

P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M.

LA THÉOLOGIE MYSTIQUE
DE SAINT BONAVENTURE

(A l'occasion du VII^e Centenaire: 1221-1291).

Extractum ex Periodico
Archivum Franciscanum Historicum
Vol. XIV, An. 1921, Fasc. I-II.

TYP. COLLEGII S. BONAVENTURAE
AD CLARAS AQUAS PROPE FLORENTIAM
(QUARACCHI PRESSO FIRENZE)

—
1921.



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2008.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



L'étude de la théologie mystique est une des parties du savoir à laquelle Saint Bonaventure a consacré le meilleur de son génie et de son cœur⁽¹⁾. Dans la longue théorie des

(¹) S. Bonaventurae *Opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, 10 vols. — Nous citons toujours les œuvres authentiques de S. Bonaventure, d'après cette édition critique. Pour simplifier ces citations, nous notons une fois pour toutes, que dans le vol. V (1891) se trouvent: 1) *Quaestiones disputatae*, p. 1-198; 2) *Breviloquium*, p. 199-298; 3) *Itinerarium mentis in Deum*, p. 293-316; 4) *De reductione artium ad theologiam*, p. 317-26; 5) *Collationes in Hexaëmeron*, p. 327-454; 6) *Collationes de VII donis Spiritu sancti*, p. 455-504; 7) *Collationes de X praeceptis*, p. 505-81; 8) *Sermones IV selecti de rebus theologis*, p. 532-571, et 9) *Tractatus de plantatione Paradisi*, 574-9. — Les autres œuvres ascético-mystiques se trouvent réunies dans le vol. VIII (1898), p. 3-231, et p. 475-508. — Les *Sermones*, moins les 4 du vol. V, remplissent le vol. IX (1901). — A la fin des citations nous ajoutons, entre parenthèses, les pages des volumes respectifs.

Sur la doctrine spirituelle de S. Bonaventure, jusqu'ici fort peu étudiée, on peut consulter, à défaut d'un travail d'ensemble: *Baroni, Amore e scienza, ossia la mente serafica del glorioso dottore S. Bonaventura: meditazioni*, Firenze 1874; *Berthoumier, Oeuvres spirituelles de S. Bonaventure*, Paris 1854-1855, 6 vols.; *L. C. Ballea, Il misticismo*

docteurs scolastiques qui va d'Alexandre d'Alès à Duns Scot, le Docteur Séraphique apparaît comme dans un rayonnement à part. Alors que les controverses philosophiques et les problèmes de la pensée théologique occupent exclusivement, ou peu s'en faut, toutes les intelligences, S. Bonaventure, onctueux et méditatif comme S. Anselme, dépasse les préoccupations trop intellectualistes de son époque. Suscité, sans doute, par la Providence, à l'heure où un faux mysticisme, le Joachinisme, troublait les âmes et menaçait d'envahir les cloîtres franciscains, il apparaît, tout absorbé par un autre problème, plus haut dans la région du divin, l'évolution intérieure des âmes sous l'action purificatrice et illuminante du Saint-Esprit, depuis les heures premières de la conversion jusqu'aux ineffables transports de l'union mystique. Philosophe et théologien à l'égal de S. Thomas d'Aquin, orateur que se disputent l'Université de Paris, les cloîtres et

di S. Bonaventura nelle sue antecedenze e le sue esplicazioni, Torino 1901; *Brams, Der heilige Bonaventura als Mystiker*, dans *Der Katholik*, 67 Jahrg. 1887, II, Bd. 83-92, 183-197; 301-317. *Evangeliste de Saint-Béat*, O. M. Cap., dans les *Etudes Franciscaines*, Paris 1899-1900, vol. II, 382-400, vol. III, 113-129, vol. IV, 5-25, 105-118, 225-246, 337-356; *Gaspare de Monte Santo*, O. F. M., *Gesta e dottrina del seraphico dottore S. Bonaventura*, Macerata 1793, parte II, cap. III, 192-3, cap. VI, 228-235; *Giannini*, O. F. M., *Studi sulla scuola francescana*, Siena 1895, cap. VIII, 218-246; *Dr. W. Hollenberg*, *Studien zu Bonaventura*, Berlin 1862, cap. IV, 99-113; *L. Lemmens*, O. F. M., *Der heilige Bonaventura*, Kempten und München 1909, kap. IV, 95-112; *Maréchal*, S. J., *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans les *Recherches de Science religieuse*, Paris 1914, IV, p. 150-152; *de Margerie*, *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1855; *Palhoriès*, *Saint Bonaventure*, Paris 1913, chap. VII, 224-250, dans la collection *La pensée chrétienne*; *Vincente de Peralta*, O. M. Cap., *El pensamiento de S. Buenaventura sobre la contemplación mística*, dans les *Estudios franciscanos*, 1912, an. 6, vol. VIII, 426-442; *Richard*, *Étude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonaventure*, Heidelberg 1869; *Tempesti*, O. M. Conv., *Mistica Teologia*, Venezia 1748, 2 vols.; *Ubaldo d'Alençon*, O. M. Cap., *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris 1918, 2^e leçon: *La spiritualité franciscaine*, 37-72; *Mgr. Waffelaert*, *Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera Scriptorum contemplativorum*, article publié dans les *Collationes Brugenses*, vol. XVII-XIX 1912-1914; voir vol. XVIII 123-128; 185-201, 265-281, 418-425; 473-486, 553-556, 601, 613, 649-659.

les cours royales, S. Bonaventure est encore le docteur de la vie spirituelle, le prince de la théologie contemplative⁽¹⁾.

La littérature ascétique et mystique due à sa plume de feu est très considérable. A vrai dire, aucun des écrits du Séraphique Docteur ne saurait être négligé dans l'étude de sa doctrine spirituelle, puisque, chez lui, le souci est constant de subordonner toutes les sciences, toutes les activités à la vie intérieure, à l'amour de Dieu et de considérer tous les problèmes dans leur rapport avec la glorification de la Trinité, selon la conception toute séraphique du *De reductione artium ad theologiam*⁽²⁾. Sans parler toutefois de ses œuvres de grande envergure, telles que le *Commentarius in IV libros Sententiarum*, et sa somme théologique, le *Breviloquium*, où, cependant, la doctrine des vertus, les moyens de perfection, la théologie des dons du Saint-Esprit, la nature de la contemplation, en définitive, l'objet intégral de l'ascétisme et de la mystique, sont traités avec une maîtrise incomparable, sans mentionner également ses œuvres oratoires, où S. Bonaventure ne craint point d'entretenir les simples fidèles de plus hauts secrets de la vie mystique⁽³⁾,

(1) Baroni, l. c. 206-207; Évangéliste de S. Béat, l. c. 1900, II, 116-8.

(2) *Et sic patet, quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae, et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis... Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est*, n. 26 (325); *In Epiphania, Sermo III* (159, 161a); *Prooemium in I Lib. Sent.*, q. 3 (13). — « Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, écrit à ce propos le P. Évangéliste, l. c. 117, S. Bonaventure est le principal créateur, au XIII^e siècle, de la science pieuse: il a transformé et, en quelque sorte, révolutionné la scolastique, il s'est jeté dans le vaisseau de la science et, d'une main ferme tenant le gouvernail, il a dirigé heureusement les voyageurs de l'idée vers le port de l'amour divin. Voilà ce qu'a fait S. Bonaventure et voilà en quoi il se distingue des autres docteurs ».

(3) *In Sabbato Sancto, Sermo I* (267-70); *In Resurrect. Dom., Sermo III*, pars III (280).

ses *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* ⁽¹⁾, ses *Conférences sur l'Hexaëméron* ⁽²⁾, malheureusement interrompues en pleine élaboration d'une somme mystique, le Docteur Séraphique a composé toute une série d'opuscules ayant trait exclusivement à la vie spirituelle. Ce sont les traités sur *Les cinq fêtes de l'Enfant Jésus* et *La Perfection de la vie religieuse*, ce dernier adressé à la Bse Isabelle, abbesse de Longchamp, les opuscules qui ont pour titre *Les six ailes du Séraphin*, *La Préparation à la Messe*, *La Vigne mystique* où S. Bonaventure se révèle l'amant passionné du Sacré-Cœur et un des premiers théoriciens de la grande dévotion ⁽³⁾.

Mais au-dessus de ces ouvrages il faut placer trois traités, « écrits de premier ordre, dit M. Palhoriès ⁽⁴⁾, et remplis de pages sublimes »: le *Soliloquium*, que S. Bonaventure rédigea, écrit-il lui-même, « poussé par sa conscience et dans les termes le plus simples qu'il put rencontrer dans les écrits des Saints, afin de le mettre à la portée des intelligences les moins élevées ⁽⁵⁾; le *De triplici Via*, la première somme de théologie ascétique rédigée selon la classification des trois voies purgative, illuminative et unitive ⁽⁶⁾, et l'*Itinerarium mentis in Deum*, le livre d'or de la littérature mystique franciscaine, cette œuvre incomparable au jugement de Gerson: *Opus immensum, cuius laus*

⁽¹⁾ L. c. 455-505. Cfr. les belles études de Mgr. Waffelaert citées plus haut.

⁽²⁾ *Collat. in Hex.* coll. XX-XXIII (425-49).

⁽³⁾ Sur ces écrits, cfr. les Prolégomènes du vol. VIII de l'édition critique de Quaracchi. On y trouve d'abondants renseignements sur leur authenticité, leur tradition manuscrite, avec quelques indications fragmentaires sur l'influence qu'ils ont exercée. A consulter aussi le P. Évangéliste, l. c. IV, 105-10.

⁽⁴⁾ L. c. 225.

⁽⁵⁾ *Soliloq.* prolog. n. 4 (29).

⁽⁶⁾ *Pretium huius opusculi vix satis aestimari potest, cum totam theologiam mysticam in nucleo comprehendat*; Prolegom. cap. 1 (p. x). Après le sentiment des Éditeurs, voici l'opinion du P. Pascal Robinson: « What the *Breviloquium* is to scholasticism, the *De triplici via* is to mysticism, a perfect compendium of all that is best in it »; article: *S. Bonaventure* dans la *Catholic Encyclopedia*, New York 1907, II, 652. Sur les 3 voies de la vie spirituelle, cfr.: *In Pentecosten, Sermo X* (345-6).

superior est ore mortalium et, d'après M. de Margerie, « l'une des plus belles consécérations que la philosophie ait faite à Dieu de toutes les facultés humaines »⁽¹⁾. Ces œuvres diverses ne se bornent pas à de pieuses élévations, mais comme le remarquait au XVII^e siècle le Père Hervé de de Sainte-Marie, O. Carm., elles traitent « toutes le matières spirituelles, depuis ses premiers éléments jusqu'à ses degrés les plus parfaits »⁽²⁾, et cela, dans une langue et un style tout éclairé de flammes, savoureux, émaillé des plus heureuses trouvailles d'expression, tel enfin que le moyen âge n'en avait point donné d'exemple depuis S. Bernard et S. Anselme.

Cette doctrine, tant admirée par les maîtres de la vie spirituelle et particulièrement en Allemagne par l'école dominicaine du XIV^e siècle⁽³⁾, et en Espagne par les grands mystiques franciscains qui préparent Ste Thérèse et parfois, ainsi que Francisco de Ossuna, influent profondément sur sa doctrine⁽⁴⁾, méritait d'être rappelée, dans les circonstan-

(1) L. c. 118. (2) Cité par le P. Évangéliste, l. c. IV, 108.

(3) Cfr. *Opp.* V, Prolegom. cap. IV, p. xxvii: « Cl. Henr. Denifle, Ord. Praed., in sua egregia editione (Monachii 1876): *Die Schriften des seligen Heinr. Seuse; Deutsche Schriften*, II, p. 261, not. 9, primus observavit B. Henricum Susonem,, Ord. Praed. in suo opusculo *Exemplar ex Itinerario S. Bonaventurae* (c. 5, 6) sumsisse fere totum suum c. 54 germanice expressum ». À propos de ces rapports du B. H. Suso et de S. Bonaventure Mr. S. Hahn écrit, dans son article *Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph*: « Ausserdem hat der grosser Systematiker unter den Mystikern, der hl. Bonaventura, bedeutenden Einfluss ausgeübt. Mehrfach schliesst er (Suso) sich fast wörtlich an Stellen des *Itinerariums* an. Seine Geistesverwandtschaft mit Bonaventura hat ihn in einem allerdings nebensächlichen Punkte zum Abgehen von der Lehre des Aquinatem veranlasst ». *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baemkers: Beiträge zur Gesch. des Phil. des Mittelalters; Supplementband*, Münster 1913, p. 349. Quant à l'autre maître dominicain, voir H. Denifle, O. Pr., dans *Archiv für Litt. und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, 1886: *Meister Eckehards lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, p. 417-615, cfr. 437, 441, 447, 458-459, 463, 467, 474, 519-520 etc.

(4) V. de Petalta, l. c. p. 430, mentionne ces « grandes misticos de la escuela Franciscana, bebiendo todos ellos en las claras fuentes de la tradición y en los conceptos de San Buenaventura sobre el amor contemplativo, esparcidos por sus obras, de las cuales tomaron al pie de la letra, como fr. Juan de los Angeles, párafos enteros »... — Cfr. les

ces présentes, comme un des plus beaux titres de gloire du Docteur Séraphique.

Il ne saurait être question, dans les limites d'un article, de donner le détail de cette théologie où S. Bonaventure se meut à l'aise avec l'œil exercé d'un Séraphin, multiplie les conseils, provoque à toutes les conquêtes de l'amour, et dont l'objet s'étend jusqu'aux plus secrètes opérations de la grâce. Dans les pages qui vont suivre, notre intention est plus modeste et peut se résumer ainsi: préciser d'abord les principaux facteurs qui, selon les conceptions bonaventuriennes, préparent l'âme, d'une façon plus efficace et plus immédiate, aux communications mystiques; marquer ensuite, dans l'étude de la vie contemplative elle-même, la position de S. Bonaventure dans les principales questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétique et mystiques.

La préparation mystique.

Le point de départ des ascensions spirituelles se trouve dans les vertus théologiques et la grâce sanctifiante: c'est là que s'allume la vie mystique. L'état contemplatif, en effet, n'est que la suprême éclosion de la vie surnaturelle, l'efflorescence passivement expérimentée de la grâce et des habitudes infuses, l'exercice supérieur des dons du Saint-Eprit sous la motion gratuite et spéciale de leur divin auteur. Sans cette surnaturalisation première de l'âme, il serait contradictoire de penser à un développement de la vie spirituelle jusqu'à l'union transformante, terme final des grâces contemplatives: « Alors seulement, écrit S. Bonaventure, notre esprit devient hiérarchique dans ses

œuvres de Diego Murillo, O. F. M., *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y Escala Espiritual para lo perfección evangélica*, Barcelona 1907; édition du P. Jaime Sala, O. F. M., 2 vols. Le nom de S. Bonaventure se rencontre à la plupart des pages. Le grand mystique espagnol recommande, entre tous les écrits ascétiques, ceux de S. Bonaventure; l. c. I, 209.

degrés d'élévation et reproduit en lui cette Jérusalem céleste où nul ne peut entrer, à moins que, par la grâce, elle ne descende elle-même en son cœur, comme S. Jean, dans son Apocalypse, la vit descendre. Elle vient ainsi, lorsque par la restauration surnaturelle de l'image de Dieu qui est l'âme, par les vertus théologales, par les perceptions des sens spirituelles et les « suspensions » des puissances que produisent les transports, notre esprit est devenu véritablement hiérarchique, c'est-à dire, purifié, tout illuminé et parfait » (1). Cette doctrine fondamentale de la mystique chrétienne, moins fréquemment rappelée, semble-t-il, dans l'école descriptive de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix, est nettement marquée dans la synthèse du Docteur Séraphique. C'est même un des caractères les plus distinctifs de la spiritualité bonaventurienne, de mettre en relief la valeur dispositive des vertus théologales et de la grâce par rapport aux états supérieurs de l'union mystique et d'établir ainsi un véritable lien de continuité, une unité dynamique entre les étapes de l'ascension spirituelle. *Qui igitur vult in Deum ascendere, necesse est ut, vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem... Igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis.* Ces paroles se trouvent au début de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* (2).

