôt des miracles et accorde plutôt des faveurs par quelques images que par d'autres, ce n'est pas qu'on estime les unes plus que les autres, mais c'est afin que par cette nouveauté la dévotion endormie des fidèles et leur affection à la prière se réveillent ; et de là vient que, comme alors par le moyen de cette image la dévotion s'enflamme et la prière se prolonge (car l'une et l'autre sont un moyen afin que Dieu exauce et octroie ce qu'on lui demande), aussi Dieu, moyennant cette image, à cause de la prière et de l'affection, continue ses grâces et miracles en cette image ; et pourtant il est certain que Dieu ne les fait pas par l'image, vu qu'en soi elle n'est pas plus qu'une peinture, mais par la dévotion et la foi qu'on a au saint qu'elle représente. Et ainsi si tu avais la même dévotion et foi en Notre Dame devant cette image-ci que devant celle-là, qui la représente pareillement (et même sans elle, comme nous avons dit), tu recevrais les mêmes faveurs ; bien plus on voit par expérience que Dieu, s'il fait quelques faveurs et miracles, c'est d'ordinaire par le moyen de statues pas trop bien taillées ni curieusement peintes ou figurées, de peur que les fidèles n'attribuent quelque chose de cela à la façon ou à la peinture.

3. Et souvent Notre Seigneur a l'habitude d'opérer ces faveurs par le moyen d'images qui sont plus à l'écart et plus solitaires : d'abord afin que par ce mouvement de l'aller voir, l'affection s'accroisse davantage et l'acte

soit plus intense ; ensuite, afin qu'on s'éloigne du bruit et du monde pour prier, de même que faisait le Seigneur (Mt 14,23 ; Lc 6,12). C'est pourquoi le pèlerin fait bien de choisir le temps auquel il y va peu de monde, quoiqu'il soit temps extraordinaire ; et je ne conseillerai jamais d'aller quand il y a grande foule, car d'ordinaire on en revient plus distrait qu'au départ ; et plusieurs prennent et font de tels pèlerinages plutôt par récréation que par dévotion. De manière que si la foi et la dévotion y sont, n'importe quelle image suffira ; mais si elles manquent, aucune ne suffira ; Notre Seigneur dans le monde était une image très vive, et avec tout cela, ceux qui n'avaient point de foi, alors qu'ils allaient toujours avec lui et voyaient ses merveilles, ne profitaient point. C'est pourquoi il ne faisait pas beaucoup de miracles en son pays comme dit l'Évangéliste (Mt 13,58 ; Lc 4,24).

4. Je veux aussi rapporter ici quelques effets surnaturels que quelques images causent parfois en des personnes particulières, c'est que Dieu donne un esprit spécial en quelques-unes, de manière que la figure de l'image et la dévotion qu'elle a causée s'impriment dans l'esprit, la gardant comme si elle était présente, et quand soudain on s'en souvient, elle donne le même esprit que quand on la voit, parfois moins et même parfois plus ; et on ne trouvera pas cet esprit en une autre image, bien qu'elle soit mieux travaillée.

5. Il y a aussi beaucoup de personnes qui ont plus de dévotion à une façon qu'à d'autres, et chez quelques-uns cela vient du goût et de l'affection naturelle, comme on trouvera le visage d'une personne plus beau que d'une autre, et on s'y affectionnera davantage d'une manière naturelle, et on l'aura plus présent en l'imagination, encore qu'il ne soit pas si beau que les autres, parce qu'on est naturellement plus enclin à telle forme et figure ; et ainsi certaines personnes pensent que l'affection qu'elles portent à telle ou telle image soit dévotion, et ce n'est peut-être que goût et affection naturelle. D'autres fois, il advient que regardant une image, elles la verront remuer, faire des mimiques et des signes, donner à entendre quelque chose, ou parler. Cette manière et celle des effets surnaturels que nous disons ici des images, encore que ce soient souvent de vrais et bons effets, Dieu causant cela ou pour augmenter la dévotion, ou pour donner à l'âme quelque appui où elle puisse s'attacher vu sa faiblesse et de peur qu'elle ne se distraie, souvent le démon les fait pour tromper et pour nuire ; aussi pour tout cela, nous donnerons une doctrine au chapitre suivant.

## **CHAPITRE 37**

### **COMMENT IL FAUT ACHEMINER À DIEU LA JOIE DE LA VOLONTÉ PAR L'OBJET DES IMAGES, DE MANIÈRE QU'ELLE NE TOMBE PAS EN ERREUR ET NE TROUVE D'EMPÊCHEMENT PAR ELLES**

1. Ainsi, comme les images servent grandement pour se souvenir de Dieu et des saints et mouvoir la volonté à dévotion, en usant d'elles comme il faut par la voie ordinaire, de même elles peuvent faire tomber en grande erreur, si, lorsqu'il arrive des choses surnaturelles à leur propos, l'âme ignore ce qu'il convient de faire pour s'approcher de Dieu ; parce qu'un des moyens par où le démon attrape facilement les âmes imprudentes et leur empêche le chemin de la vérité de l'esprit, c'est par des choses surnaturelles et extraordinaires, qu'il montre par les images, soit matérielles et corporelles dont use l'Église, soit en celles qu'il imprime en la fantaisie sous tel saint ou son image, se transfigurant en ange de lumière (2Co 11,14) pour les séduire ; car le démon astucieux, avec les mêmes moyens que nous employons pour nous réformer et nous aider, s'y fourre pour nous surprendre au dépourvu. C'est pourquoi la bonne âme doit craindre toujours davantage dans le bien, parce que le mal porte avec soi témoignage de soi-même.

2. Donc pour éviter tous les dommages qui peuvent concerner l'âme en ce cas, qui sont : ou d'être empêchée de voler à Dieu, ou d'user basement et avec ignorance des images, ou d'être trompée par elles naturellement ou surnaturellement (choses que nous avons ci-dessus remarquées) et aussi pour purifier la joie de la volonté en elles et dresser par elles l'âme à Dieu (ce qui est l'intention de l'Église en leur usage), je dirai seulement un mot qui suffira pour tout, c'est que, puisque les images nous servent de moyen pour les choses invisibles, qu'en elles nous tâchions seulement de trouver le motif et l'affection et la joie de la volonté à l'original qu'elles représentent. Aussi, que le fidèle ait ce soin, voyant l'image, de ne pas y plonger le sens, qu'elle soit ou corporelle ou imaginaire ; bien travaillée ou parée richement, ou qu'elle lui donne une dévotion sensible ou spirituelle, ou qu'elle lui fasse surnaturellement des signes. Mais, ne faisant aucun cas de ces accidents, qu'il ne s'y arrête point, mais qu'il élève aussitôt son esprit à ce qu'elle

représente, mettant le suc et la joie de la volonté en Dieu avec la prière et la dévotion de son esprit, ou au saint qu'il invoque, afin que la peinture et les sens n'emportent pas ce qui doit demeurer au vif et à l'esprit. De cette manière il ne sera pas trompé puisqu'il ne fera pas cas de ce que l'image lui aura dit, et l'esprit ni le sens ne l'empêcheront pas d'aller librement à Dieu, et il ne mettra pas plus de confiance en une image qu'en une autre ; et l'image qui lui eût donné surnaturellement de la dévotion, la lui donnera plus abondamment, puisqu'aussitôt il s'élève à Dieu par affection, car toujours quand Dieu fait ces faveurs ou d'autres, c'est en inclinant l'affection et la joie de la volonté à l'invisible, et ainsi il veut que nous le fassions, anéantissant la force et le suc des puissances touchant toutes les choses visibles et sensibles.

## **CHAPITRE 38**

### **QUI CONTINUE LES BIENS MOTIFS. – ON PARLE DES ORATOIRES ET DES LIEUX DÉDIÉS À LA PRIÈRE**

1. Il semble que j'ai déjà donné à entendre comment dans les accidents des images, le spirituel peut tomber en une imperfection aussi grande, et peut-être plus dangereuse, en y mettant son goût et sa joie, que dans les autres choses corporelles et temporelles. Je dis peut-être plus, car en disant « ce sont des choses saintes », on se rassure davantage et on ne craint point la propriété et l'attachement naturel, et ainsi, on se trompe fort parfois, pensant être déjà rempli de dévotion puisqu'on sent du goût en ces choses saintes, et ce n'est peut-être pas plus qu'inclination naturelle et appétit naturel qu'on met en cela comme en d'autres choses.

2. De là vient (pour commencer à traiter des oratoires) qu'il y a des personnes insatiables à entasser images sur images dans leur oratoire, prenant plaisir à les mettre en ordre et à les parer, afin que leur oratoire soit bien arrangé et paraisse bien ; et elles n'aiment pas Dieu davantage en cette manière qu'en l'autre, mais plutôt moins, vu qu'elles ôtent au vif l'affection qu'elles portent à ces parures peintes (comme nous avons dit). Bien qu'il soit vrai que tout ornement et parure et la révérence qu'on peut porter aux images soient trop peu – ce pour quoi on doit fort blâmer ceux qui les gardent avec peu de décence et de révérence, ainsi que ceux qui en font de

si mal taillées qu'elles ôtent plutôt la dévotion qu'elles ne la donnent, et pour cela, on devrait empêcher certains artisans qui en cet art sont bornés et grossiers –, néanmoins, qu'est-ce que cela a à voir avec la propriété, l'attachement et l'appétit que tu portes à ces parures et ornements extérieurs, quand ils te saisissent tellement le sens qu'ils empêchent fort le cœur d'aller à Dieu, de l'aimer et d'oublier toutes choses pour son amour ? Que si tu manques à ceci pour cela, au lieu de t'en savoir gré, il te punira de n'avoir pas recherché en toutes choses son goût plutôt que le tien. Ce que tu pourras bien entendre en cette fête solennelle qu'on fit à Sa Majesté à son entrée à Jérusalem, le recevant avec tant d'acclamations et des rameaux, et le Seigneur pleurait (Mt 21,9) ; Lc 19,37sq), car, ayant le cœur si éloigné de lui, ils le payaient de ces signes et ornements extérieurs, en quoi nous pouvons dire qu'ils se faisaient plus fête à eux-mêmes qu'à Dieu ; comme il arrive à beaucoup aujourd'hui, qui, quand on fait une solennité quelque part, se réjouissent du plaisir qu'ils y prendront, soit à voir ou à être vus, soit à manger, soit pour d'autres motifs, plutôt que de plaire à Dieu ; dans ces inclinations et intentions ils ne donnent aucun contentement à Dieu, surtout quand ceux qui célèbrent ces fêtes s'ingénient à y intercaler des choses ridicules et indévotes pour faire rire le monde, avec quoi ils se distraient davantage, et d'autres y ajoutent des choses qui plaisent plus au peuple qu'elles ne l'incitent à dévotion.

3. Que dirai-je des visées d'intérêts qu'ont certains en ces fêtes qu'ils célèbrent ? ils jettent plutôt l'œil et la convoitise sur cela que sur le service de Dieu, ils le savent et Dieu aussi qui le voit ; mais d'une manière ou d'une autre, quand cela se passe ainsi, qu'ils croient bien qu'ils font plutôt la fête à eux-mêmes qu'à Dieu, car ce qu'ils font pour leur goût ou pour celui des hommes, Dieu ne le prend pas à son compte, au contraire, il pourra bien arriver que beaucoup de ceux qui participent aux fêtes du Seigneur les célébreront avec plaisir, et Dieu s'irritera contre eux ; comme il le fit contre les enfants d'Israël quand, chantant et dansant autour de leur idole, ils lui faisaient fête, pensant faire la fête à Dieu, et il en tua plusieurs milliers (Ex 32,7-28) ; ou comme il fit contre les prêtres Nadab et Abiud, enfants d'Aaron, qu'il tua avec leurs encensoirs en leurs mains parce qu'ils offraient du feu étranger (Lv 10,1-2) ; ou comme il s'indigna contre celui qui n'apporta pas sa belle robe aux noces, qui fut *jeté par le commandement du roi dans les ténèbres extérieures pieds et mains liés* (Mt 22,12-13). Ce qui témoigne assez combien déplaisent à Dieu les irrévérences qui se

commettent dans les assemblées qui sont faites pour son service. Hélas ! combien de fêtes, mon Dieu, Vous font les enfants des hommes où le démon Vous est préféré ! – et le démon s’y plaît, parce que, comme un marchand, il fait là sa foire – ; combien de fois direz-Vous en ces fêtes : *Ce peuple m’honore du bout des lèvres seulement, mais son cœur est loin de moi parce qu’il me sert sans cause !* (Mt 15,8) ; car la raison pourquoi Dieu doit être servi, c’est seulement pour être ce qu’Il est, sans interposer d’autres fins, et ainsi, quand on ne le sert pas seulement pour ce qu’Il est, c’est le servir sans la cause finale de Dieu.