Cette insistance de S. Bonaventure à voir dans l'état surnaturel ordinaire la préfiguration de la vie mystique est légitimée, en premier lieu, par le rôle primordial qui revient à la foi dans toute la suite du développement intérieur. La foi est le fondement de la vie spirituelle: *Totius spiritua-*

(1) *Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. Itiner. mentis, c. IV, n. 4 (307); cfr. Coll. in Hexaëmeron, coll. II, n. 6 (337).*

(2) Op. cit. c. I, n. 8 (298).

lis aedificii fundamentum ⁽¹⁾. C'est dans son ordre, et non point dans un autre, que se développe le vie mystique, quelles que soient les lumières qui tombent d'en-haut. Le Docteur Séraphique, en effet, n'admet pas cette « lumière médiate », principe de connaissances théologiques, qu'Henri de Gand introduit entre la simple foi et la vision béatifique et que Duns Scot allait rejeter, ainsi que la scolastique du XIV^e siècle ⁽²⁾. « La foi, écrit en effet S. Bonaventure dans le Prologue du *Breviloquium*, est le fondement stable de toutes les illuminations, tant que nous voyageons vers Dieu; elle est la lumière dirigeante, la porte qui y introduit. C'est d'après sa mesure qu'il est nécessaire d'apprécier la sagesse qui nous est donnée divinement, afin de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir des sentiments modestes, chacun selon la mesure de la foi que Dieu lui a départie » ⁽³⁾. La même doctrine est abondamment exposée dans les *Collationes in Hexaëmeron*, qui dissertent brillamment sur les illuminations divines: *Fides est origo sapientiae et origo scientiae, sive sit de aeternis sive de temporalibus, sive scientia sive sapientia non discordant a fide* ⁽⁴⁾. A cette lumière de la foi, la contemplation mystique, en effet, ainsi qu'il sera dit plus loin, n'ajoute point de connaissances nouvelles: par suite d'une illumination spéciale, fruit direct du don de sagesse et d'intelligence et, en vertu de son caractère expérimental et affectif, elle ne fait que mieux pénétrer les vérités déjà acceptées sur l'autorité

⁽¹⁾ *II Sent.* d. XLIII, art. II, q. I, ad 5 (988); cfr. *III Sent.* d. XXIII, art. I, q. I (470-3); *IV Sent.* d. III, p. I, a. I, q. III (68-9); *Coll. in Hex. coll.* I, n. 33 (334); coll. II, n. 14 (338-9); coll. XXIII, n. 16 (447). *In Purific. B. V. Mariae, Sermo II* (642b-643); *De S. Dominico, Sermo* (563).

⁽²⁾ *Reportata Parisiensia*, Prolog. q. II, n. 7; *Opera*, Parisiis 1891, 26 vols., XII, 37.

⁽³⁾ *Est enim ipsa fides omnium supernaturalium, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens; secundum cuius etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei; Brevil. Prolog.* (201 b).

⁽⁴⁾ *Coll.* III, n. 26 (347), *ibid.* n. 9 (345); et les *Collationes VIII-XII* (368-87).

de la Révélation: *Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei* (1).

Une autre considération justifie le rôle de la grâce et des vertus théologiques au point initial de la vie mystique. La grâce, participation ontologique de la nature même de Dieu, de sa vie intime, est, en vertu de son essence même, le principe primordial de la déification de l'homme: par suite, la primauté lui revient entre tous les facteurs de la vie mystique, et comme elle vient de Dieu immédiatement, par un mouvement d'immense bonté, de même elle y reconduit directement. *Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis et secundum quietudinem fruitionis. Et quoniam qui hoc habet immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur, ideo donum illud immediate datur a Deo* (2). De toutes ses prérogatives, aucune ne lui est plus essentielle que de chercher à plaire à Dieu et de lui adhérer (3). S. Bonaventure mentionne maintes fois ce pouvoir unitif et cette tendance appétitive de la grâce sanctifiante et il est intéressant de noter qu'il emploie alors le terme même qui sert d'ordinaire à désigner un état supérieur d'oraison. « Le caractère gratuit de la grâce, écrit-il, ressort évidemment, si l'on songe à l'éminente dignité qu'elle confère d'être le temple de Dieu, le fils de Dieu: elle unit à Dieu indissolublement par un mariage spirituel, grâce aux liens de l'amour et de la charité » (4).

(1) *III Sent. d. XXXV, art. I, q. III ad 4* (779); cfr. *III Sent. d. XXIV, dub. IV* (531).

(2) *Breviloq. pars V, cap. I* (252). Sur la théologie de la grâce du Séraphique Docteur, cfr. P. Georges Božitkovic, O. F. M., *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, Balneis Marianis [Marienbad] 1919 (Thèse de doctorat de l'Univ. de Fribourg (Suisse)).

(3) *Sicut enim essentialis est naturae appetere esse, sic essentialis est gratiae appetere Deo placere et Deo adhaerere; III Sent. d. XXIX, art. I, q. III ad 6* (645).

(4) Dans ce passage, S. B. établit l'origine de la grâce: *Quod expresse patet, si quis ponderet, quantum est esse Dei templum, Dei Filium, Deo*

C'est de toute façon que le Docteur Séraphique inculque cette doctrine. La grâce et ses habitudes connexes restaurent l'âme déformée par le péché originel et ses conséquences, la haussent intérieurement et la préparent aux visites divines, en lui imprimant une similitude divine surnaturelle, que S. Bonaventure, à la suite des théologiens de Saint-Victor, se plaît à appeler *imago recreationis* pour la distinguer du reflet divin que porte naturellement toute âme, *imago creationis* (1). « Parce que la droiture parfaite de l'esprit exige que l'âme soit rectifiée selon son double aspect, le partie supérieure et la partie inférieure, dans sa fin comme dans les moyens qui y conduisent, il s'en suit nécessairement que l'âme, dans sa partie supérieure où se trouve l'image de l'éternelle Trinité, doit être redressée par les trois vertus théologales; de même, en effet, que l'image naturelle de Dieu consiste dans la trinité des facultés de l'âme et l'unité de son essence, de même l'image surnaturelle n'est autre que la trinité des habitudes infuses dans l'unité de la grâce. C'est par elles que l'âme est portée directement vers la sainte Trinité, selon les propriétés qui sont attribuées à chacune de ces divines personnes. Ainsi la foi dirige vers le vrai souverain, moyennant un acte d'assentiment, l'espérance conduit au bien suprême par les sentiments d'attente et de confiance qu'elle inspire, et la

nihilominus indissolubiliter et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum; Op. cit. pars V, c. I, n. 5 (258). Au II^e livre des Sentences des idées analogues se retrouvent: « Quod enim creatura consecratur in templum, adoptetur in filium, assumatur in coniugium, hoc est supra naturale complementum omnis creaturae, et ideo nec consecratio, nec adoptio, nec unio animae ad Deum fit per aliquam proprietatem naturae sed per aliquod donum gratiae superadditum quod animam consecret, ut sit templum, assimilet ut sit Dei filia, quod faciem animae decoret, ut apta sit esse Dei sponsa. Haec autem omnia facit gratia gratum faciens, cui est adeo iuncta Dei conformitas ut nullo modo possit Deo dissimilis fieri, adeo iuncta spiritualis venustas ut nullo modo possit deformari, et ideo reddit animam Deo acceptam. II Sent. d. XXIX, a. I, q. I (695-6).

(1) II Sent. d. XXVI, art. I, q. V (643); I Sent. d. III, pars II, art. II, q. I (89); III Sent. d. XXVII, a. I, q. I (592); Breviloq. pars V, c. IV, n. 4 (256); pars II, c. XII (230); Itiner. c. IV, n. 4 (ib. 307).

charité unit au bien parfait par le désir et l'amour » (1). Cette surnaturalisation profonde, aux sources mêmes de l'être et de l'activité, est donc l'œuvre commune des vertus théologiques et de la grâce; toutefois, selon la conception classique de la spiritualité franciscaine, elle ressort spécialement de la charité « poids de l'esprit, règle des directions ordonnées et lien des unions parfaites »: *Virtutes theologicae, cum habeant obiectum increatum, tanto perfectiores sunt quanto magis intime illi uniunt et coniungunt. Et propterea spirituale aedificium dicitur fundari in fide et erigi in spe et consummari in caritate, quia caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva et ideo actus eius maxime facit homines deiformes. Et hinc est quod respectu obiecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus* (2). Voilà l'assise profonde de tout état mystique.

La grâce sanctifiante — jointe aux vertus théologiques — n'imprime pas seulement cette poussée dont le terme se perd en Dieu, mais elle opère encore dans l'intime de l'âme. C'est à son activité que S. Bonaventure attribue, en définitive, le triple effet des actes hiérarchiques de purification, d'illumination et d'union qui résument les exercices de l'âme dans les trois voies de la vie spirituelle, telles que les décrit le *De triplici Via*. « La grâce, dit le Séraphique Docteur en énumérant ses principales opérations, est un don qui purifie l'âme, l'éclaire et la rend parfaite: elle vivifie, réforme et établit dans le bien; c'est elle qui élève l'esprit, l'assimile et l'unit à Dieu » (3). La même pensée est développée, quelques lignes plus loin, dans un de ces raccourcis synthétiques fréquents sous la plume de S. Bonaventure: *Quia mens nostra non efficitur conformis Beatissimae Trinitati secundum rectitudinem electionis nisi per vigorem*

(1) *Breviloq.*, pars V, c. IV (V, 256).

(2) *III Sent.* d. XXVII, art. II ad 6 (604); *Itiner.* c. IV, n. 5 (307); *De reduct. art. ad theol.* n. 25 (325).

(3) *Breviloq.* pars V, c. I, n. 2 (252); cfr. *ibid.* (225, nota 6); *Itiner.* c. IV, n. 6 (307); *Sermo de S. Vincentio* (510-3).

virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis, et vigor virtutis animam purgat, stabilis et elevat, splendor veritatis animam illuminat, reformat et Deo assimilat, fervor caritatis animam perficit, vivificat et Deo iungit, et ex his omnibus homo Deo placens et acceptus existit, hinc est quod illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen, quod denominatur ab ultimo sicut a completissimo » (1).

Après cette description des effets merveilleux de la grâce et des vertus, il est facile de comprendre pourquoi S. Bonaventure dans l'*Itinerarium mentis in Deum* exhorte les âmes désireuses d'arriver à l'union mystique « à s'exercer à la grâce qui réforme », à développer en elles la vie des vertus théologiques, et spécialement à croître dans la charité. Au chapitre quatrième, il écrit dans un langage tout pénétré de réminiscences pauliniennes : « Que notre âme soit donc revêtue des trois vertus théologiques qui la purifient, l'illuminent, la perfectionnent ! C'est par elles qu'elle est restaurée, reformée et rendue semblable à la céleste Jérusalem et qu'elle devient un membre de l'Église militante qui est fille de la Jérusalem céleste... Remplie par la divine Sagesse de toutes ces lumières intellectuelles, notre âme devient la demeure où Dieu habite, l'enfant, l'amie, l'épouse de Dieu : elle devient un membre de Jésus-Christ, la sœur du Sauveur et sa cohéritière, le temple de l'Esprit Saint : temple mystérieux qu'édifie la foi, qu'élève l'espérance et que la sainteté de vie consacre à Dieu. Tout cela s'accomplit par un ardent amour de Jésus-Christ... Établisons-nous donc, enracinons-nous dans la charité : *In caritate igitur radicemur et fundemur* » (2). Voilà les facultés surnaturelles de tout l'essor mystique, les ailes sur lesquelles l'âme s'élève vers Dieu : *Sine his pennis, nullus potest conscendere ad montana* (3).

La grâce est encore le fondement de la vie mystique, en raison de sa connexion intime avec les

(1) *Breviloq.* pars V, c. I, n. 6 (253).

(2) *Itiner.* c. IV, n. 3 (306); *ibid.* n. 8 (308).

(3) *Comment. in Luc.* c. IX, n. 49 (232); *cfr. De Purific. B. V. Mariae, Sermo I* (639 b).

habitudes surnaturelles. C'est l'enseignement de l'Église que la grâce ne vient pas dans l'âme sans le cortège vraiment royal des principes infus qui intègrent l'organisme spirituel. Or, précisément, entre tous ces organes de la vie divine en nous, les dons du Saint-Esprit sont les principes prochains de la contemplation, sous l'action spéciale de leur divin auteur.

S. Bonaventure aime à décrire sous d'ingénieux symboles la ramification abondante de la grâce sanctifiante en puissances spirituelles distinctes et à déterminer avec précision le rôle des habitudes infuses auxquelles elle donne origine⁽¹⁾. Les vertus cardinales, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes s'épanouissent sur le tronc de la grâce, à titre de principes immédiats d'actes spéciaux ou de jouissance spirituelle, selon les exigences de la vie intérieure. « Parce que certains actes moraux, écrit S. Bonaventure, sont élémentaires, ainsi l'acte de foi, d'autres intermédiaires, tels que comprendre l'objet déjà appréhendé par la foi, d'autres enfin parfaits, comme voir immédiatement ce que l'intelligence a compris, et que l'âme est justifiée par les premiers de ces actes, aidée dans ses opérations par les seconds, et élevée enfin à la perfection par les derniers, il s'en suit que la grâce sanctifiante doit se ramifier en habitudes diverses: les vertus, dont le but est de rectifier l'âme, les dons, qui ont pour fin de la rendre plus souple, plus opérante: *expedita*, les béatitudes enfin, qui perfectionnent l'âme »⁽²⁾. Cet épanouissement de la grâce, une fois admis, il était beaucoup plus délicat d'établir la distinction réelle des vertus et des dons, que plusieurs théolo-

(1) P. G. Božitkovic, op. cit.; Mgr. Waffelaert, op. cit.; Gardail, O. P. article: *Dons du S. Esprit*, dans le *Dict. de théol. cathol.* IV, 1772-4, Paris 1911.

(2) *Breviloq.* pars V, c. IV, n. 3 (256); *Quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere, quaedam media, sicut intelligere credita quaedam vero postrema, sicut videre intellecta; et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur: ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare, in habitus donorum, quorum est animam expedire; et in habitus beatitudinum, quorum est animam perficere.* Cfr. *III Sent.* d. XXXIV, pars I, d. I, q. I, toute entière (735).

giens éminents comme Duns Scot, dans un désir d'unité, allaient nier comme insuffisamment démontrée⁽¹⁾. Le Séraphique Docteur, pressentant peut-être les difficultés, s'applique à bien distinguer ces principes si voisins de la vie spirituelle, et cela d'après leur sujet immédiat, les vices qui leur sont opposés, leur fin prochaine et leurs actes propres. C'est particulièrement dans la description de leur activité respective, que sa doctrine théologique est d'une grande importance pour la théologie mystique. La fin propre des vertus est d'ordonner l'âme à Dieu dans les choses nécessaires au salut, de lui donner une rectitude fondamentale et première: *ordinent sufficienter quantum ad ea quae sunt rectitudinis et necessitatis, utpote quantum ad illos actus primos, in quibus primaria rectitudo consistit*. Tous autre et d'un ordre considérablement supérieur, est la fonction des dons du Saint-Esprit: c'est de rendre plus docile aux inspirations surnaturelles et d'exciter aux œuvres héroïques et de simple conseil, en définitive, à la perfection, dans la rigoureuse acception de ce terme. « La libéralité divine et sa bénignité, dit S. Bonaventure, ont pourvu l'homme d'habitudes autres que les vertus, par lesquelles il lui est plus facile d'accomplir non seulement les œuvres requises au salut, mais encore celles que commandent la perfection ou les conseils »⁽²⁾. Tout un chapitre du *Breviloquium* est consacré à établir cette doctrine. Les dons sont requis, en tant qu'habitudes distinctes, pour intégrer l'organisme spirituel et parfaire l'œuvre de la sanctification. C'est leur fonction propre, en effet, d'enlever les obstacles que créent les péchés capitaux, de rendre plus soumis aux motions sur-

(1) *Report. Paris.* III. d. XXXIV, q. I, n. 3-5 (XXII, 524-5); Cfr. S. Bonav. III *Sent.* d. XXXIV, Scholion. (739).