4. Mais retournant aux oratoires, je dis que quelques-uns les parent plus pour leur contentement que pour celui de Dieu, et certains font si peu de cas de la dévotion qu’ils n’en font pas plus d’état que de leurs garde-robes profanes, et même quelques-uns moins, puisqu’ils prennent plus de goût aux choses profanes qu’aux divines.

5. Mais laissons cela et parlons de ceux qui sont moins grossiers, à savoir de ceux qui s’estiment dévots ; parce que nombre d’entre eux ont tellement l’affection et le goût attachés à leur oratoire et aux ornements qui s’y trouvent que, tout ce qu’ils devraient employer à prier Dieu et à la retraite intérieure s’en va à cela, et ils ne voient pas que, n’ordonnant pas cela pour la retraite intérieure et la paix de l’âme, ils se distraient autant en cela qu’en les autres choses, et ils se troubleront en un tel goût à chaque instant, et davantage si on le leur voulait ôter.

## **CHAPITRE 39**

### **COMMENT IL FAUT USER DES ORATOIRES ET DES TEMPLES, EN ACHEMINANT L’ESPRIT À DIEU PAR EUX**

1. Pour acheminer l’esprit à Dieu en ce genre, il faut remarquer que pour les débutants on leur permet et même il leur est utile d’avoir quelque goût et suc sensible concernant les images, oratoires et autres choses dévotes visibles, pour autant qu’ils ne sont pas encore sevrés ni n’ont pas le palais détaché des choses du monde, afin que ce goût leur fasse perdre l’autre ; comme quand on veut enlever une chose des mains d’un enfant, on lui en donne une autre, de peur qu’il ne pleure se voyant les mains vides.

Mais le spirituel qui veut s'avancer, doit se dénuer aussi de tous ces goûts et appétits où la volonté peut se réjouir, car le pur esprit ne s'attache guère à aucun de ces objets, mais il demeure tout en une retraite intérieure et conversation mentale avec Dieu ; que s'il se sert des images et oratoires, ce n'est qu'en passant, et aussitôt son esprit s'arrête en Dieu, oubliant tout le sensible.

2. Aussi, encore qu'il vaille mieux prier au lieu le plus décent, il faut malgré tout choisir celui où le sens et l'esprit sont moins empêchés d'aller à Dieu. En quoi il faut que nous nous servions de la réponse que Notre Seigneur fit à la Samaritaine quand elle lui demanda quel était le lieu le plus favorable pour prier, le temple ou la montagne ; il lui répondit que la vraie oraison n'était point attachée à la montagne ni au temple, mais que les adorateurs qui plaisent au Père sont ceux qui l'adorent *en esprit et vérité* (Jn 4,23-24). Ainsi, encore que les églises et des lieux paisibles soient dédiés et favorables à la prière (car on ne doit pas user du temple pour autre sujet), néanmoins pour une affaire si intérieure qu'est l'échange qui se fait avec Dieu, il faut choisir le lieu qui occupe et qui attire moins le sens après soi ; et ainsi ce ne doit pas être un lieu plaisant et agréable au sens, comme certains recherchent, de peur qu'au lieu de recueillir l'esprit en Dieu, il ne l'arrête en la récréation, au goût et en la saveur du sens ; et pour cela, un lieu solitaire et même sauvage est bon, afin que l'esprit monte fermement et directement à Dieu, sans être empêché ni retenu dans les choses visibles, encore que parfois elles aident à élever l'esprit, mais c'est en les oubliant tout aussitôt et en demeurant en Dieu. Pour cela notre Sauveur choisissait des lieux solitaires pour prier (Mt 14,24) et ceux qui n'occupent guère les sens (pour nous donner exemple), mais élèvent l'âme à Dieu, comme étaient les montagnes (Lc 6,12 ; 19,28) qui sont élevées sur la terre et sont d'ordinaire arides, sans aucune occasion de récréation sensible.

3. D'où vient que le vrai spirituel jamais ne s'attache ni ne regarde si le lieu pour prier est de telle ou telle commodité, parce que cela est encore être attaché au sens, mais il ne veille qu'au recueillement intérieur, oubliant ceci et cela, choisissant pour cet effet le lieu le plus vide d'objets et de sucs sensibles, n'ayant aucun égard à tout cela, pour pouvoir mieux jouir de son Dieu en la solitude des créatures. Car c'est une chose remarquable de voir des spirituels qui emploient tout leur temps à agencer des oratoires et disposer des lieux agréables conformément à leur humeur ou inclination, et du recueillement intérieur (qui est ce dont il faut faire cas), ils ne s'en

soucient guère, ils en ont fort peu, parce que s'ils en avaient ils ne pourraient se plaire à ces façons et manières, qui au contraire les lasseraient.