(2) III *Sent.* d. XXXIV ad 5 (738): *Ad illud quod obiicitur, quod habitus virtutum sufficienter ordinant animam ad Deum secundum omnem eius comparisonem, dicendum quod licet ordinent sufficienter quantum ad ea quae sunt rectitudinis et necessitatis, utpote quantum ad illos actus primos in quibus primaria rectitudo consistit; tamen, ultra hoc liberalitas benignitatis divinae providit homini et contulit habitus, per quos expediretur non solum ad opera necessaria rectitudinis sed etiam perfectionis et supererogationis.*

naturelles les forces de l'âme et surtout la sensibilité et l'intelligence, de coopérer au perfectionnement des vertus théologiques et morales, et de conformer entièrement l'âme au Christ souffrant⁽¹⁾.

Leur activité complexe se déploie même encore: alors que l'exercice des vertus appartient plus directement à la vie active, les dons du Saint-Esprit en général, et particulièrement celui de sagesse, préparent l'âme aux communications mystiques. *Ex dictis igitur manifeste colligitur, quod habitus virtutum principaliter disponunt activae. [vitae], habitus vero donorum ad otium contemplativae* (2).

Il faut ici transcrire un passage du *Breviloquium*, qui synthétise admirablement toute la doctrine bonaventurienne en cette importante matière: *Sexto ad expeditionem in contemplando dona Spiritus Sancti sunt in septenario numero. Nam ad vitam hierarchicam et contemplativam necessariū est animam purgari, illuminari et perfici. Purgari autem oportet a concupiscentia, a malitia, ab ignorantia, ab infirmitate seu impotentia; primum facit timor, secundum pietas, tertium scientia, quartum fortitudo. Illuminari autem indigemus in operibus reparationis et primariae conditionis: primum dat consilium, secundum, intellectus. Perfici autem habemus per accessum ad summum quod consistit in uno et hoc per donum sapientiae; et sic arcanum contemplationis a lato consummatur quasi in cubito* (3).

S. Bonaventure insiste beaucoup sur ce rôle important des dons du Saint-Esprit dans la vie mystique, à l'encontre de S. Jean de la Croix. Il ajoute en effet: *Contemplativa propter conversionem ad Trinitatem, tria debet habere dona expedientia; quantum ad reverentiam maiestatis, timorem, quantum ad intelligentiam veritatis, intellectum, quantum ad saporem seu gustum bonitatis, sapientiam* (4).

Cette excellence et cette activité des dons, leur nécessité pour l'acquisition de la vie parfaite et de la contem-

(1) *Breviloq.* pars V, c. V (257-8).

(2) *Ibid.* c. VI, n. 6 (259)

(3) *Ibid.* c. V (258a).

(4) *Ibid.*

plation, voilà la seconde raison qui a porté le Docteur Séraphique à mettre si vivement en lumière cette doctrine fondamentale que la grâce sanctifiante et ses habitudes connexes sont le fond même de l'état mystique.

La vie surnaturelle peut encore être considérée comme le point de départ des ascensions mystiques pour un troisième et dernier motif. D'après S. Bonaventure, en effet, ce sont les vertus théologiques, informées par la grâce, qui restituent à l'âme les sens spirituels, dont le nom occupe une place si considérable dans la littérature mystique ⁽¹⁾.

Dans son acception générale, le *sens spirituel* s'entend de « tout usage parfait et évident de la grâce », mais en rigueur théologique, il ne signifie que « l'utilisation de la grâce, dans un acte qui a Dieu pour objet, et cela d'après l'analogie des sens corporels » ⁽²⁾ ou, comme S. Bonaventure s'exprime dans le *Breviloquium: usus spiritualium speculationum quibus replentur et consolantur spiritus virorum iustorum* ⁽³⁾. D'après le Docteur Séraphique, les sens spirituels ne sont pas des organes surnaturels de perception et ne se distinguent pas, en tant qu'habitudes, des principes infus de la vie surnaturelle. Sur ce point, sa doctrine s'oppose donc à l'enseignement du P. Poulain S. J. S. Bonaventure, en effet, remarque expressément que les « fruits et les sens spirituels ne disent point des habitudes nouvelles, mais expriment l'état et l'exercice parfait des habitudes antérieures » ⁽⁴⁾. En définitive, ces

⁽¹⁾ *III Sent.* d. XXIII, art. II, q. III (289); *ibid.* d. XXIII, dub. I (291-2); *ibid.* d. XXXIV, pars I, a. I, q. I (787-8); *Breviloq.* pars V, c. 6, n. 8 (259); *Itiner.* c. IV, n. 3 (306); *De reduct. art. ad theol.* n. 10 (322); *Coll. in Hexam.* coll. III, n. 22 (347); *De Plantatione paradisi*, n. 16 (578-9); *In Circumcisione, Sermo VI* (142b); *In Epiphania, Sermo XIV* (168-9); *In Dom. XII post Pentec., Sermo II* (401a); *De S. Agnete, Sermo II* (510).

⁽²⁾ *Potest igitur sensus accipi large pro quocumque usu gratiae perfecto et evidenti... Sensus potest dici stricte et sic sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus; III Sent.* d. XXIII, dub. I (291).

⁽³⁾ *Breviloq.* pars V, c. VI, n. I (258).

⁽⁴⁾ *Ad ista tria genera habituum* (vertus théologiques et morales, dons du Saint-Esprit.) *adduntur fructus et spirituales sensus qui non dicunt*

sens se rattachent aux vertus théologiques et n'en sont que les actes les plus parfaits. S. Bonaventure exprime clairement sa pensée dans un beau passage de l'*Itinerarium* où il établit que l'Humanité adorable de Jésus-Christ est la voie royale qui conduit à la contemplation: « Que l'âme créée, dit-il, croie donc et espère en Jésus-Christ, qu'elle s'attache à lui par l'amour. Il est le Verbe Incréé du Père, le Verbe incarné et inspiré à la fois, vérité et vie. En croyant en lui, comme Verbe Incréé et splendeur du Père, elle recouvre l'ouïe et la vue, l'ouïe pour entendre les enseignements du Sauveur, la vue pour contempler ses merveilles. En soupirant par l'espérance après le Verbe inspiré le désir et l'amour font revivre en elle l'odorat spirituel. Enfin, en embrassant par la charité le Verbe incarné comme la source de toutes les délices et en passant en lui par les ravissements de l'amour, elle rentre en possession du goût et du toucher. C'est ainsi que l'âme recouvre ses sens spirituels ».

Anima igitur credens, sperans et amans Jesum Christum qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita, dum per fidem credit in Chri-

*novos habitus sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum; III Sent. d. XXXIV (787); cfr. ibid. Scholion, (789); Breviloq. l. c. (258) et Brevil. pars V, c. VI, n. 6 (269). — Mr. Palhoriès semble avoir trop rapproché la pensée de S. Bonaventure de la théorie qui voit dans les sens intérieurs des organes de la perception du divin; cfr. *Saint Bonaventure*, 229-30. — Mr. Hamon, dans son article: *Extase*, *Dict. théol. cath.* V, c. 1891, explique que l'âme, dans ce transport, atteint Dieu par les sens spirituels et se réclame de l'autorité du Séraphique Docteur; mais il cite à faux le *De VII itineribus aeternitatis*, œuvre composée vers 1350 par Rodolphe de Biberach, O. F. M. De plus, si l'auteur avait consulté l'œuvre authentique du Docteur Séraphique, il n'aurait sans doute pas affirmé qu'« il nous est bien difficile de comprendre ce que sont les sens spirituels dont parle le saint docteur ». La pensée de S. Bonaventure, en effet, nous paraît d'une clarté que l'on rencontre plutôt rarement dans la littérature mystique. — Il est enfin intéressant de remarquer que plusieurs écrivains récents retournent aux conceptions déjà exposées par S. Bonaventure. Cfr. P. H. J. Steuart, dans *The Month*, octob. 1920, p. 318: *A point of mystical theology*; P. Joseph du Sacré-Coeur, dans les *Études Carmélitaines*, 1920, 5^e année, p. 89, note 1.*

stum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et Splendor Patris, recuperat spirituales auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spirituales olfactum. Dum caritate complectitur Verbum Incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat gustum et tactum (1).

Ces sens intérieurs, tout comme les vertus théologiques, ont pour sujet soit l'intelligence soit la puissance affective. Mais alors que les uns, comme la vue et l'ouïe se tiennent plus près de l'intelligence, les autres, au contraire, affectent la volonté (2). Ces derniers sont les plus unitifs: pour ce motif, le sens du toucher domine tous les autres (3).

Ces actes ou connaissances expérimentales, achèvent la préparation de l'âme et la disposent complètement à la contemplation divine, bien qu'ils se rencontrent ordinairement dans la vie mystique elle-même. « Une fois arrivée à ce degré, écrit S. Bonaventure, où l'âme a retrouvé ses sens intérieurs pour contempler la beauté suprême, entendre ses harmonies inénarrables, aspirer ses parfums enivrants, goûter sa suavité infinie et l'embrasser comme un bien suprême, elle se trouve apte aux ravissements, *disponitur anima ad mentales excessus*, par les sentiments de dévotion, d'admiration et de joie qui répondent aux trois exclamations du Cantique des Cantiques (4). C'est jusqu'à ce point que la grâce sanctifiante, les vertus infuses et leurs actes les

(1) *Itiner. c. IV, n. 3* (306).

(2) *Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in intellectu et affectu pro eo quod cognitionem experimentalem dicant. Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus et auditus, quidam ex parte affectus ut odoratus, gustus et tactus; III Sent. d. XIII, dub. 1* (292).

(3) *Tactus qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior, propter hoc quod maxime unit ei qui est summus spiritus, ibid.*

(4) *Itiner. c. IV, n. 3* (306); *c. IV, n. 6* (ib. 307); *Breviloq. pars V, c. VI* (ib. 259); *De S. Agnete, Sermo II* (510b).

plus relevés élèvent l'âme et la préparent secrètement, aux plus hautes communications de l'oraison mystique.

L'union avec Dieu commencée par la grâce se poursuit par les exercices de la vie intérieure. La spiritualité franciscaine, par suite de ses rapports avec la philosophie volontariste de l'École Séraphique, exalte beaucoup l'activité de l'âme, sa coopération aux motions surnaturelles de la grâce, ainsi que Mlle Dr. Fanny Imle le remarquait récemment dans un excellent article, où elle s'appliquait à déterminer les notes caractéristiques de la pensée franciscaine (1). Aussi S. Bonaventure proclame-t-il fortement que nul ne saurait parvenir à l'union mystique, au moins de voie ordinaire, s'il ne s'est tout d'abord exercé parfaitement dans toutes les vertus et les œuvres qui dépendent de l'influence ordinaire de la grâce et du consentement de la volonté: *Qui enim vult esse perfectus amator Dei, prius debet se exercere in amore proximi, sicut qui vult esse bonus contemplativus, prius debet esse bonus activus, sicut docet Gregorius* (2). La même doctrine se rencontre fréquemment dans les sermons, comme dans le passage suivant: *Qui enim volunt devenire ad excessum contemplationis, prius debent se per lamenta poenitentiae exercere in statu actionis* (3).

Ces exercices préparatoires à l'audience divine sont nombreux (4). Toutefois, entre ces moyens, deux l'emportent sur tous les autres: la méditation et la prière: « Celui qui veut s'élever jusqu'à Dieu, écrit S. Bonaventure, doit en évitant le péché qui défigure l'âme, exercer ses facultés à acquérir par la prière la grâce qui réforme, par une vie sainte, la justice qui purifie, par la méditation, la sagesse

(1) *Franziskanische Studien*, Münster 1919, Heft 2, p. 99-100: art.: *Franziskaner Ordensgeist und Franziskanische Ordenstheologie*.

(2) *III Sent. d. XXVII*, art. 2, q. IV (610).

(3) *In Dom. II Quadrag. Sermo II* (216b); cfr. *De S. Agnete, Sermo II* (510b).

(4) Cfr. *De perfectione vitae ad sorores* (109); *De reduct. art. n. 22* (324); *In Epiph. Sermo IV* (161-3); *Soliloq. c. II*, n. 15-19 (50). Le passage cité par Mr. Palhoriès, l. c. 240-41, est une addition postérieure; cfr. VIII, 92, note 2.

qui rend parfait »⁽¹⁾. Aussi leur consacre-t-il plusieurs pages, tout spécialement dans le *De Triplici Via* et dans son opuscule *Regula novitiorum* ⁽²⁾.

La méditation, comme exercice distinct, occupe une grande place dans la spiritualité bonaventurienne. Le Docteur Séraphique ne la déprécie point au bénéfice de la liturgie dont il fut cependant au XIII^e siècle un des plus zélés réformateurs et dont il inculqua fortement l'amour dans les cloîtres franciscains ⁽³⁾. L'oraison qu'il enseigne, sans avoir rien d'une systématisation outrée, est cependant fort méthodique : à notre avis, il ne faudrait pas l'opposer aux méthodes dites, très incorrectement, modernes. S. Bonaventure connaît bien l'application successive des puissances et même « la composition du lieu ». C'est en donnant la prééminence au sentiment affectif et en concédant aux âmes une grande liberté d'action sous les inspirations du Saint-Esprit que le Séraphique Docteur ne parle pas autrement que S. François d'Assise, Sainte Thérèse et l'auteur de l'*Imitation*.

Cette méditation amoureuse a sa raison d'être dans tous les états de la vie intérieure. Dans le travail de purification successive par lequel l'âme s'approche de Dieu le *De triplici via* distingue les trois actes hiérarchiques, en d'autres termes, les trois voies purgative, illuminative et unitive ; or, à chacun de ces degrés, l'âme doit faire usage de la méditation au même titre que de la prière et du recueillement intérieur. Dans la première étape le regard de l'âme se porte sur elle-même, vers « l'aiguillon

(1) *Itiner.* c. I, n. 8 (298).

(2) *De triplici via*, c. I (3-8) ; *Regula novitiorum* (ib. 477-9) ; *De regimine animae* (ib. 128-9) ; *De perfectione vitae*, c. I (108) ; c. II (110) ; *De sex alis Seraphim*, c. VII, n. 10 (149) ; *De plant. Paradisi*, n. 8-16 (576-9).

(3) Gaspare de Monte Santo, l. c. parte I, c. XVI, p. 101-104 ; Adolph Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1902, 462-464 ; P. Jér. Golubovich, O. F. M., *Statuta liturgica seu rubricae Breviarium, auctore divo Bonaventura*, dans AFH V, 62-73 ; Antoine de Sérent, O. F. M., *L'âme franciscaine*, cfr. AFH VIII, 457. — S. Bonav., *Opusc. XIII Determ. quaest.* pars II, c. XV (VIII, 367) ; *Regula novitiorum*, c. I (475-6) ; *De sex alis Seraph.* c. VII, n. 10 (149).

de la conscience », et dans un examen prolongé, mesure l'immensité de ses maux, les peines qu'elle a encourues, afin d'y porter remède par la douleur sincère, la correction mortifiante de ses penchants pervers et la formation de l'homme intérieur. « L'exercice qui concerne l'aiguillon de la conscience, dit le *De triplici via*, voit se faire dans la vie purgative, en méditant de la sorte: d'abord, que l'homme s'irrite contre lui-même, ensuite qu'il s'excite et enfin qu'il se dirige. Qu'il s'irrite par le souvenir de ses fautes passées, qu'il s'excite par la réflexion sur lui-même, qu'il se dirige dans la voie droite par la considération du bien ». *Ad stimulum autem conscientiae, hoc modo homo debet exercere se ipsum, scilicet, ut primo ipsum exasperet, secundo exacuatur, tertio dirigatur. Nam exasperandus est recordatione peccati, exacuendus circumspeditione sui, rectificandus consideratione boni* (1). Ainsi l'âme doit considérer, en premier lieu « sa négligence ordinaire, ses mauvaises inclinations, puis réfléchir sur le jour de la mort qui menace, le sang de Jésus-Christ versé pour elle, le juge sévère qui l'attend » (2). Ces réflexions l'amèneront à opposer la force d'âme à la nonchalance, la mortification aux mauvais désirs, la bonté à la perversité. En traçant cette voie, le Docteur Séraphique n'entend pas toutefois fixer une règle inflexible. La méditation devant s'achever dans un acte d'amour, il faut abandonner les raisonnements dès que le but est atteint. « Que celui qui désire se purifier, se tourne donc, écrit S. Bonaventure, vers l'aiguillon de la conscience, de la manière indiquée. Cependant, en cet exercice, notre méditation peut commencer par l'un ou l'autre de ces points, passer de l'un à l'autre et s'y arrêter, jusqu'à ce qu'on reconnaisse avoir acquis cette sérénité et cette tranquillité d'où naît la joie spirituelle. Une fois qu'on la possède, l'esprit est prêt à s'élever plus haut. Ainsi cette voie commence par l'aiguillon de la conscience et se termine par le sentiment de la joie intérieure: elle s'exerce dans la douleur et se consomme dans l'amour ». *Qui vult ergo purgari, vertat se modo prae-*

(1) *De triplici via* c. I, n. 3 (4).

(2) *Op. cit.* n. 4-8 (4-5).

dicto ad stimulum conscientiae. In praedicta tamen exercitatione a quolibet praemissorum inchoari potest nostra meditatio. Transeundum autem est ab uno ad aliud et tandiu immorandum, quousque tranquillitas et serenitas percipiatur, ex qua oritur spiritualis iucunditas, qua adepti, promptus est animus ut sursum tendat. Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae et exercetur in dolore sed consummatur in amore (1).

À plus forte raison la méditation convient-elle aux âmes qui progressent. Son objet varie et s'élève selon la mesure des ascensions spirituelles. « Après la voie purgative, dit notre Saint, vient la voie illuminative, en laquelle l'homme doit s'exercer de la manière suivante au rayon de l'intelligence. Le rayon doit d'abord être tourné vers les maux dont on a été délivré, ensuite dilaté sur les bienfaits reçus et enfin réfléchi sur les récompenses promises » (2). L'âme doit s'arrêter de préférence aux dernières considérations qui enflamment plus efficacement l'amour. Voici le texte du Docteur Séraphique: *Considerandum est ergo sollicite et frequenter pensandum quod Deus qui non mentitur, credentibus et diligentibus se promisit amotionem omnium malorum, associationem Sanctorum, implementationem omnium desideriorum in se ipso, qui est fons et finis omnium bonorum... et nos tanto bono dignos reputat, si diligimus et appetimus ipsum super omnia et propter se: et ideo cum omni desiderio et affectu et benevolentia debemus in ipsum tendere (3).*

Dans la voie unitive, la volonté joue un rôle plus prépondérant encore. L'exercice propre de cet état qui est la plus voisine préfiguration de la contemplation, consiste, en effet, à enflammer la charité, « le feu de la sagesse ». S. Bonaventure enseigne avec détail la méthode à suivre. Les lignes où il exprime sa pensée sur ce sujet, sont parmi les plus belles tombées de la plume du grand mystique. « Il nous

(1) Op. cit. n. 8 (5).

(2) Op. cit. c. I, n. 10 (6).

(3) Op. cit. n. 14 (6-7).

reste à examiner en dernier lieu, écrit-il, quel genre d'exercice demande de nous le feu de la Sagesse. Nous procéderons donc de la sorte: d'abord, il nous faut recueillir avec sollicitude et empressement ce feu sacré, ensuite l'enflammer, et enfin l'élever en haut. On le recueille en retirant son cœur de tout amour de la créature; la raison qui doit nous porter à nous soustraire ainsi à cet amour, c'est qu'il ne saurait nous servir, que s'il nous servait, il ne saurait nous nourrir, que s'il nous nourrissait, il ne saurait nous rassasier. Un tel amour doit donc être banni de notre cœur. Ce feu s'enflamme, lorsque nous tournons toutes nos affections à l'amour de l'Époux, et cela se fait, soit en considérant cet amour en lui-même, soit dans les bienheureux, soit dans la personne de l'Époux. Pour y arriver, il faut se souvenir que cet amour supplée en nous à toute indigence, qu'en lui réside pour les Bienheureux l'abondance de tout bien, que par lui nous jouissons de la présence de celui qui est souverainement désirable; car, toutes ces choses sont propres à enflammer notre cœur. Ce feu doit aussi être élevé en haut et au-dessus de tout ce qui tombe sous les sens, de tout ce que notre imagination embrasse, de tout ce que notre intelligence conçoit, et cela dans l'ordre suivant: d'abord que l'homme apprenne immédiatement par la méditation que celui qu'il désire aimer, ne saurait être vu, ni entendu, ni senti, ni goûté, ni touché, ni tomber sous les sens, et que cependant il est par-dessus tout désirable. Qu'il se souvienne, en second lieu, que celui qu'il cherche par l'amour, ne saurait être renfermé dans un espace, montré par des figures, atteint par des nombres, circonscrit par des limites, sujet au changement et embrassé par notre imagination, et que, toutefois il est par-dessus tout aimable. Qu'il considère enfin, que cet objet de son amour ne peut être démontré, ni défini ni compris, qu'il est au-dessus de toute appréciation, de toute investigation et de tout effort de l'intelligence et qu'il est entièrement digne d'amour⁽¹⁾. Voilà bien — ou elle n'existe nulle part — la voie séraphique telle qu'un saint pouvait seul la décrire.

(1) Op. cit. c. I, n. 15-17 (7).

S. Bonaventure ne s'est pas contenté de donner ces conseils et ces directions. Après un examen comparé du *Soliloquium* et de *De triplici via*, nous croyons pouvoir affirmer que le premier de ces opuscules a été composé, selon le programme du livre *Des Trois Voies* en vue de donner aux âmes un véritable livre de méditation. Le *Soliloquium* en effet, sous sa forme dialoguée, offre toute la suite des sujets d'oraison tels que la propose le *De triplici via*. Une telle coïncidence ne saurait être fortuite. Cette hypothèse admise, il ressort avec plus d'évidence encore, quelle place la méditation occupe dans le doctrine spirituelle du Séraphique Docteur (1).

La prière ne joue pas un rôle moins important dans la préparation mystique: elle poursuit l'union à Dieu commencée par la grâce et fortifiée par l'oraison. En cette matière, S. Bonaventure est intarissable. Peu d'auteurs spirituels ont compris au même degré que lui ce que Mr de Margerie appelle « le premier précepte de la logique mystique, disons mieux, de toute logique chrétienne » (2). Aucun peut-être, n'a plus insisté sur ce point capital qu'il faut beaucoup prier pour obtenir le don de la contemplation. Toute sa doctrine peut se résumer en cet axiome: *oratio est mater et origo sursumactionis* » (3).

Au début de l'*Itinéraire*, le Docteur Séraphique rappelle que « deux choses enflamment non désirs, savoir la prière ardente qui tire de nos cœurs des cris et des gémissements et ces lumineuses considérations grâce auxquelles l'âme se tourne directement vers la lumière » (4). Voilà pourquoi, ajoute le saint docteur, « au nom de Jésus-Christ dont le sang nous purifie de toutes nos souillures,

(1) Le *Soliloquium* (28-67): propose comme thèmes de méditation: l'âme (28-44), le monde (44-52), les fins dernières (52-6), la béatitude et Dieu (56-67). (2) Op. cit. 55.

(3) *Itiner.* c. I, n. 1 (297); cfr. *De perfectione vitae*, c. V (117-120); *De sex alis Seraphim*, c. VII (147-9); *Regula novitiorum*, c. II (476-9); *De Purificat. B. M. Virg., Sermo I* (639).

(4) *Itiner.* Prolog. n. 3 (296): *Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis et per fulgorem speculationis qua mens ad radios lucis directissime et intentissime se convertit.*

j'invite tout de suite, celui qui lira ces pages à s'exercer aux gémissements de la prière ». *Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito* (1). Ces déclarations manifestent clairement le sentiment du Saint Docteur, mais comme s'il craignait de n'avoir point inculqué assez profondément cette vérité d'expérience, il insiste encore sur la nécessité de recourir à l'Auteur de toute grâce pour obtenir la faveur de s'élever jusqu'à l'état mystique. « Comme le bonheur, dit-il, n'est autre chose que la jouissance du Souverain Bien et que le Souverain Bien est au-dessus de nous, nul ne peut être heureux s'il ne s'élève au-dessus de lui-même, non corporellement mais mentalement. Or nous ne pouvons nous élever au-dessus de nous-mêmes, sinon par la vertu d'en-haut; quelque soient les degrés que nous disposons dans notre âme, nous ne pouvons rien sans le divin secours. Mais le secours divin n'est accordé qu'à ceux qui le demandent du fond du cœur, humblement et pieusement, c'est-à-dire, qui soupirent dans cette vallée de larmes, ce qui se fait par la prière fervente. La prière est donc le principe et la cause du transport mental. Voilà pourquoi, Denys, dans son livre, *De mystica theologia*, voulant nous préparer à ces élévations de l'esprit, commence d'abord par la prière. *Oratio igitur est mater et origo sursumactionis. Ideo Dionysius in libro De mystica theologia, volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem* (2).

Le même enseignement se retrouve dans le *De triplice via*. Le chapitre second, en effet, est tout entier consacré à établir comment l'oraison par le sentiment de dépendance et de limitation qu'elle inspire, par les grâces qu'elle obtient de la miséricorde divine, par le culte de latrie qu'elle rend à Dieu est la seconde voie « par laquelle l'âme s'élève à la véritable sagesse », c'est-à-dire, d'après la terminologie bonaventurienne, à la contemplation (3). Le *De perfectione*

(1) *Itiner.* Prol. n. 4 (296).

(2) *Op. cit.* c. I. n. 1 (296-7); cfr. *ibid.* n. 8 (298).

(3) *De triplici via*, c. II (8-10).

vitae est aussi explicite: Sic ergo debet famula Dei exercere animum suum in studium orationis devotae et discere per frequentem orationis usum, per mundati et purificati cordis oculum, per infatigabilem devotionis spiritum, qualiter efficiatur idonea ad contemplanda divina et degustandam divinae dulcedinis suavitatem (1).

Sans cette prière continuelle, la vie mystique ne saurait s'épanouir dans une âme. C'est une indispensable condition des communications contemplatives. Dans un de ses sermons sur Ste Agnès, S. Bonaventure le déclare expressément, après avoir décrit la beauté intérieure de l'âme parvenue à l'état mystique: *Ad istud nullus potest pervenire nisi per virtutem orationis... Oportet ergo quod homo qui sic per contemplationem in Deum vult ascendere quod mortificet se ipsum et sit in continua oratione* (2).

Aussi en dépit des sécheresses et des aridités, l'âme doit-elle persévérer dans la prière jusqu'à ce qu'elle ait obtenu l'objet de ses demandes, l'audience divine et Dieu lui-même. « C'est là en effet, dit notre docteur, que doit se trouver le terme de l'oraison. Il ne faut pas l'abandonner avant d'être entré dans le tabernacle admirable, avant d'avoir pénétré dans la maison de Dieu où les tressaillements de la joie viennent se mêler aux chants spirituels » (3). « Écoutez donc, ajoute le docteur vraiment dévot, dans un autre de ses opuscules, écoutez, ô servante de Jésus-Christ, et inclinez votre oreille aux paroles de ma bouche. Prenez garde de vous faire illusion, de devenir le jouet de l'erreur, de laisser échapper le fruit précieux de votre oraison, d'en perdre la suavité, d'être frustrée des délices qu'elle vous offre... Vous ne devez point retirer votre esprit de l'oraison, mais y persévérer jusqu'à ce que vous ayez pénétré dans le lieu du tabernacle admirable, dans la maison de Dieu et que là, ayant vu des yeux de votre cœur votre bien-aimé, et ayant goûté combien le Seigneur est plein de suavité et combien grande est sa douceur, vous

(1) *De perfectione vitae*, c. V, n. 10 (120).

(2) *In S. Agnete, Sermo II* (510).

(3) *De triplici via*, c. II, n. 4 (9)

vous jetiez dans ses embrassements et que vous le couvriez des baisers tes plus ardents d'une tendre dévotion. Alors toute étrangère à vous-même, toute entière ravie dans le ciel, réformée et transformée en Jésus-Christ, vous serez impuissante à dominer les sentiments de votre âme » (1).

C'est au même but que conduit la recherche habituelle de Dieu sur les traces qu'il a laissées de sa présence et de son opération dans le monde naturel et surnaturel.

Dans la prédilection qui le porte à voir dans l'universalité des êtres comme une suite merveilleuse de degrés par où l'âme s'élève jusqu'à la contemplation, le Docteur Séraphique reflète parfaitement la physionomie de S. François. C'est le mérite incomparable de S. Bonaventure d'avoir le sentiment très vif de la présence de Dieu dans son œuvre ainsi que de sa valeur spirituelle. « De tous les docteurs catholiques, écrit le P. Évangéliste de Saint-Béat, O. M. C., S. Bonaventure est certainement celui qui a le plus cultivé la contemplation médiate, autrement dit, la vision de Dieu dans les créatures et par les créatures, la vision du Verbe invisible de Dieu dans son verbe extérieur et sensible » (2). C'est à cette attitude du grand docteur devant le monde créé, qu'est dû l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, l'œuvre qui reflète le mieux un des caractères de la spiritualité franciscaine et par où celle-ci se distingue nettement de l'école de S. Jean de la Croix.

D'après ces conceptions de S. Bonaventure (3), la création entière, le monde intelligible des idées, les dons surnaturels sont comme des miroirs transparents qui laissent entrevoir la divinité. « Dieu lui-même, écrit le Docteur Séraphique, dans une formule pascaliennne, est caché au fond de toutes les choses que l'homme connaît ou ex-

(1) *De perf. Vitae*, c. V, n. 5 (119).

(2) *Etud. Franc.*, II (1900) 238.

(3) *Itiner mentis*, (tout entier) (295-318); *Breviloq.* pars II, c. XII, (230); *Coll. in Hexaem.*, coll. II, n. 20-22 (339-340); coll. III, n. 3 (343); *I Sent.* d. III. pars I, a. I, q. I (67-70); *ibid.* q. II, n. 4 (73); *Com. in Luc.* IX, n. 48 (231); *In Dom. in Albis Sermo I*, II pars (290); *In Ascens. Dom.*, I, pars III (326a).

périmente ». *In omni re quae sentitur sive quae cognoscitur, interius latet ipse Deus* (1). Toute chose, parce qu'elle se rapporte à l'Être suprême comme à sa cause efficiente, à son idée exemplaire ou à son principe d'élévation surnaturelle, nous fait entrer en communication avec la divinité (2). Suivant le langage habituel du Docteur Séraphique, « tout le monde des contingences est comme une échelle lumineuse qui conduit jusqu'au trône de Dieu ». *Cum enim secundum statum conditionis nostrae, ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum* (3).

Les êtres toutefois n'ont pas tous la même immédiateté d'union avec Dieu. S. Bonaventure distingue diverses traces révélatrices de l'Éternel selon la ressemblance plus ou moins grande des œuvres divines avec leur auteur, et par suite—en raison même de leur aptitude à mettre l'âme en communication avec Dieu. « Parmi les êtres, dit-il, les uns nous offrent une trace de Dieu, *vestigium*, les autres une image, *imago*. Les uns sont corporels, les autres spirituels, ceux-ci temporels, ceux-là éternels; les uns sont placés hors de nous, les autres au dedans de nous-mêmes. Or pour arriver à la considération du premier Principe qui est essentiellement spirituel et éternel et au dessus de nous, il nous faut passer à travers ce qui est un vestige de Dieu: c'est l'être corporel extérieur et temporel. Ce passage est ce que l'on appelle être conduit dans la voie de

(1) *De reduct. art.* n. 26 (825).