## *CHAPITRE 40*

### **ON CONTINUE D'ACHEMINER L'ESPRIT AU RECUEILLEMENT INTÉRIEUR, PAR RAPPORT À CE QUI EST DIT**

1. La cause, donc, pour laquelle certains spirituels n'achèvent jamais d'entrer dans les vraies joies de l'esprit, c'est qu'ils n'achèvent jamais de dégager leur appétit de la joie de ces choses extérieures et visibles. Que ceux-là sachent qu'encore que le lieu décent et dédié à la prière soit l'église et l'oratoire visible, et que l'image en soit le motif, néanmoins ce ne doit pas être en sorte que le suc et saveur de l'âme s'emploient au temple visible et au motif, et qu'elle oublie de prier au temple vif qui est le recueillement intérieur de l'âme. L'Apôtre, nous avertissant de cela, dit : *Prenez garde que vos corps sont les temples vivants de l'Esprit Saint qui habite en vous* (1Co 3,16 ; 6,19) ; et à cette considération, nous conduit l'autorité du Christ que nous avons alléguée, à savoir : aux vrais adorateurs, il convient d'adorer *en esprit et en vérité* (Jn 4,24) ; car Dieu tient peu de compte de tes oratoires et de tes lieux parés, si pour être de l'appétit et du goût attaché à eux, tu as un peu moins de nudité intérieure, qui est la pauvreté spirituelle dans l'abnégation de toutes les choses que tu pourras posséder.

2. Donc, pour purger la volonté de la joie et du vain appétit en cela et la dresser à Dieu en ta prière, regarde seulement que ta conscience soit pure et ta volonté entière avec Dieu, et la pensée véritablement fixée en lui, et, comme j'ai dit il faut choisir le lieu le plus à l'écart et le plus solitaire que tu pourras, et convertir toute la joie de ta volonté à invoquer et glorifier Dieu, sans faire cas de ces autres petits goûts de l'extérieur, au contraire, tâche de les nier, car si l'âme se laisse aller à la saveur de la dévotion sensible, elle n'arrivera jamais à passer à la force des délices spirituelles, qui se trouvent en la nudité de l'esprit moyennant le recueillement intérieur.

## *CHAPITRE 41*

## **DE QUELQUES DOMMAGES OÙ TOMBENT CEUX QUI S'ADONNENT AU GOÛT SENSIBLE DES CHOSES ET DES LIEUX DÉVOTS DE LA MANIÈRE QUE NOUS AVONS DITE**

1. Mains dommages s'ensuivent, tant en l'intérieur qu'à l'extérieur, au spirituel pour vouloir aller par la saveur sensible des choses que nous avons dites ; car, touchant l'esprit, il ne parviendra jamais au recueillement intérieur qui consiste à dépasser tout cela et faire oublier à l'âme toutes ces saveurs sensibles, et à entrer dans le vif du recueillement de l'âme et acquérir les vertus avec force ; quant à l'extérieur, cela est cause qu'il ne s'adapte à prier en tous lieux, sinon en ceux qui sont à son goût, et ainsi, il manquera souvent à la prière puisque, comme on dit, il ne sait lire que dans le livre de son village.

2. En outre, cet appétit lui cause bien des vicissitudes, car de ceux-ci, sont ceux qui ne persévèrent jamais en un lieu, ni parfois dans un état, vous les verrez tantôt en un lieu, tantôt en un autre ; tantôt se retirer dans un ermitage, puis dans un autre ; tantôt agencer un oratoire, et puis un autre. Et de ceux-ci sont aussi ceux qui passent leur vie à changer d'états et de façons de vivre ; ayant seulement cette ferveur et joie sensible touchant les choses spirituelles et ne s'étant jamais efforcés de parvenir au recueillement spirituel par l'abnégation de leur volonté et par la sujétion à supporter l'incommodité, toutes les fois qu'ils voient un lieu à leur avis dévot, ou quelque genre de vie ou d'état conforme à leur humeur ou inclination, ils courent aussitôt après et quittent celui qu'ils avaient, et comme ils sont mus par ce goût sensible, de là vient qu'ils cherchent bientôt d'autres choses ; parce que le goût sensible n'est pas constant, il manque donc rapidement.

### ***CHAPITRE 42***

## **DES TROIS DIFFÉRENCES DE LIEUX DÉVOTS ET COMMENT LA VOLONTÉ DOIT S'Y COMPORTER**

1. Trois sortes de lieux je trouve par le moyen desquels Dieu a coutume de mouvoir la volonté à dévotion. La première, ce sont certaines dispositions de terres et sites qui par l'agréable apparence de leur variété,

soit dans la disposition de terrains ou d'arbres, ou d'une quiétude solitaire, excitent naturellement la dévotion ; et de ceux-là il fait bon user quand on dresse aussitôt la volonté à Dieu, mettant ces lieux en oubli ; de même que pour parvenir à la fin, il ne faut pas s'arrêter au moyen et au motif plus que de raison, car si on tâche de récréer l'appétit et de tirer un suc sensible de ces lieux, on trouvera plutôt une aridité et une distraction spirituelles, car la satisfaction et le suc spirituel ne se trouvent qu'au recueillement intérieur.

2. Aussi, étant en un tel lieu, l'ayant mis en oubli, ils doivent tâcher d'être en leur intérieur avec Dieu comme s'ils n'étaient pas en un tel lieu, car, s'ils s'arrêtent deçà delà à la saveur et goût du lieu, ce sera plutôt chercher de la récréation sensible et de l'instabilité d'esprit que du repos spirituel. C'est ainsi que les anachorètes et autres saints ermites, dans les plus vastes et gracieux déserts, choisissaient le moindre lieu qui leur fût suffisant, où ils bâtissaient de petites cellules et grottes pour s'y enfermer ; où saint Benoît demeura trois ans, et un autre qui fut saint Simon se lia avec une corde pour ne pas s'établir ni aller plus loin que ce lien pouvait atteindre ; et ainsi beaucoup d'autres, que nous n'en finirions pas de dénombrer ; c'est que ces saints savaient bien que s'ils ne tempéraient pas l'appétit et la convoitise de trouver du goût et de la saveur spirituelle, ils ne pouvaient devenir spirituels.