(2) *Cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem, tripliciter ad eum comparari possunt, scilicet aut sicut ad principium creativum, aut sicut ad obiectum motivum aut sicut ad donum inhabitativum. Primo modo comparatur ad ipsum omnis eius effectus, secundo modo, omnis intellectus, tertio modo omnis spiritus iustus et Deo acceptus. Omnis enim effectus, quantumcumque parum habens de esse, habet Deum sicut principium. Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum. Omnis autem spiritus iustus et sanctus habet donum Spiritus Sancti sibi infusum. Breviloq., pars II, c. XII (239).*

(3) *Itiner.* c. I, n. 2 (297); cfr. prolog. n. 2 (295). *Omnis creatura magis ducat in Deum quam in aliquod aliud; I Sent.* d. III, p. I, q. II. — Cfr. H. Pinard, S. J., *Expérience religieuse*, dans le *Dict. de théol. cath.* V, 1818.

Dieu: *deduci in via Dei*. Il nous faut aussi entrer en notre âme qui est l'image *similitudo* du Seigneur, être éternel, spirituel, situé au dedans de nous-mêmes, et c'est là entrer dans la vérité de Dieu: *ingredi in veritatem Dei*. Il faut ensuite que fixant notre regard sur le premier Principe, nous dépassions toutes les choses créées pour nous élever vers l'être souverainement spirituel, éternel, placé au dessus de nous, et c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu et la crainte respectueuse de sa majesté: *laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis*. Nous avons ici le voyage de trois jours au milieu de la solitude, *Haec est igitur via trium dierum in solitudine* ⁽¹⁾; chacun des trois degrés se divise, à son tour en deux, selon que l'âme considère Dieu, *per speculum et in speculo*, c'est-à-dire, en tant qu'elle s'élève vers Dieu par un raisonnement discursif fondé sur le principe de causalité ou bien qu'elle découvre comme spontanément et immédiatement sa présence intime dans les êtres eux-mêmes ⁽²⁾. Symbolisées par les six ailes du Séraphin qui imprima les stigmates à François d'Assise, ces voies ascendantes s'offrent à ceux qui veulent avancer dans la voie d'union. De même que Dieu a consacré six jours à la création de l'univers et s'est reposé le septième, de même il faut que le monde inférieur soit conduit au parfait repos de la contemplation en passant par six degrés d'illumination ⁽³⁾.

De par l'acte créateur et sa nature elle-même, l'homme est destiné à cette union avec Dieu, à ces montées spirituelles: *ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium quod est Deus* ⁽⁴⁾. Telle est la doctrine du

⁽¹⁾ *Itiner.* c. I, n. 2-3 (297).

⁽²⁾ *I Sent.* d. III, a. I, q. III (74-5); *III Sent.* d. XXXI, a. II, q. I ad 5 (682): *Per speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem creatoris; in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur. Prima visio non erit in gloria, quia non erit ibi necessaria scala, secunda vero erit, quia Deus videbitur aperte in omnibus creaturis.* Sur ces 6 degrés, cfr. *De plant. paradisi*, n. 15 (578).

⁽³⁾ *Itiner.* c. I, n. 5 (297); *Coll. in Hex.* coll. II, n. 20 (889).

⁽⁴⁾ *Breviloq.* pars II, c. XII (230).

Breviloquium. L' *Itinerarium mentis in Deum*, n'est pas moins explicite: *Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum* (1). Il appartient en propre à l'homme de lire le « livre extérieur et sensible » où Dieu s'est déclaré, tout comme c'est le devoir des natures angéliques de contempler « le livre intérieur des raisons éternelles » (2). En conformité avec les six degrés d'ascension du monde objectif, Dieu en effet lui a donné un nombre égal de facultés merveilleusement adaptées à cette fin. « Selon ces degrés d'élévation, dit S. Bonaventure, notre âme possède six degrés ou puissances pour monter des choses les plus basses aux intérieures, des choses temporelles à celles de l'éternité, et ces puissances sont les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, la cime de l'âme, l'éclair de la conscience. Ces facultés ont été implantées en nous par la création, défigurées par le péché; rétablies par la grâce, elles doivent être purifiées par la justice, exercées par la science et rendues parfaites par la sagesse » (3). Pour faciliter l'exercice de ces facultés, il a été même concédé à l'homme ce que S. Bonaventure appelle, à la suite des Victorins, « l'œil de la contemplation », qui n'est autre chose que le don d'intelligence (4). Ce n'est pas que la recherche

(1) *Itiner.* c. I, n. 7 (297-8).

(2) *Breviloq.* pars II, c. XI, n. 2 (229); cfr. *Comment. in Lucam*, IX, n. 59 (VII, 285).

(3) *Itiner.* c. I, n. 6 (297). Le *Sermo IV in Epiphania* (162), énumère les 7 puissances de l'homme et définit l'*apex mentis*: *summum ipsius animae et quasi centrum in quo recolliguntur omnes aliae vires*.

(4) *Breviloq.* pars II, c. XII, n. 5 (230). *De reduct. art.* n. 12 (322-3); *Itiner.* Scholion (314); *In Epiph. Sermo III* (159); *II Sent. d. XXIII*, a. 2, q. 3, in corp. et ad 6 (546). C'est en effet au don d'intelligence, que S. Bonaventure rattache cette contemplation médiate de Dieu, comme un de ses actes secondaires et son objet matériel partiel: *Ex hoc patet, quis sit actus et obiectum proprium ipsius doni intellectus: quoniam obiectum eius est ipsum verum aeternum, in quantum intelligibile, non secundum proprias conditiones sed etiam secundum proprietates creaturarum sibi similium secundum quod dicit Magister in littera. Actus vero eius est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur. Et ita donum intellectus consistit in contemplatione rationali creatoris et spiritualis creaturae; III Sent. d. XXXV, a. I, q. III (777-8).*

de Dieu, à ses débuts, dépasse les forces natives de l'intelligence et du cœur. En soutenant ce sentiment, S. Bonaventure entend maintenir seulement que l'influence surnaturelle des dons gratuits est très favorable à l'avancement de l'âme dans les trois premiers stades de son élévation vers Dieu; ce n'est que dans la contemplation ultérieure et plus parfaite que leur concours est formellement exigé.

En vertu de cette admirable convergence du monde objectif et des puissances cognitives et affectives de l'âme, la contemplation, l'élan mystique est un devoir: «Celui que n'illumine pas la splendeur si éclatante des choses créées, s'écrie le Docteur Séraphique, est aveugle; celui que leur voix puissante n'éveille pas est sourd, celui que tant d'œuvres admirables n'excitent pas à entonner un cantique de louanges est muet, et il est insensé celui qui à des signes si évidents ne reconnaît pas le principe suprême. Ouvre donc les yeux, prête l'oreille de ton âme, délie tes lèvres et applique ton cœur afin de voir Dieu en toutes les créatures, de l'entendre, de le louer, de l'aimer, de lui rendre tes hommages, de proclamer sa grandeur et de l'honorer, si tu ne veux pas que l'univers s'élève contre toi: *Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat* (1). Y eut-il jamais après les chants de S. François d'Assise, des accents qui puissent rivaliser avec la sincérité et la haute émotion de ces paroles?

Cette contemplation médiate apporte avec elle des fruits merveilleux d'union spirituelle: *manuducimur in divina* (2). La plus humble recherche de Dieu, à la lueur des vestiges à peine sensibles de son action, annonce et prépare de loin les états supérieurs de la vie intérieure. «De ces premiers degrés par lesquels nous contemplons Dieu en suivant les traces qu'il a laissées de sa présence, degrés figurés par le deux ailes qui couvraient les pieds

(1) *Itiner.* c. I, n. 15 (299); cfr. c. II, n. 13 (303); c. III, n. 7 (305).

(2) *Itiner.* c. IV, n. 7 (307).

du Séraphin, nous pouvons conclure que toutes les créatures de ce monde sensible conduisent au Dieu éternel l'âme du sage et du contemplatif: *colligere possumus quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animam contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum*. Elles sont en effet, une ombre, un écho, une image de ce premier principe très puissant, très sage, très bon, image de cette vie, de cette lumière, de cette plénitude éternelle, de celui qui est à la fois le créateur, le modèle et la règle. Elles sont comme autant de vestiges, d'images, de spectacles, de signes divinement présentés à nos yeux pour nous aider à voir Dieu: *spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data* (1). Plus approchante encore est la poursuite de Dieu dans la considération de l'âme humaine; là en effet, « sur la face de notre âme, comme sur un candalabre, brille la lumière de la vérité et l'image de la bienheureuse Trinité apparaît » (2). Voyez donc, ajoute S. Bonaventure, comment l'esprit est proche de Dieu, et comment, par leurs actes, la mémoire nous révèle son éternité, l'intelligence sa vérité, et la volonté sa bonté suprême: *Vide igitur quomodo anima Deo est propinqua et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in Bonitatem summam* (3).

Cette *manuductio* est plus immédiate encore, au quatrième degré, dans la contemplation de Dieu en son image restaurée par la grâce et les dons du Saint-Esprit: « *hoc maius est quam praecedens* (4). En effet, ainsi que s'exprime S. Bonaventure, « ces degrés où nous avons appris à contempler Dieu en notre âme sont figurés par les deux ailes étendues qui aidaient le Séraphin dans son vol » (5). C'est précisément dans cette étape que le cœur purifié et surnaturalisé, s'habitue à ne plus considérer toutes choses qu'en Dieu: « Nous reconnaissons que Dieu est toute chose

(1) *Itiner. c. II, n. 12* (302).

(2) *Itiner. c. III, n. 1* (303); cfr. *Tract. de plant. Parad. n. 15* (578)

(3) *Itiner. c. III, n. 4* (305); c. IV, n. 7 (307).

(4) *Itiner. c. IV, n. 7* (307 s.).

(5) *Itiner. c. IV, n. 7* (307).

en tout, lorsque nous le contemplons dans nos âmes où il habite par les dons surabondants de sa charité: *Ex quibus omnibus, videtur Deus omnia in omnibus per contemplationem ipsius in mentibus in quibus habitat per dona affluentissima caritatis* (1). Les dernières et suprêmes illuminations, qui irradient de la méditation du nom divin qui est l'Être (2), de sa bonté qui s'épanouit dans la Trinité des divines Personnes (3), et du Christ médiateur, centre merveilleux où se réunissent le divin et le créé, conduisent l'âme aux termes de ses aspirations. « Il ne reste plus, dit le saint, qu'à entrer dans la joie du repos, où l'activité de l'esprit se reposera de ses œuvres, dans le bonheur d'un ravissement spirituel »: *Nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere quod patrarat* (4). C'est ainsi que le Docteur Séraphique, à toutes les pages de son *Itinéraire*, répète à toutes les âmes sans distinction: contemplez Dieu sans trêve dans le miroir de la création, portez attentivement votre réflexion sur votre âme, ses puissances, ses opérations intellectuelles et volitives, ses perfections sur-naturelles; levez-vous autant qu'il est possible en cette vie et autant que le permettent les facultés de l'esprit »; exercez-vous dans ces six voies et bientôt la vie mystique succédera aux efforts ascétiques: *His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit, tanquam etiam sex alis Cherub quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi, tanquam sex diebus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis* (5).

Signalons, en dernier lieu, un des plus importants facteurs de la préparation mystique: l'amour et l'imitation de Jésus crucifié. En réservant une place considérable à ce principe de vie intérieure, nous ne croyons pas

(1) *Itiner.* c. IV, n. 4 (307).(2) *Itiner.* c. V (308-10).(3) *Ibid.* c. VI (310-2).(4) *Ibid.* n. 6 (312).(5) *Ibid.* c. VII, n. 1 (l. c.).

fausser la pensée de S. Bonaventure. De fait, le Séraphique Docteur recommande, jusqu'à épuisement, l'amour du Christ souffrant comme la voie abrégée, compréhensive et transcendante qui mène à la contemplation infuse. Il est « le Docteur de la passion: le vêtement de sa pensée a été trempé, rougi dans le sang du Rédempteur, sur chaque mot de ses écrits perle une goutte de ce liquide précieux qui a purifié et sauvé le monde » (1). Par suite, sa doctrine se distingue nettement de celle de ces prétendus illuminés et mystiques qui croient trouver dans l'Humanité adorable du Sauveur un obstacle au vol de l'âme vers la divinité.

L'amour de Jésus crucifié résume, selon la spiritualité bonaventurienne, la vertu de tous les exercices unitifs. C'est par lui que les saints se sont formés (2) puisqu'il est le moyen le plus puissant mis à la disposition de l'âme dans le travail de l'acquisition des vertus. *Ad quae omnia*, écrit S. Bonaventure, à la fin du *De regimine animae*, *super omnia credo valere memoriam crucifixi* (3). Le grand docteur est si persuadé de cette excellence qu'il consacre un chapitre du *De triplici via* à montrer comment la méditation du mystère de la croix conduit par étapes successives jusqu'à « la splendeur de la vérité », privilège de l'état contemplatif. La croix du Sauveur voilà la clef, la porte, la voie et la splendeur de la vérité. Celui qui la porte et la suit, ne marche point dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (4). Ailleurs, dans son opuscule *De perfectione vitae ad sorores*, S. Bonaventure laisse tomber de sa plume le passage suivant, l'une des plus heureuses formules du mysticisme franciscain, qui, à force d'amour, pressentit la dévotion au Sacré-Coeur. « Approchez-vous, dit-il, en vous appuyant sur les pieds de vos affections,

(1) Évangéliste, art. cité, 1900 (IV, 111).

(2) *Feria Sexta in Parasceve, Sermo II* (262-7, tout entier).

(3) *De regimine animae*, n. 10 (130); cfr. *De perf. vitae*, c. IV (120-124); *Itiner.* c. VI, n. 4-6 (311s.); *Comment. in Luc.* c. 64 (237); *Soliloq.* c. I, sect. IV, n. 29 (38-41). *In Epiph., Sermo IV* (162); *De Purificat. B. M. Virg.* (639): *Quomodo exercitabo me in virtutibus, certe per meditationem Christi in cruce.*

(4) Op. cit. c. III, sect. III (12-14).

approchez-vous de Jésus couvert de blessures, de Jésus couronné d'épines, de Jésus attaché au gibet de la croix, et avec le bienheureux apôtre Thomas, non seulement regardez en ses mains les traces des clous, non seulement portez votre main dans son côté, mais par la porte même de ce côté, pénétrez entièrement jusqu'à son cœur, et là, transformée par l'ardeur violente de votre charité en votre Sauveur crucifié, attachée aux clous du divin amour, transpercée de la lance de la dilection jusque dans les profondeurs de votre âme, blessée des coups d'une compassion intime, ne cherchez, n'ambitionnez, ne veuillez d'autre consolation que celle de pouvoir mourir sur la croix avec Jésus-Christ » (1).

Cette doctrine trouve son expression définitive dans l'*Itinéraire*. Dès le prologue, le saint auteur, après avoir fait réflexion sur les ailes du Crucifié qui apparut au séraphique Voyant de l'Alverne, montre la voie qui mène directement à l'union mystique. « Par les six ailes de l'ange, écrit-il, on peut entendre raisonnablement six élévations successives par où l'âme est illuminée et qui lui servent comme autant de degrés pour s'élever, au milieu des ravissements de la sagesse chrétienne, à l'acquisition de la paix. Mais la voie n'est qu'un très ardent amour du Crucifié: *Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi* (2). Sans le précieux sang du Christ qui par son oblation a mérité la grâce, purifié les puissances contemplatives de l'âme, l'esprit serait impuissant à s'élever à ces hauteurs de la vie spirituelle. Déjà, dans la contemplation

(1) Op. cit. IV, n. 2 (120): *Accede ergo tu, o famula, pedibus affectionum tuarum ad Iesum vulneratum, ad Iesum spinis coronatum, ad Iesum patibulo crucis affixum et cum beato Thoma Apostolo, non solum intueri in manibus eius fixuram clavorum, non solum mitte digitum tuum in locum clavorum, non solum mitte manum tuam in latus eius, sed totaliter per ostium lateris ingredi usque ad cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo amore in Christum transformata, clavus divini amoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa, gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres, in nullo alio velis consolari, quam ut cum Christo tu possis in cruce mori.*

(2) *Itiner.* prolog. n. 2 (295); cfr. prolog. n. 3 (295); c. II, n. 13 (303); c. IV, n. 2-5 (306-7); c. VI, n. 4-7 (311-2); c. VII, n. 2, 4, 6 (312-3); *De red. art.* n. 8, 12, 23 (322, 323, 325).

de l'âme surnaturalisée, image de Dieu, le Christ-médiateur se présente comme la seule voie, le guide véritable⁽¹⁾. Ce degré une fois franchi, voici le Dieu-Homme lui-même, qui unissant dans son unité personnelle les deux extrêmes de la nature, se découvre comme objet de contemplation. Que l'âme s'arrête ici: *respice in propitiatorium et mirare*. C'est le terme le plus haut de ses efforts, la limite extrême que peut atteindre son activité jointe à l'influence ordinaire de la grâce⁽²⁾.