3. La deuxième manière est plus particulière, car elle concerne certains lieux – déserts ou autres peu importe – où Dieu a coutume de faire quelques faveurs spirituelles très savoureuses à certaines personnes particulièrement, de façon qu'ordinairement le cœur de cette personne est enclin à ce lieu où elle a reçu cette grâce, et quelquefois elle sent de grands désirs et inquiétudes d'y aller, encore qu'elle n'y trouve pas toujours la même chose, parce que cela ne dépend pas de son pouvoir. Car Dieu départit ces grâces quand et comme et où il lui plaît, sans être lié au temps ni au lieu, ni à la volonté de celui à qui il les fait. Néanmoins il est bon d'y aller quelquefois prier – pourvu qu'on y aille l'appétit dénué de propriété –, et ceci pour trois raisons : la première, car, quoique (comme nous avons dit) Dieu n'est point lié au lieu, il semble que Dieu ait voulu être loué là par cette âme qu'il a favorisée ; la deuxième, parce que l'âme se souvient davantage de remercier Dieu de ce qu'elle a reçu là ; la troisième, parce que là ce souvenir excite encore davantage sa dévotion.

4. Ces raisons doivent l'y pousser, et non pas la croyance que Dieu soit attaché à faire ses grâces là, de sorte qu'il ne les puisse faire où il lui plaira ;

car l'âme est un lieu plus propre et plus approprié à Dieu qu'aucun autre lieu matériel. Nous lisons à ce propos dans la Sainte Écriture qu'Abraham érigea un autel au lieu où Dieu lui était apparu et qu'il y invoqua son saint nom, et qu'ensuite, à son retour d'Égypte, il revint par le même chemin à l'endroit où Dieu lui était apparu et invoqua Dieu à nouveau sur le même autel qu'il avait édifié (Gn 12,8 et 13,4). Jacob aussi nota l'endroit où Dieu lui apparut appuyé en haut d'une échelle, et y éleva une pierre, la consacrant par l'onction de l'huile (Gn 28,13-18) ; et Agar mit un nom au lieu où l'ange lui apparut, estimant beaucoup ce lieu, disant : *C'est certain, j'ai vu ici les épaules de Celui qui me voit* (Gn 16,13).

5. La troisième manière concerne certains lieux particuliers que Dieu choisit pour y être invoqué et servi, comme le mont Sinaï où Dieu donna la loi à Moïse (Ex 14,12) ; et le lieu qu'il indiqua à Abraham pour lui sacrifier son fils (Gn 22,2) ; et aussi le mont Horeb, où Il apparut à notre père Élie (1R 19,8) ; et le lieu que dédia saint Michel pour son service et qui est le mont Gargano, en apparaissant à l'évêque de Siponte et lui disant qu'il était le gardien de ce lieu, pour que l'on dédie là un oratoire à Dieu en mémoire des anges<sup>1</sup> ; et la glorieuse Vierge choisit à Rome par le signe spécial de la neige un lieu pour le temple qu'elle voulait que Patrice élevât en son nom.

6. Or, la raison pourquoi Dieu choisit ces lieux plutôt que d'autres pour y être loué, Il la sait. Ce qu'il convient à nous de savoir, c'est que tout est pour notre profit et pour y entendre nos prières, là et en quelque lieu que nous le priions d'une foi entière ; encore qu'il y ait beaucoup plus occasion d'être exaucés en ceux qui sont dédiés à son service, puisque l'Église les a désignés et dédiés pour cela.

## **CHAPITRE 43**

### **QUI TRAITE D'AUTRES MOTIFS POUR PRIER DONT SE SERVENT DE NOMBREUSES PERSONNES, QUI SONT UNE GRANDE VARIÉTÉ DE CÉRÉMONIES**

1. Les joies inutiles et la propriété imparfaite touchant les choses que nous avons dites, sont peut-être quelque peu tolérables en maintes personnes qui y vont en quelque façon innocemment. La grande confiance que quelques-unes ont à beaucoup de cérémonies introduites par des gens

peu éclairés et qui manquent en la simplicité de la foi, est insupportable. Je ne parle point de celles qui ont des termes ou des noms extraordinaires qui ne signifient rien. Je laisse aussi d'autres choses que des âmes stupides, ignorantes et douteuses ont accoutumé d'introduire dans leurs prières ; qui sont évidemment mauvaises et où il y a péché et en beaucoup d'entre elles, pacte secret avec le démon, ce qui provoque Dieu à la colère et non à la miséricorde.

2. Mais je veux parler seulement de ces manières dont (pour être exemptes de ces façons suspectes) maintes gens usent aujourd'hui par une dévotion indiscrete, mettant une telle efficacité et confiance en ces moyens avec lesquels ils veulent accomplir leurs prières et dévotions, que s'ils manquent d'un seul point aux indications tracées, ils se persuadent que cela ne réussira pas et que Dieu ne les exaucera pas, se confiant plus en ces modes et manières qu'au vif de la prière, en quoi ils méprisent et offensent grandement Dieu ; comme le fait qu'il y ait tant de chandelles allumées pendant la messe, et ni plus ni moins, qu'un prêtre la dise de telle ou telle façon, à telle heure, et non avant ni après, et que ce soit un tel jour, et non plus tôt, ni plus tard ; que les prières et les stations soient en tel nombre et de telle façon et à tel moment, avec telles et telles cérémonies ou postures et non avant ni après, ni d'une autre façon, et que celui qui les fera ait telles qualités ou telles propriétés ; et ils pensent que s'il manque si peu que ce soit à ce qu'ils avaient prévu, rien n'est fait ; et mille autres choses que l'on voit et qui se pratiquent.

3. Et ce qui est pire et intolérable, c'est que quelques-uns veulent sentir quelque effet en eux, ou que s'accomplisse ce qu'ils demandent, ou savoir que se réalisera la finalité de leurs prières cérémonieuses, ce qui n'est rien moins que tenter Dieu et l'irriter gravement ; de sorte que parfois il permet au démon de les tromper, en leur faisant sentir et entendre des choses fort éloignées du profit de leur âme, ce qu'ils méritent par la propriété qu'ils ont en leurs prières, ne désirant pas davantage que la volonté de Dieu soit faite que la leur. Et ainsi, puisqu'ils ne mettent pas toute leur confiance en Dieu, rien ne leur réussira.

## ***CHAPITRE 44***

## COMMENT IL FAUT DRESSER À DIEU LA JOIE ET LA FORCE DE LA VOLONTÉ PAR CES DÉVOTIONS

1. Que ceux-là donc sachent que plus ils ont de confiance en ces choses et cérémonies, moins ils ont de confiance en Dieu dont ils n'obtiendront pas ce qu'ils désirent. Il y en a quelques-uns qui prient plus pour leur prétention que pour l'honneur de Dieu, car, encore qu'ils présupposent que, s'il plaît à Dieu, cela se fera, et autrement, non, néanmoins par la propriété et la vaine joie qu'ils ont en cela, ils redoublent pour ce sujet des prières excessives qu'il vaudrait mieux convertir en choses qui leur seraient plus importantes, comme de nettoyer véritablement leurs consciences et entendre effectivement les choses de leur salut, laissant bien en arrière toutes leurs autres demandes qui ne concernent pas cela ; et de cette manière, obtenant ce qui leur est de la plus grande importance, ils auront aussi tout le reste qui leur conviendra (sans le demander) et beaucoup mieux et plus tôt que s'ils y avaient employé tous leurs efforts.

2. Car le Seigneur l'a ainsi promis par l'évangéliste, en disant : *Cherchez premièrement et principalement le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses s'ajouteront* (Mt 6,33). Parce que c'est la prétention et la demande qui est le plus selon son goût, et il n'est point de meilleur moyen pour obtenir les désirs de notre cœur que de mettre la force de notre prière en la chose qui est le plus du goût de Dieu ; parce qu'alors il ne nous donnera pas seulement ce que nous lui demandons, qui est le salut, mais aussi ce qu'il voit nous être convenable et bon, encore que nous ne l'en priions pas, comme David nous le donne bien à entendre dans un psaume, en disant : *Le Seigneur est près de ceux qui l'invoquent en vérité* (144,18) qui lui demandent les choses les plus sublimes, comme sont celles de leur salut ; car il ajoute aussitôt concernant ceux-ci : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent, et il exaucera leurs prières et les sauvera, car Dieu garde tous ceux qui l'aiment* (19,20). Et ainsi cette proximité dont parle David n'est autre chose que de les satisfaire et leur accorder ce qu'ils n'oseraient même pas penser à demander. Car nous lisons dans l'Écriture que parce que Salomon avait réussi à demander une chose qui plut à Dieu, qui était la sagesse pour gouverner avec justice son peuple, Dieu lui répondit en disant : *parce que la sagesse t'a plu de préférence à toute autre chose et que tu ne m'as demandé ni la victoire avec la mort de tes ennemis, ni les richesses, ni la longue vie, je t'accorde non seulement la sagesse que tu*

*demandes pour régir justement mon peuple, mais je te donnerai même ce que tu ne m'as pas demandé, les richesses, la fortune et la gloire, de manière que ni avant toi ni après toi il n'y ait roi semblable à toi (2Ch 1,11-12).* Et Il le fit ainsi, pacifiant aussi tous ses ennemis, de telle sorte que tous ceux qui l'entouraient lui payaient tribut, sans le troubler. Nous lisons la même chose en la Genèse, où Dieu promettant à Abraham de multiplier la génération de son fils légitime comme les étoiles du ciel, selon ce qu'Il lui avait demandé, il lui dit : *Je multiplierai aussi la postérité du fils de l'esclave, parce que c'est ton fils (21,13).*

3. C'est donc ainsi qu'il faut dresser à Dieu les forces et la joie de la volonté dans les demandes, sans se soucier de s'appuyer sur des inventions de cérémonies qui ne sont d'usage ni approuvées de l'Église catholique, en laissant dire la messe au prêtre à son habitude et selon l'usage de l'Église en son pays, et qu'ils n'innovent rien, comme s'ils étaient plus qualifiés que l'Esprit Saint et son Église ; que si Dieu ne les exauce point, en priant avec cette simplicité, qu'ils croient qu'ils ne seront pas plus exaucés avec leurs inventions. Car Dieu est de telle sorte que si on le prend bien et à sa manière, on fera de lui tout ce qu'on veut ; si on est intéressé, il n'y a pas à lui parler.

4. Quant aux autres cérémonies touchant les prières et dévotions, qu'ils n'appliquent point la volonté à d'autres cérémonies et manières de prières que celles que le Christ nous a enseignées (Lc 11,1-4) ; car il est clair que quand ses disciples le prièrent de leur enseigner à prier, il leur apprit tout ce qui est requis pour que le Père éternel nous entende – comme Celui qui savait bien sa condition –, et il ne leur enseigna que les sept demandes du *Pater noster*, qui comprennent toutes nos nécessités spirituelles et temporelles, et il ne leur dit pas d'autres nombreuses manières de paroles ni cérémonies. Au contraire, il leur dit ailleurs qu'en priant, ils usent de peu de paroles, parce que notre Père céleste sait bien ce qui nous convient (Mt 6,7-8). Il recommanda seulement en renchérissant beaucoup, de persévérer dans la prière, à savoir : celle du *Pater noster* (Mt 6,9-13), disant ailleurs qu'*il convient de toujours prier et de ne jamais cesser* (Lc 18,1), mais il ne nous a point enseigné un grand nombre de demandes, mais de répéter souvent celles-là avec ferveur et soin, attendu que, comme je dis, elles comprennent tout ce qui est de la volonté de Dieu et tout ce qui nous est convenable. C'est pourquoi quand Sa Majesté eut recours par trois fois au Père éternel, il ne reedit toutes les trois fois que les mêmes paroles du *Pater noster*,

comme rapportent les évangélistes, en disant : *Père, s'il ne peut être autrement que je boive ce calice, que votre volonté soit faite* (Mt 26,39 ; Mc 14,36 ; Lc 22,42). Et quant aux cérémonies qu'Il nous a montrées pour prier, il n'y en a qu'une de ces deux : soit de prier en cachette dans notre chambre, où sans bruit et sans rendre compte à personne nous pouvons nous en acquitter avec un cœur plus entier et plus pur, selon qu'il le conseille en disant : *Quand vous prierez, entrez en votre chambre, et, la porte fermée, priez* (Mt 6,6) ; ou sinon, aux déserts solitaires, comme il le faisait, au temps le meilleur et le plus calme de la nuit (Lc 6-12). Et ainsi il ne faut point désigner de temps ni de jours précis, ni fixer plutôt ceux-ci que ceux-là pour nos dévotions, il n'y a pas lieu non plus d'user d'autres moyens, ni de formules ingénieuses, ni de prières, outre celles dont use l'Église et de la manière dont elle s'en sert, car elles se réduisent toutes à celles que nous avons dites du *Pater noster*.