Au-delà commence l'état mystique proprement dit, l'union passive. Élévation sublime mais non pas sans quelque danger, puisque l'âme pénètre dans une région inconnue: *supra se*. Mais ici encore, dans ce passage mystérieux, Jésus crucifié est la voie sans obscurité. La vie contemplative n'est, pour ainsi dire, qu'un ensevelissement mystique en lui: *Cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt, restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum sensibilem, verum etiam semetipsam, in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum, tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum. Ad quod propitiatorium qui aspiciit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum, per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appetitionem, laudem et iubilationem; pascha, hoc est transitum, cum eo facit ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet manna absconditum et cum Christo, requiescat in tumulo, quasi exterius mortuus, sentiens tamen quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: hodie mecum eris in paradiso*⁽³⁾.

(1) *Itiner.* c. IV, n. 2 (306).

(2) *Op. cit.* c. VI, n. 7 (312).

(3) *Itiner.* c. VII, n. 1-2 (312).

Ne demandez pas à S. Bonaventure d'expliquer plus longuement le secret de ces opérations mystiques : il apporte toujours la même réponse : « Interrogez, dit-il, la grâce non la science, le désir et non l'intelligence, les gémissements de la prière et non l'étude des livres, l'Époux et non les docteurs de la terre, Dieu et non la lumière qui brille, le feu qui embrase tout de ses ardeurs et transporte en Dieu par une onction qui ravit et une affection qui consume. Ce feu, c'est Dieu lui-même et le foyer où il se fait sentir est la sainte Jérusalem. C'est Jésus-Christ qui l'allume par l'ardeur excessive de sa Passion... Mourons donc, entrons dans les ténèbres, imposons silence aux sollicitudes, aux vains fantômes de la terre et avec Jésus crucifié, passons de ce monde à notre Père, afin qu'après l'avoir vu nous disions avec l'apôtre Philippe : maintenant il nous suffit » (1).

Tels sont, si nous avons réussi à interpréter fidèlement la pensée du Séraphique docteur, les principaux facteurs de la préparation mystique. Il faut en considérer maintenant le terme et l'épanouissement.

La vie mystique.

Ces exercices spirituels et ces efforts ascétiques, toutes ces illuminations et ces ascensions de l'esprit conduisent, au moins en droit, sinon toujours de fait, à la contemplation passive. Cette oraison infuse est le terme normal et ordinaire, quoique d'une excellence à part, des états intérieurs précédents.

Saint Bonaventure, en effet, ne semble pas connaître cet état intermédiaire que, depuis le XVII^e siècle surtout, plusieurs auteurs d'une autorité considérable, ont appelé la contemplation acquise, et que Mgr. Waffelaert désigne sous le nom de contemplation active. Plusieurs écrivains mystiques, cependant, comme le Cardinal Brancati, le P. Thomas de Jésus, Carme, dans son grand

(1) *Itiner.* c. VII, n. 6 (312).

ouvrage *De contemplatione divina libri sex*⁽¹⁾, et le P. Tempesti, O. M. Conv., ont cru devoir ranger le Docteur Séraphique parmi les tenants de cette opinion. Dans sa *Somme de théologie ascétique et mystique*, le docteur Conventuel, traite longuement cette question⁽²⁾. Il s'élève d'abord assez vivement contre un théologien de son époque qui rejetait la contemplation acquise et, afin de mieux établir son sentiment, en appelle finalement à l'autorité de S. Bonaventure. Plusieurs passages qu'il invoque ne font point partie de la littérature bonaventurienne, d'après les recherches récentes de la critique: aussi faut-il les écarter de la discussion. Par contre le texte suivant des *Collationes in Hexaëmeron* est sûrement authentique et se rapporte à la question.

Nota quod hic est status sapientiae christianae: unde cum Dionysius multos libros fecisset, hic consummavit, scilicet in mystica theologia. Unde oportet quod homo sit instructus multis et omnibus praecedentibus. De mystica theologia, Dyonisius: « Tu autem, inquit, o Timothee amice; circa mysticas visiones forti actione et contritione, sensus derelinquere »; vult enim dicere quod oportet quod sit solutus ab omnibus quae ibi numerat et quod omnia dimittat, quasi diceret, super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Est ibi operatio transcendens omnem intellectum, secretissima, quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere et in vertice est unitio amoris et haec omnes transcendit... Haec autem contemplatio fit per gratiam et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo quod Deus non est et a se ipso, si possibile est⁽³⁾.

(1) Cfr. P. Marie Jos. du Sacré Coeur, O. Carm.: « Il existe une contemplation acquise », article publié dans les *Études Carmélitaines*, 1920, 5 année.

(2) Op. cit., vol. I, trattato III, 440-877.

(3) *Coll. in Hexaëm.* coll. II, n. 29-30 (341). Les autres textes invoqués sont extraits du *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, O. F. M.; *Bibl. Francisc, ascet.* IV, Quaracchi 1904, *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach, O. F. M. Ce dernier auteur est

Ce passage paraît des plus décisifs au P. Tempesti. Il ajoute, en effet, après l'avoir reproduit partiellement : « Non so, se si potesse addurre una autorità del Santo più chiara di questa adottavi, in cui spiega certamente quel che aveva scritto ne' suoi Fioretti, il mellifuo San Bernardo : *debemus assuescere contemplationi* » (1).

Le sentiment opposé, toutefois nous paraît de beaucoup le plus probable. À notre connaissance du moins, l'expression « contemplation acquise ou active », la description de cet état par les éléments qui la caractérisent, telle surtout que le P. Marie Joseph du Sacré-Cœur, Carme, l'a faite dans un récent article, ne se rencontrent point dans la théologie mystique de S. Bonaventure. Cette omission semble inexpiquée, si le Docteur Séraphique mettait la contemplation acquise, au nombre des états successifs de l'âme en marche vers Dieu, surtout, si l'on songe que sa plume a décrit, maintes fois et sous les symboles les plus divers, les étapes de ce mouvement intérieur. De plus, le texte invoqué par le P. Tempesti ne favorise aucunement et cela, sans l'ombre d'un doute, la thèse qu'il soutient. Dans tout le passage en question, il ne s'agit que de la contemplation entièrement passive où l'intelligence n'a aucune part, *operatio transcendens omnem intellectum*, où il faut suspendre l'exercice de toutes les facultés sauf la volonté et dont personne ne peut parler s'il ne l'a expérimentée. Aucun théologien ne saurait ranger un état ainsi caractérisé dans la catégorie de la contemplation active. S. Bonaventure a donc raison d'affirmer que le principe efficient total de cette connaissance expérimentale et amoureuse de Dieu n'est autre que la grâce seule : *Haec contemplatio fit per gratiam*. Ce n'est pas toutefois qu'il faille négliger la préparation mystique et se laisser aller à un quiétisme dangereux : *tamen iuvat industria*. Rien ne prépare mieux l'âme aux communications mystiques que le dépouillement complet. C'est en ce sens

opposé au sentiment du P. Tempesti, et son interprétation ne paraît pas « difficile », quoi qu'en pense le P. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, 7^e éd. Paris 1913, p. 640. Cfr. V. de Peralta, l. c. p. 436.

(1) Op. cit. n. 6 (343).

que S. Bonaventure parle ici d'une coopération humaine. Ce renoncement est précisément la plus importante des dispositions sur lesquelles l'homme spirituel a besoin d'être parfaitement éclairé: *Unde oportet quod homo sit instructus multis et omnibus praecedentibus.*

La pensée de S. Bonaventure ressort plus clairement d'un autre passage de ses *Collationes in Hexaëmeron*. Le Docteur Séraphique y traite ex professo de la contemplation mystique⁽¹⁾. Exposant une de ses conceptions synthétiques familières, il compare l'âme aux hiérarchies des puissances célestes, aux neuf chœurs des Anges. Un nombre égal d'actes ou de degrés hiérarchiques doit ordonner l'âme vers Dieu⁽²⁾. S. Bonaventure, après avoir corrigé la division proposée par l'Abbé de Verceil, les répartit en trois groupes⁽³⁾. La triple opération des « premiers chœurs » relève de la science et de l'activité naturelles, *industriæ cum natura*, qui gouvernent selon l'ordre moral les facultés et les affections et exécutent les ordres de la conscience⁽⁴⁾. Les actes suivants, d'une catégorie plus élevée, la direction amoureuse de la vie vers Dieu, la lutte persévérante contre les obstacles à l'action divine, enfin l'affermissement dans le bien, *ordinatio, roboratio, imperatio*, sont du ressort de deux principes conjoints: *industriæ cum gratia*. La « hiérarchie » suprême, au contraire est l'œuvre exclusive de la grâce, en dehors de toute activité et de toute coopération d'ordre inférieur et cela dans ses trois degrés, l'illumination passive, la révélation, l'union ou onction. Reproduisons ici quelques lignes de S. Bonaventure: *Tertia hierarchizatio est gratiæ super naturam et industriam, quando scilicet anima su-*

(1) Coll. XXII, n. 24-28 (441); cfr. *Itiner.* c. IV, n. 4 (306).

(2) Ibid. n. 24 (441).

(3) *Abbas Vercellensis assignavit tres gradus scilicet naturæ, industriæ, gratiæ. Sed non videtur quod aliquo modo per naturam anima possit hierarchizari. Et ideo nos debemus attribuire industriæ cum natura, industriæ cum gratia, et gratiæ super naturam et industriam.* Ibid. n. 24. Toutefois, dans l'*Itinéraire*, le Docteur Séraphique s'en tient à la division de l'abbé de Verceil. *Itiner.* c. IV, n. 4 (306).

(4) *Tres autem sunt gradus industriæ cum natura, sive actus, scilicet, nuntiatio, dictatio, ductio.* Ibid. n. 25 (441).

pra se elevata est, et se deserta, suscipit divinas illuminationes et supra se speculatur quod sibi datum est, et ex hoc surgit in divina sive sursum agitur. Ista tria sunt susceptio, revelatio, unio, ultra quam non procedit mens. Et in istis consistit Canticum Canticorum totum, scilicet in castis, castioribus, castissimis susceptionibus, in castis, castioribus, castissimis speculationibus, in castis, castioribus, castissimis unionibus ⁽¹⁾. Dans cette classification, on serait en droit de voir figurer la contemplation acquise, si elle faisait réellement partie, d'après la doctrine de S. Bonaventure, de la série des actes unitifs. Il n'en est rien cependant. Dans ce passage, comme dans le reste de l'œuvre, le Docteur Séraphique ne connaît pas cette activité complexe qu'est la contemplation active. Pour lui, toute contemplation est infuse: *gratiae super naturam et industriam* ⁽²⁾. Toutes ces raisons, bien que quelques-unes soient plutôt négatives et que S. Bonaventure, à la suite des Victorins, ait décrit de préférence les états les plus élevés de la contemplation, nous portent à croire que le Docteur Séraphique n'admet point la contemplation active comme état intermédiaire. C'est également le sentiment du P. Vincente de Peralta, dont le nom fait justement autorité en Espagne ⁽³⁾.

La vie mystique, l'oraison infuse succèdent donc aux exercices ascétiques et cela, immédiatement et sans intermédiaire. Cet épanouissement est le terme ordinaire et normal. Pour tendre à ces hauteurs de la vie spirituelle il n'est pas exigé de vocation spéciale. S. Bonaventure n'en parle nulle part; bien au contraire, il déclare maintes fois que la vie mystique est offerte à tous, et qu'il appartient à la bonne volonté, à l'âme

⁽¹⁾ Ibid. n. 27 (441).

⁽²⁾ *Itiner.* c. VII, n. 5 (312). Cfr. *Florilegium Spiritualitatis Franciscanae, praesertim Bonaventurianae*, article des *Analecta Ord. Min. Capuc.* 1921, p. 19-20.

⁽³⁾ L. c. p. 435-436. Le P. de Peralta fait aussi remarquer qu'au XIV^e siècle, l'école mystique franciscaine, représentée par Rodolphe de Biberach, O. F. M., n'interprétait pas autrement la pensée de S. Bonaventure; cfr. *De septem itin. aet.*; de III itinere, dist. I; cfr. S. Bonav. *Opera*, VIII, 119, Paris 1866.

de s'orienter vers cet état⁽¹⁾. Son sentiment, de même, est aussi éloigné que possible de l'opinion de plusieurs modernes, qui, comme le P. Marie Joseph du Sacré-Cœur, considèrent l'oraison infuse comme « une de ces faveurs semblables aux grâces extraordinaires, qui s'appellent *gratiae gratis datae*, faveur très spéciale et rarement accordée »⁽²⁾. Certes, le Docteur Séraphique reconnaît que le don d'oraison passive est une grâce excellente, mais il a soin d'ajouter qu'elle n'est pas extraordinaire, comme par exemple le don de prophétie: *Nota quod quadruplex est modus cognoscendi Deum, scilicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem. Et primum est gratiae communis, secundum est gratiae excellentis, tertium gratiae specialis et quartum gratiae consummantis*⁽³⁾.

Tous les textes que nous avons cités précédemment sur la valeur dispositive de la méditation et de la prière, ainsi que de l'amour de Jésus-Christ, la structure interne de l'*Itinéraire*, de l'opuscule *De triplici via* et du *Quatrième sermon sur l'Epiphanie*, établissent également qu'il n'y a pas de solution de continuité entre la vie ascétique et la vie mystique, que l'une est l'annonce de l'autre, et qu'il y a unité, *in ordine gratiae gratum facientis*, dans toute la suite des états intérieurs⁽⁴⁾. Il suffirait pour s'en convaincre de relire le texte suivant du *De perfectione vitae*: *Nec debes ab oratione spiritum relaxare sed tamdiu per devotionis ardorem sursum ascendere, donec ingrediaris in locum tabernaculi admirabilis, usque ad Domum Dei, et, ibi utcumque cordis oculo dilecto tuo viso, et utcumque degustato quam suavis est Dominus, et quam magna multitudo dulcedinis eius, in amplexus eius ruas, impressis labiis internae devotionis, oscula figas, ut sic tota in coelum rapta, tota a te alienata, tota in Christum transformata, non valeas cohibere spiritum tuum...*⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ *Qui igitur vult in Deum ascendere etc. Itiner. c. I, n. 8, (298). Oportet ergo, quod homo qui sic per contemplationem in Deum vult ascendere etc. De S. Agnete. Sermo II (510b).* ⁽²⁾ L. c. p. 3.

⁽³⁾ *II Sent. d. XXIII, art. 2, q. III (545); ibid. ad 6 (546).*

⁽⁴⁾ *In Epiph. Sermo V (161-3); De plant. Parad. n. 15 (578).*

⁽⁵⁾ *De perfect. vitae, c. V, n. V (119).*

S. Bonaventure a beaucoup insisté sur cette doctrine de l'accessibilité de l'oraison mystique. Il est très intéressant de remarquer, combien il s'élève contre tout sentiment qui tend à réserver à une catégorie de privilégiés les lumières infuses de l'oraison. Les excellences de l'état contemplatif ne doivent pas décourager les âmes ignorantes. Le Séraphique Docteur, avec une humilité et un tact incomparables, prend soin de les rassurer dans un de ses sermons. Après avoir décrit, à la suite du B. Égide d'Assise, les degrés de la contemplation, il s'écrie : « Maintenant, vous ne devez pas désespérer, vous autres, hommes simples, lorsque vous entendez toutes ces choses, comme si vous ne pouviez pas les avoir : vous pourrez les avoir dans la suite. Nous, nous ne faisons qu'en discourir, mais lorsque l'âme juste a parcouru les six premiers degrés, elle est alors disposée à voir la gloire. Voilà le repos que nous devons chercher. La sagesse éternelle a dit en effet : Parmi tous les peuples, j'ai cherché un lieu de repos et j'habiterai dans le domaine du Seigneur. Si tu veux être le tabernacle de la sagesse, applique-toi à avoir ces dispositions. Si un homme ne veut point parvenir à cette perfection, c'est déjà beaucoup, au moins, que la loi chrétienne en ait de tels. Tous en dehors des chrétiens, sont privés, de cette grâce »⁽¹⁾. Ainsi, que l'âme se prépare et lorsqu'elle aura fait tout ce qui dépend d'elle, Dieu viendra sûrement vers elle pour l'élever à l'état mystique. Le Docteur Séraphique le proclame dans une de ses *Conférences sur l'Hexaméron* : *Quando enim anima fecit quod potest, tunc gratia facile levat animam et Deus ibi operatur, ut sit digna semper admissio, digna inspectio, digna introductio*. Qu'il s'agisse ici de

(1) *Modo, non debetis desperare, vos simplices, quando audistis ista, quia simplex non potest ista habere, sed poteritis postea habere. Nos non facimus nisi dicere, sed quando anima sancta habet ista sex, tunc disponitur ad videndum gloriam. Haec est requies quam quaerere debemus... Si vis esse tabernaculum sapientiae, studeas istas dispositiones habere; et si homo non velit ad istam perfectionem pervenire, magnum tamen est quod lex christiana habet tales. Omnes alii a christianis sunt sicci ab ista gratia. De Sabbato Santo, Sermo I (269). Cfr. De SS. apost. Petro et Paulo, I (547 B.).*

l'oraison passive, S. Bonaventure le laisse entendre clairement, en développant sa pensée, malgré l'abondance des textes scripturaires dont il poursuit l'interprétation allégorique ⁽¹⁾. La formule bonaventurienne est donc à retenir: elle doit être répétée aux âmes comme un message d'encouragement et d'exhortation: *quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animam.*

Voici, enfin le dernier mot de S. Bonaventure sur cette question très importante. Il se trouve dans l'*Itinéraire*. Tout comme dans son sermon *De Sabbato Sancto*, le Saint Docteur se montre visiblement préoccupé d'exciter les âmes à marcher dans ces voies d'union parfaite dont il a décrit les hauteurs. « Regardez S. François d'Assise sur le mont Alverne! nous dit-il. Dieu n'a opéré toutes ces merveilles d'amour, ce miracle de la stigmatisation que pour nous faire connaître, dans un symbole sanglant, son appel et ses désirs. Là, S. François « passa en Dieu dans le transport de la contemplation parfaite comme auparavant il avait été le modèle de l'action. Dieu changea en Israël, ce nouveau Jacob, pour inviter par l'exemple plus que par la parole, toutes les âmes vraiment spirituelles à ce passage, à cet admirable transport: *Positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerit actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo* ⁽²⁾. Une déclaration aussi explicite se passe de tout commentaire: elle seul suffirait à démontrer, que, dans la synthèse bonaventurienne, la contemplation infuse est l'épanouissement régulier des exercices

(1) *In Hex. coll. XXII, n. 39 (443)*. La grâce élève d'abord, *digna admissio divinorum*, elle rend ensuite attentive et exspectante l'âme fidèle: *tunc enim debet esse anima fixa et stans et exspectare*; enfin, elle l'introduit dans les jouissances mystiques: *Post, sequitur divina inductio, quando facta est digna admissio et sancta perceptio; tunc rapitur in Deum sive in dilectum. Unde in Cantico: Laeva ejus sub capite meo etc. quia jam sensit unionem et factus est unus spiritus cum Deo: unde qui adhaeret Deo, unus spiritus est, et hoc est supremum in anima, quod animam facit esse in caelo.*

(2) *Itiner. c. VII, n. 3 (812)*.

ascétiques et qu'il ne faut nullement la mettre au rang des faveurs spéciales et extraordinaires, mais la considérer plutôt comme une grâce offerte à tous.

Par une conséquence nécessaire, la vie mystique est encore le chemin ordinaire de la Perfection. S. Bonaventure, il est vrai, ne traite point cette question en propres termes; toutefois, cette doctrine se dégage suffisamment de sa doctrine spirituelle et tout particulièrement de sa théologie des dons du Saint-Esprit. D'après le Docteur Séraphique, l'exercice des dons du Saint-Esprit est requis pour l'acquisition de la perfection. Il est donc légitime de conclure que l'oraison passive qui se rattache au don de sagesse est requise à la complète éclosion de la vie surnaturelle, à l'obtention de cette haute vertu dont les saints sont les modèles héroïques. Il ne s'agit point d'une simple utilité que S. Bonaventure admet avec tous les auteurs spirituels, mais d'une nécessité morale, d'une condition ordinaire d'amitié divine⁽¹⁾.

Cet aspect de la spiritualité franciscaine a pu être senti, lorsque nous avons exposé plus haut le rôle de la grâce comme point de départ des ascensions spirituelles, et établi la distinction des vertus et des dons précisément en fonction de leur activité sanctificatrice propre. Il y a lieu d'insister ici plus longuement sur cette doctrine. Non seulement S. Bonaventure fonde l'irréductibilité des principes infus sur le fait que les actes qui relèvent des dons du Saint-Esprit sont plus parfaits que ceux des vertus, mais c'est encore, en raison du même motif, qu'il établit une hiérarchie entre eux et apprécie leur dignité respective. Sans doute, les vertus, les dons ainsi que les béatitudes, sont d'une égale excellence si l'on ne regarde que leur entité, leur principe d'origine et la charité qui les informe⁽²⁾; mais il en est autrement si

(1) Cfr. *De triplici via*, c. III, n. 18 (17). S. Bonaventure, après avoir décrit le transport de l'esprit dans l'oraison passive, ajoute, en effet: *Hic autem modus ascendendi tanto est vigorosior quanto vis ascendens est intimior, tanto fructuosior quanto affectio proximior. Et ideo valde utile est in illa exerceri.* — *De S. Nicolao, Sermo* (478b-471; 477a): *Est tertius thesaurus appetendus et desiderandus.* Ibid. (478).

(2) *III Sent.* d. XXXIV, p. I, a. I, q. III (741-748).

l'on considère leur activité spéciale et les états intérieurs qu'ils supposent ou acquièrent. Ainsi certains actes moraux sont à l'éveil même de la vie spirituelle: voilà pourquoi leur exercice se rattache à une vie intérieure moins parfaite, *perfectio sufficientiae et secundum quid*, et précède l'usage des autres facultés ou organes de la vie surnaturelle. Il appartient aux dons du Saint-Esprit d'inciter l'âme à la générosité et de la porter au delà de cette justice intérieure, à peine suffisante au salut, jusqu'à la pratique héroïque de la vertu, *perfectio simpliciter et superabundantiae* (1). S. Bonaventure insiste fortement sur cette idée: *Si autem loquamur quantum ad status consequentes, cum usus virtutum habeantur in statu imperfectionis, usus vero donorum promoveant hominem ad statum perfectionis; sic dona sunt excellentiora virtutibus, sicut status proficientium est perfectior statu incipientium; et hoc est quia status ille secundus praesupponit statum praecedentem. Unde sicut bene esse melius est quam esse, quia bene esse dicit esse et adhuc amplius; sic habitus reddentes potentias expeditas ad actus medios, excellentiores sunt habitus reddentibus eas expeditas ad actus primos, non ratione eius quod addunt solum sed ratione eius quod addunt et praesupponunt* (2). Cette œuvre de perfectionnement atteint son plus haut degré dans l'exercice du don de sagesse, en tant qu'il achève le travail de la charité et qu'il dispose à l'union mystique, à la « dégustation » de la divinité, comme le Séraphique Docteur aime à s'exprimer: *Dona Spiritus Sancti caritatem praesupponunt et ultra habitum caritatis aliquid addunt, sicut habitus sapientiae addit aptitudinem et promptitudinem ad faciliter degustandum quam suavis est Dominus* (3). Après de semblables déclarations, il reste soli-

(1) *III Sent. d. XXXIV, p. I, a. I, q. I ad 2* (788); cfr. *ibid. q. III* (742). *Breviloq. pars V, c. IV, n. 8* (258b).

(2) *Ibid.* (742).

(3) *Ibid.* (742); cfr. *l. c. ad 5* (472); *III Sent. d. XXXIV, p. I, art. II, q. 2, conclusio*: (748): *In donis est ordo secundum gradum excellentiae et dignitatis, et hoc, quantum ad ipsorum donorum usus, secundum quos anima habet collocari in statu perfectiori et digniori, utpote secundum usum doni sapientiae altius elevatur quam secundum usum doni timoris.*

dement établi que l'exercice des dons est requis normalement au perfectionnement moral, et par suite, que sans la contemplation, fruit du plus excellent des dons, l'âme n'atteindra jamais le sommet de la perfection.

Plusieurs autres textes de S. Bonaventure donnent la même impression. Lorsque le saint docteur distingue les trois états successifs de l'âme, *purgari, illuminari, perfici*, il rattache constamment ce dernier, celui des parfaits, à l'influence de la contemplation, du don de sagesse. Un passage du *Breviloquium*, cité précédemment, établit en termes précis cette connexion nécessaire entre la perfection et la vie mystique. Après avoir déterminé le rôle des dons autres que celui de sagesse, dans le travail de la purification et de l'illumination, le saint docteur ajoute en effet: « Nous sommes rendus parfaits par notre union au souverain Bien qui est l'Être suprême: cette union s'opère par le don de sagesse » (1).

Une doctrine identique se rencontre dans le *Commentaire sur le Livre des sentences*. Dans la question citée, S. Bonaventure s'applique à rendre raison du nombre septénaire des dons, par la considération suivante. *Aliter sumitur distinctio donorum secundum distinctionem duplicis vitae, videlicet activae et contemplativae. Si quantum ad vitam contemplativam, sic est triplex actus correspondens actui hierarchico, videlicet illuminare, purgare et perficere, et secundum hoc, triplex donum: unum quod disponit ad purgationem et hoc est timor, aliud quod attenditur secundum actum illuminandi et hoc est intellectus, tertium quod attenditur secundum actum perficiendi et hoc est sapientia* (2). Ce texte nous semble être des plus concluants: il réserve formellement à la contemplation le privilège de porter les âmes à la haute perfection. La même conclusion peut être inférée avec probabilité de deux autres passages du *De triplici via* et d'un *Sermon sur la Purification de la sainte Vierge*, sans être toutefois contenue aussi explicitement (3).

(1) *Breviloq.* p. V., c. V (258). *Comment. in Luc.* c. IX, n. 72 (VII, 239).

(2) *III Sent.* d. XXXIV, p. I, art. II, q. I (746).

(3) *De triplici via*, c. III, n. 1 (11); *De Purif. B. M. V.*, *Sermo II* (640); cfr. *Itiner.* c. VI, n. 7 (312) après avoir parcouru les six degrés

L' *Itinéraire de l'âme à Dieu* ne contient pas une autre doctrine. Dans un passage auquel il a été déjà fait allusion, l'idée de perfection est mise en relation avec le concept de contemplation. « L'âme, dit S. Bonaventure, qui se propose de s'élever jusqu'aux embrasements parfaits de la charité, doit s'exercer d'abord à la méditation, puis à la contemplation qui achève la sanctification imparfaite jusqu'alors » : *Qui igitur vult in Deum ascendere, necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem et hoc per orationem, ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione, ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione, ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione* (1).

La direction de la pensée bonaventurienne n'est donc pas douteuse. Pour le maître franciscain la contemplation mystique est la condition de la perfection, *perfectio simpliciter et superabundantiae*, de la complète intimité avec Dieu (2). L'école de M^r l'abbé Saudreau ne soutient pas une autre doctrine.

Cet enseignement de S. Bonaventure sur la vie mystique, épanouissement normal des exercices ascétiques et moyen ordinairement requis dans l'acquisition de la perfection, fait prévoir logiquement son sentiment, dans la question de la licéité des désirs d'union mystique.

On sait à quelle variété d'opinions a donné lieu cette question. Les uns affirment, sans restriction aucune, que ce

qui mènent à Dieu et contemplé le Christ, l'âme arrivée au seuil de la vie mystique, n'a atteint qu'une perfection relative *iam pervenit ad quamdam perfectionem* ; toutefois, sa conformation au Christ n'est pas encore achevée. Cfr. *Itiner.* c. VII, n. 2, n. 6 (812-8). Si cette interprétation avait besoin d'être confirmée, on pourrait encore faire remarquer que, d'après S. Bonaventure, les béatitudes, regardées comme plus élevées dans la hiérarchie des habitudes infuses, concourent aussi au perfectionnement final de l'âme, impossible sans elles. *Ex dictis colligitur quod habitus virtutum ad exercitium principaliter disponunt activae, habitus vero donorum ad otium contemplativae, habitus autem beatitudinum ad perfectionem utriusque.*

(1) *Itiner.* c. I, n. 8 (298).

(2) Tel est aussi le sentiment du P. Vincente de Peralta. l. c.

désir est légitime, d'autres y voient de la présomption; certains n'admettent la légitimité de ces aspirations que dans les âmes qui ont déjà reçu quelque grâce mystique, ainsi S. Alphonse de Liguori. Récemment, le P. Léonce de Grandmaison S. I. écrivait à ce propos: « On jugera que le désir d'une union croissante avec Dieu, n'a rien en lui-même, pourvu qu'il ne menace ni de déception, ni de rancœur, celui dans lequel il serait frustré, que de très légitime. Ce désir doit-il exclure positivement les hautes communications mystiques? On osera difficilement l'affirmer. Doit-il les inclure implicitement? Ceux-là même qui tiennent pour l'accessibilité maximale hésiteront, je pense, à le conseiller. Il semble que le mieux sera de s'en tenir à ce désir général d'union la plus grande possible, qu'aussi bien tout amour profond implique et inspire. Un tel désir ne précise ni n'exclut déterminément aucune des formes que l'union peut prendre ici-bas » (1).

La pensée de S. Bonaventure est très précise sur ce problème, ainsi que le remarque le P. Vincente de Peralta. Le désir de la contemplation n'est pas seulement une tendance licite de la volonté surnaturalisée, mais c'est même un devoir qui s'impose aux âmes qui ne sont pas encore élevées à l'oraison passive. Voici, en effet, ce qu'affirme le Docteur Séraphique, dans le plus considérable de ses ouvrages, le *Commentaire des Sentences*. « La connaissance mystique est celle où l'affection est merveilleusement enflammée... Ce mode de connaissance, je pense que tout homme juste, non parvenu au ciel, doit le chercher. Que si Dieu accorde quelque chose en plus, c'est un privilège spécial qui n'appartient pas à la loi commune »: *Haec enim est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognosendi arbitror cuilibet viro iusto in via esse quaerendum; quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis* (2). L'œuvre oratoire de S. Bonaventure contient également des déclarations

(1) *La religion personnelle, l'élan mystique* dans les *Études des Pères Jésuites*, 5 mai 1913, 332-3.

(2) *II Sent. d. XXIII, n. II, q. III ad 6* (546).

identiques. Dans le *Sermon pour le Samedi-Saint* que nous avons déjà cité, le Saint expose la suite des degrés qui mènent à l'union passive. Or, le premier n'est autre que le désir intense, symbolisé par la flamme: désir absolument requis, ajoute l'orateur en commentant un texte classique du Cantique des Cantiques: *In quo significatur quod sponsum coelestem debet anima contemplari et desiderare ardentem et intueri visu acuto* (1).