5. Je ne condamne pas, pour autant, au contraire j'approuve les jours que certaines personnes proposent de faire leurs dévotions, comme des neuvaines, ou comme jeûner et autres semblables, mais je blâme le style qu'elles ont en leurs manières étriquées et dans les cérémonies avec lesquelles elles les font. Comme Judith reprit ceux de Béthulie de ce qu'ils avaient limité le temps auquel ils espéraient miséricorde de Dieu, en disant : *C'est vous qui fixez un temps à Dieu pour sa miséricorde ? Ce n'est pas là – dit-elle – pour inciter Dieu à clémence, mais plutôt pour exciter sa colère* (8,11-12).

## **CHAPITRE 45**

### **OÙ IL EST TRAITÉ DU SECOND GENRE DES BIENS DISTINCTS DANS LESQUELS LA VOLONTÉ PEUT VAINEMENT SE RÉJOUIR**

1. La seconde manière de biens distincts savoureux dans lesquels la volonté peut vainement se réjouir sont ceux que nous avons appelés provocatifs, qui provoquent ou persuadent à servir Dieu. Ce sont les prédicateurs dont nous pourrions parler en deux manières, à savoir : quant à ce qui touche les prédicateurs mêmes, et quant à ce qui concerne les

auditeurs, car la seule chose à enseigner, c'est comment les uns et les autres doivent en cet exercice diriger à Dieu la joie de leur volonté.

2. Quant au premier, le prédicateur, afin de profiter au peuple et de ne pas s'embarrasser d'une vaine joie et présomption, il doit se représenter que cet exercice est plus spirituel que vocal ; car encore qu'il faille jeter les paroles au dehors, néanmoins il ne tient sa force et son efficacité que de l'esprit intérieur ; de façon que, quelque haute doctrine qu'il prêche, avec un art de rhétorique et un style si relevé que ce soit, ordinairement il ne fera son profit qu'autant qu'il aura d'esprit ; car bien qu'il soit vrai que la parole de Dieu de soi est efficace, selon ce que dit David : *Il donnera à sa voix, la voix de vertu* (Ps 67,34), néanmoins, le feu qui a aussi la vertu de brûler, ne brûle pas lorsqu'il n'y a point de disposition dans le sujet.

3. Or, afin que la doctrine communique sa force, elle doit avoir deux dispositions : l'une du prédicateur et l'autre de celui qui écoute. Et ordinairement le profit est selon la disposition de celui qui enseigne, c'est pourquoi on dit que tel est le maître, tel habituellement est le disciple. Car dans les Actes des Apôtres, quand ces sept enfants de ce prince des prêtres des Juifs se mettaient à conjurer les démons de la même manière que saint Paul, le démon s'irrita contre eux en disant : *Je connais Jésus, je sais qui est Paul ; mais vous, qui êtes-vous ?* (19,15). Et se ruant sur eux, il les mit tout nus et les blessa. La seule cause de cela fut qu'ils n'avaient pas la disposition convenable, et non que le Christ ne voulut pas qu'on chassât les démons en son nom ; car une fois les Apôtres rencontrèrent quelqu'un qui n'était pas des disciples, qui chassait un démon au nom du Christ notre Seigneur, ils l'en empêchèrent, et le Seigneur les reprit, disant : *Ne l'empêchez pas, car celui qui aura fait quelque vertu en mon nom, ne pourra pas aussitôt dire du mal de moi* (Mc 9,39). Mais il se fâche contre ceux qui, enseignant la loi de Dieu, ne la gardent pas eux-mêmes, et prêchant le bon esprit ne l'ont pas. C'est pourquoi il dit par saint Paul : *Tu enseignes les autres et ne t'instruis pas toi-même. Tu prêches contre le larcin et tu dérobes* (Rm 2,21) ; et par David, l'Esprit Saint dit : *Au pécheur Dieu dit : Pourquoi racontes-tu mes justices ? Et prends-tu ma loi en ta bouche, pendant que tu as en horreur la discipline et jettes mes paroles par-dessus les épaules ?* (Ps 49,16-17) ; en quoi il est donné à entendre qu'il ne leur donnera pas l'esprit pour qu'ils portent du fruit.

4. Et nous voyons communément – autant qu'on peut juger ici-bas – que plus le prédicateur est de vie exemplaire, meilleur est le fruit qu'il fait,

quoique son style soit vulgaire, son discours simple et sa doctrine commune, parce que la ferveur se tire de l'esprit vif ; mais l'autre ne fructifiera guère avec tout son beau parler et sa science, car quoiqu'il soit vrai que le bon style et les actions oratoires, et la sublime doctrine, et le beau langage, émeuvent et font plus d'effet accompagnés du bon esprit ; néanmoins sans lui, quoique le sermon donne saveur et goût au sens et à l'entendement, il rend peu ou point de suc à la volonté, en effet, elle demeure d'ordinaire aussi lâche et faible à opérer qu'elle était avant, encore qu'on ait dit des merveilles merveilleusement dites, car elles ne servent qu'à chatouiller l'oreille, comme une musique harmonieuse ou une sonnerie de cloches ; mais l'esprit, comme je dis, pas plus qu'avant ne sort de ses gonds, la voix n'ayant pas la force de ressusciter le mort de son sépulcre.

5. Peu importe d'ouïr une musique meilleure qu'une autre, si l'une ne m'excite pas davantage à opérer que l'autre ? Encore qu'on ait prêché des merveilles, cela s'oublie bientôt, vu que le feu n'a pas pris dans la volonté. Parce que, outre que de soi il ne fait pas grand fruit, l'attachement qu'a le sens au goût d'une telle doctrine, empêche qu'on ne passe à l'esprit, s'arrêtant seulement en l'estime de la façon et des accidents de la prédication, louant le prédicateur de ceci ou de cela, et le suivant plus pour cela que pour l'amendement qu'on en tire. Cette doctrine, saint Paul la donne bien à entendre aux Corinthiens (1. 2,1-4), en disant : *Moi, frères, quand je vins vers vous, je ne prêchai pas le Christ avec une haute doctrine ou sagesse, et les paroles et ma prédication n'étaient point en rhétorique de sagesse humaine, mais en manifestation de l'Esprit et de la vérité ;* cependant ce n'est pas l'intention de l'Apôtre ni la mienne de condamner ici le bon style, la rhétorique et le bon langage, car au contraire cela importe beaucoup au prédicateur, aussi bien qu'en toutes autres affaires ; vu que le beau langage et le bon style relèvent et redressent même les choses basses et gâtées, comme la mauvaise phrase gâte et perd les bonnes<sup>1</sup>.

---

1. M. 1 13 10 et dessin du Mont de Perfection.

2. La *Montée* montre comment l'entendement doit se détacher de ses préhensions, puis la volonté se libérer de ses passions ou affections. Mais la mémoire est bien plus incapable de se libérer elle-même : son jeu échappe en grande partie à la volonté, son effort se borne à éviter de s'encombrer des nouvelles perceptions. Seul Dieu peut la libérer des souvenirs qui l'asservissent. Et nous voici au cœur de la nuit active qu'est la *Montée*, dans la passivité de la nuit obscure qui souligne l'action divine.

En ce qui concerne l'union de l'âme en un seul suppôt (C 13 4), on éprouve parfois le besoin de fixer des sièges : rein, foie. Chez Descartes ce sera la glande pinéale, pour saint Thomas, l'âme est présente dans tout le corps à différents degrés : le cœur est privilégié comme dans la Bible.

1. Affection : au sens de l'âme qui subit, situation passive de l'âme.

1. Les philosophes qui étudient la nature.

1. Dans ce § est déjà nettement marqué le lien entre la mémoire et l'espérance. Ce n'est pas la temporalité comme le disent ceux qui confondent l'espoir-passion et l'espérance théologique. Ce lien est pour la *possession* de Dieu, la *dépossession* de ce qui n'est pas Dieu. Dans ce même § on retrouve l'expression *clair et distinct* qui sera chère à Descartes.

1. Rappelons que la fantaisie est le sens commun corporel interne où se rassemblent les données des cinq sens externes.

1. *Sentir* : au sens de connaître ; sentiment au sens de opinion, jugement.

1. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, V 5 3.

1. L'espérance théologique n'est pas l'espoir passion, elle n'est pas orientée vers l'avenir, mais en une dimension verticale, vers Dieu, aujourd'hui.

1. Ici 16 et 17.

1. Peut-être, non dans le sens littéral de la Bible, mais dans le sens étymologique : ce dont je suis muni.

1. La fantaisie est le sens commun corporel interne. Parfois Jean de la Croix emploie *puissance* au lieu de *sens*, ou *sens* au lieu de *puissance* (Cf. chapitre 15 suivant.)

1. Le mot *affection* a deux sens : tantôt comme ici ce que l'âme éprouve passivement ; ailleurs sentiment d'amitié ; le contexte permet de choisir.

1. Comme *affection*, *passion*, c'est ce que l'âme subit ; passions de l'âme et affections de la volonté sont synonymes.

2. Nous rappelons que nous réservons *espérance* pour la vertu théologique.

1. *De consolatione*, 1.2, m.7.

1. Dans ce chapitre en particulier, on voit que Jean de la Croix n'écrit pas seulement pour des carmes et des carmélites, ni même seulement pour des religieuses ou religieux, mais que son message interpelle aussi les laïcs.

1. Affecté : en terme de spiritualité, tomber sous le coup de.

1. Il les livra à leur sens réprouvé.

1. La beauté, c'est la perfection esthétique ; la grâce, c'est plutôt l'attrait séducteur.

1. Ce qui est agréable.

1. OVIDE, *Remedia Amoris*, I, 91-92.

1. Deux des quatre attributs des corps glorieux, avec l'impassibilité et la subtilité.

1. *Gentils* = non juifs ou non chrétiens. *Barbares* = non Grecs ou non Romains

2. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 1. 5, 12-15.

1. Pour être vus des hommes ;

1. Termes platoniciens, autrement dit la colère et le désir.

1. *Homil. 26 in Evang., I.*

1. *Infunde*, verser, terme de théologie.

1. Chapitre 10.

1. *Imagen* : statue de bois polychromé ou portrait religieux.

1. *Façon* : du verbe façonner, c'est le travail de l'artisan-artiste.

1. *Brev., in fest. App. Michaëlis Archangeli.*

1. Ainsi s'achève curieusement *La Montée du Mont Carmel*. Jean de la Croix y a montré les efforts que l'âme doit faire (c'est *La Nuit Active*) pour purifier d'abord le sens (L. 1), ensuite l'esprit (L. 2 pour l'entendement ; L.3 pour la mémoire et la volonté). En ce qui concerne la volonté, Jean de la Croix a dit vouloir conduire sa purification selon les quatre passions : joie, espoir, douleur, crainte. Or nous n'avons que la purification de la joie. Et même si sa purification a été étudiée pour les biens

temporels, naturels, sensibles, moraux et surnaturels, pour les biens spirituels, distribués en motifs, provocatifs, directifs et perfectifs, seuls les motifs sont traités en dix § ; les provocatifs sont ébauchés en un seul, d'ailleurs très important, mais le texte s'interrompt brusquement, peut-être au milieu d'une phrase. Il est vrai que si la joie est purifiée, les trois autres passions aussi. Voir M. 1 13 5, 3 16 5 ; C 9 15 ; 20-21.