C'est de toute façon et dans presque toutes ses œuvres que S. Bonaventure s'efforce d'amener les âmes à cette voie des désirs d'union passive. La *II^a Collatio in Hexaëmeron* est consacrée, au début, à établir que le désir est le mouvement initial qui conduit à la sagesse, c'est-à-dire à l'état mystique, *vehemens desiderium est porta sapientiae* (2). Dans la vingtième, une des plus belles de toute l'œuvre oratoire du saint, le Docteur Séraphique prononce ces paroles dont la gravité n'échappera à aucun théologien. « Pour que l'âme reçoive les lumières qui tombent des hiérarchies célestes — selon la conception de Denys l'Aéropagite — il lui faut la vivacité du désir, la perspicacité dans la recherche, la tranquillité du jugement. Il n'y a pas, en effet, d'âme contemplative sans un désir vivace. Celui qui n'a pas ce désir n'a rien du don de contemplation, car l'origine des lumières vient d'en haut et non pas en sens inverse » (3). Un autre de ses sermons renferme une doctrine analogue. Après avoir décrit le ravissement des Apôtres sur le mont Thabor, le Docteur Séraphique ajoute que les hommes spirituels, après avoir accompli les exercices

(1) *De Sabbato Sancto* (269); *Intelligo quod anima contemplativa, quae exercet, se, ut possit pervenire ad requiem, oportet quod vias istas transeat, scilicet ut primo ardeat per gladium flammeum atque versatilem, hoc est per ardentissimum desiderium amoris Dei et oblivionem sui et gladio dividat se a terrenis. Hoc est principium diffusivum.* Le texte commenté est Cant. IV, 5-7.

(2) *In Hexaëm.* coll. II, n. 6 (336).

(3) *Ad hoc autem quod anima recipiat illa lumina, requiritur vivacitas desiderii, perspicacitas scrutini, tranquillitas iudicii. Non enim est contemplativa anima sine desiderio vivaci. Qui hoc non habet, nihil de contemplatione habet, quia origo luminum est a supremis ad infima non e converso.* Coll. in Hex. coll. XXII, n. 29 (441-2) cfr. coll. XX, n. 1 (425).

préparatoires, peuvent demander, en toute confiance, d'être admis à ces hautes communications de la grâce: *Ad talem alienationem debent disponi viri perfecti per magnitudinem devotionis, admirationis et spiritualis exultationis. Et tunc poterunt confidenter petere osculum sponsi cum sponsa Canticorum* (1).

L' *Itinéraire*, qui résume en les frappant comme des médailles toutes les maximes de la spiritualité bonaventurienne, met aussi en relief cet enseignement si souvent donné par le Séraphin de l'École. Dès le prologue, on lit ce passage significatif: *Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum* (2). Tel est aussi le mot qui revient constamment tout le long de l'opuscule et sur lequel il se clôt, pour ainsi dire. « L'union mystique, écrit de fait S. Bonaventure au dernier chapitre, est une faveur secrète et mystérieuse connue seulement de celui qui la reçoit, reçue seulement par celui qui la désire et qu'on ne saurait désirer que si le feu de l'Esprit Saint, que Dieu a envoyé sur la terre, pénètre l'âme jusque dans ses profondeurs » (3).

Si S. Bonaventure admet aussi résolument la licéité du désir des grâces mystiques, aux premiers degrés de la vie spirituelle, il est superflu de faire remarquer qu'il approuve chez les âmes élevées à l'oraison passive le désir de se voir continuer la grâce déjà communiquée. Il ajoute que ce souhait est un agent de progrès spirituels et qu'il se rencontre habituellement dans les âmes contemplatives (4).

(1) *In Dom. III in Quadrag. Sermo II* (229); *In Epiph. Sermo IV* (162). S. Bonaventure parle des sept chemins par lesquels l'âme retourne à son principe: *Sexta dieta reversionis. Sunt autem septem desideria quibus debet suspendi et affici anima*. L'un d'eux est précisément le désir de l'union mystique, *desiderium gustandi*.

(2) Prolog. n. 4 (296).

(3) *Ibid.* c. VII, n. 4 (312); cfr. *ibid.* n. 6 (313).

(4) *Comment. in Luc. c. IX, n. 60-61* (VII, 235-236): *Post contemplationis exordium subiungit contemplationis progressum in quo duo potissime requiruntur, scilicet excedens gaudium de dono concesso et excedens desiderium de continuando... Per haec enim duo, anima in actu contemplationis figitur, sicut comedens in cibo per solatium simul et deside-*

Ce désir toutefois, qu'il précède ou suive l'union passive, doit s'accompagner de profonds sentiments d'humilité. Le Docteur Séraphique, avec toute la clairvoyance d'un directeur spirituel éclairé, met en garde contre l'orgueil et la présomption et s'applique à bien faire ressortir la disproportion immense qui existe entre nos plus hauts mérites et la grâce de la contemplation. A ce sujet, il faudrait reproduire ici un chapitre entier du *Soliloquium*, le livre des dialogues de S. Bonaventure. L'un des deux interlocuteurs « l'homme », vient d'exposer les joies et les consolations divines réservées à cet état. L'âme — le second personnage en scène — toute émerveillée et ravie, s'écrie alors, dans un mouvement d'amour: « Oh! qui me donnera d'éprouver en moi-même cette consolation si douce et si inconnue » (1)? S. Bonaventure lui répond immédiatement avec des paroles de discrétion et de réserve: « Ce que tu désires est quelque chose de grand; c'est un don inestimable que tu ambitionnes. Les efforts de l'homme sont impuissants à l'atteindre, c'est à peine si tous ses mérites peuvent l'en rendre digne. Une humble prière et des cœurs saintement disposés n'arrivent que difficilement à l'obtenir, et encore n'est-ce que par une pure condescendance de la bonté divine » (2). Puis, le dialogue se poursuit. D'une part, l'homme spirituel expose comment on doit se préparer aux grâces mystiques (3); de l'autre, l'âme, dans les termes les plus enflammés, exprime son besoin, non pas seulement de connaître Dieu par les voies ascétiques et la contemplation médiate, *odorem divinae suavitatis sentire*, mais encore de goûter toute la suavité divine dans les expériences mystiques (4). Mais le Séraphique Docteur, de nouveau, la met

rium. Commentant les paroles de S. Pierre, sur le Mont Thabor: *faciamus tria tabernacula*, Luc. IX, 33, S. Bonaventure ajoute: *Hoc autem dicebat Petrus per excessivum desiderium quod consuevit esse in contemplantibus*.

(1) *Soliloq.* c. II, n. 13-14 (49).

(2) *O anima, magnum est quod desideras, inaestimabile donum quod exoptas; unde, ut aestimo, humano studio non potest obtineri, humano merito non potest promereri sed a Deo humilibus precibus a digne dispositis vix potest impetrari*, *ibid.* n. 14 (50).

(3) *Ibid.* n. 15-18 (50-51).

(4) *Ibid.* n. 18 (51).

en garde contre la présomption: *O anima devota, loquar, salva reverentia, nimis es avara et utinam non praesumptuosa. Vires tuas perpende, merita considera, virtutes discute, et tunc si placet, sufficiat tibi magis in odore divinorum unguentorum cum adolescentulis humiliter currere quam praesumptuose super merita postulare*⁽¹⁾. Cet avertissement n'arrête en rien les épanchements de l'âme, ses attentes et ses désirs. C'est alors que le Séraphique Docteur réplique par les lignes suivantes qui synthétisent admirablement son enseignement en cette délicate matière et qui contiennent toute une théorie de la direction spirituelle:

Anima, magna est fides tua; valde fortis es in spe et confidentia. Et quamvis spes quae procedit ex meritis propriis et divinae clementiae confidentia meritoria sit, laudabilis et sancta, consulo tamen, antequam ad quaerendam ebrietatem supra te ascendas, prius per considerationem salubriter infra te descendas, ut discas tuum sponsum reverenter timere, antequam incipias suum secretum cubiculum introire, quem non solum timere debes, cum irascitur, verum etiam cum suavissime blanditur⁽²⁾.

Ainsi, S. Bonaventure trace aux âmes une voie lumineuse et sûre. Alors même qu'il les excite à toutes les conquêtes de l'amour et qu'il ne leur ferme aucune des voies qui conduisent à l'union divine, il sait aussi les maintenir dans l'humilité et un vif sentiment de dépendance et de crainte filiale à l'égard de Dieu; il provoque l'activité, le désir de l'oraison infuse, mais il montre l'état mystique comme un don de la condescendance divine et non la récompense d'efforts humains, quelque grands et méritoires qu'ils soient.

L'enseignement du Seraphin de l'École sur la nature intime de la contemplation infuse révèle également le maître incomparable de la théologie contemplative.

De tous les problèmes agités de nos jours dans la littérature mystique, aucun n'a soulevé plus de controverses que celui de la nature de la connaissance mystique. Pour le

(1) L. c.

(2) Ibid. n. 20 (52).

P. Poulain, S. J., l'état mystique est constitué par le sentiment direct de la présence de Dieu. « Dieu, dit-il, ne se contente plus de nous aider à penser à lui, et à nous souvenir de sa présence, mais il nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle expérimentale; en un mot, il fait sentir qu'on entre réellement en communication avec lui » (1). Le P. Lejeune se rattache aussi à cette opinion et n'est pas moins explicite. « L'élément constitutif de la vie mystique, écrit-il, est le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, une sorte de perception, d'expérimentation de Dieu. Le trait qui appartient en propre à la contemplation mystique est ici nettement marqué » (2). D'après ce sentiment l'âme opère dans la contemplation infuse, par les « sens spirituels intellectuels, ayant une certaine ressemblance avec les sens corporels, de telle sorte qu'elle puisse connaître d'une façon analogue et de diverses manières, la présence des purs esprits et en particulier la présence de Dieu » (3). Il en résulte donc que la connaissance mystique est une perception directe de Dieu. C'est Dieu lui-même, en définitive, que nous touchons en nous dans cette contemplation (4). Afin d'expliquer plus complètement le processus cognitif de cette intuition directe et transcendante, les partisans de cette opinion ont eu recours à diverses théories, les uns, comme le P. Lahousse, soutenant une vision atténuée de la divinité, sans le secours d'espèces intelligibles, les autres, avec le P. Poulain, préférant une perception par espèces impresses spirituelles représentatives de la divinité (5). Malgré toutes ces explications et l'autorité considérable des représentants de cette école, ce sentiment,

(1) P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 7^e édit. Paris 1909, c. V, p. 70.

(2) Art.: *Contemplation*, dans le *Dict. de Théol. cath.* vol. III, c. 1626,

(3) L. c. ch. VI, p. 98.

(4) Cfr. P. Lejeune, l. c. P. François Naval, *Theologiae asceticae et mysticae cursus*, Roma 1920 (1^e Version latine, faite d'après la II^e édition espagnole) n. 202, p. 270.

(5) P. Jean de la Croix, O. M. Cap. *Bulletin mystique*, dans les *Études Franciscaines*, vol. XX, 1908, 721-722. Sur cette controverse, cfr. De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, 3^e éd., 1920, vol. II, 77-79; J. De Guibert, S. J., *A propos de la contemplation mystique*, art. de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, oct. 1920, 329-351.

toutefois, n'a pas rallié le suffrage général des écrivains ascétiques et mystiques. Autour de M^r l'abbé Saudreau, un groupement s'est opéré. Au fond, cette dernière école revenant, semble-t-il, à la théologie traditionnelle n'est que l'écho de l'enseignement de S. Bonaventure et des mystiques franciscains du XIII^e et du XIV^e siècle.

D'après le Docteur Séraphique, en effet, la connaissance mystique ne saurait être une prise de vue directe sur Dieu lui-même. Avant la chute de l'homme comme après, dans les plus hautes illuminations de la contemplation, l'Être divin échappe à nos perceptions immédiates. Tel est le principe qui domine toute la théologie mystique de S. Bonaventure, bien que les Ontologistes aient tenté d'interpréter en sens opposé plusieurs passages de l'*Itinéraire* (1).

Dans son *Commentaire sur le deuxième livre des Sentences*, S. Bonaventure pose la question en propres termes, à propos de la connaissance de nos premiers parents. Il rejette d'abord le sentiment de quelques théologiens du moyen-âge qui soutenaient que Dieu n'est perçu directement et immédiatement ni en ce monde ni dans la vision béatifique, puis il vient au cœur même du problème. La seconde opinion, dit-il, soutient que Dieu peut être vu en lui-même par les âmes purifiées, non seulement dans la patrie, mais encore dans l'état d'innocence et dans l'état actuel, et qu'entre ces deux visions il n'y a qu'une différence de degré: *Secundus modus dicendi est quod Deus a purgatis mentibus non solum in patria sed etiam in statu innocentiae et in statu viae in seipso videri habet, nec est differentia nisi in gradu*. Dans la gloire du ciel, Dieu est contemplé plus parfaitement; il l'est moins

(1) Cfr. *II Sent.* d. XXIII, art. II, q. II (542-547). Cette « distinction » offre beaucoup d'analogie avec la question parallèle de la *Somme d'Alexandre de Alès*, *Sum. Theol.* II, 91, m. 2, art. I et 2. Cfr. Bonav. *Opera omnia*, prolog. (I, p. LVIII) et *II Sent.* d. XXIII Scholion (589); de Peralta, l. c. 436-439. -- Anonyme, O. M. Cap. *Zur Mytik des hl. Bonaventura*, dans les *Franziskanische Studien*, 1916, 3 Jhrg, 189-91. Joseph Krause, *S. Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, München 1868.

dans l'état d'innocence et moins encore dans celui de nature tombée. Cette différence de degrés provient de ce que l'âme au ciel est complètement libérée de la pesanteur du corps ou que le corps entièrement spiritualisé ne l'empêche nullement de tendre immédiatement vers Dieu et de toutes ses forces. Dans l'état de nature déchue, au contraire, le corps étant devenu terrestre et animal, l'âme par suite est appesantie et empêchée de tendre parfaitement vers la lumière. Dans l'état d'innocence, l'âme se trouvait dans une condition moyenne. Le corps d'Adam, en effet, bien que non soumis à la fatalité de la mort, à la passibilité, avait cependant besoin de nourriture, et il fallait que parfois l'âme s'occupât de ses nécessités : voilà pourquoi le premier homme ne contemplait pas Dieu aussi excellemment que les bienheureux dans le ciel, ni aussi imparfaitement que les Saints dans l'état de misère qui est le nôtre : *Et ideo nec adeo excellenter intuebatur primus homo Deum, sicut Beati intuentur in gloria, nec adeo exciliter, sicut viri sancti intuentur in praesenti miseria* ⁽¹⁾. Voilà bien la théorie de la perception directe et intuitive de Dieu, quoiqu'il en soit des raisons qui rendent compte de ses différents degrés. Ce sentiment se réclamait de plusieurs textes de Saint Augustin, affirmant une connaissance directe de Dieu *per contuitum veritatis et bonitatis intueri Deum*. S. Bonaventure cependant malgré l'attrait qu'une telle opinion devait exercer sur son cœur, n'ose pas l'admettre. « Ce sentiment, écrit-il, sans être aussi opposé que le premier à la vérité, ne concorde pas avec les dires des Saints » ⁽²⁾. Le Docteur Séraphique en appelle immédiatement à l'auctorité de Denys l'Aréopagite et de Saint Grégoire, ainsi qu'au sentiment commun des docteurs dans l'interprétation du célèbre texte paulinien, « aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur, car nous marchons par la foi et non par la vue », puis il conclut par ces paroles qui résument toute sa théorie :

(1) L. c. (544 A).

(2) *Haec opinio, etsi non sit adeo veritati adversaria sicut prima, nihilominus tamen dictis Sanctorum non consonat*; ibid. (544).

Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur; sicut iam melius patebit, — nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt sed solum aguntur.

Ainsi, la connaissance de Dieu, dans l'acte contemplatif, — au moins en thèse générale — ne peut être qu'indirecte et abstractive. Dieu est saisi non dans sa substance, *in se*, mais dans son opération, son action sur l'âme, *in aliquo effectu interiori*.

S. Bonaventure maintient fermement cette conclusion contre l'opinion de Hugues de Saint-Victor qui semblait admettre, pour le premier homme seulement et avant la déchéance originelle, une vue directe de Dieu, inférieure toutefois notablement à la vision béatifique et à la connaissance angélique. Quoi qu'il en soit des textes du maître victorin, pense le Docteur Séraphique, « il ne faut pas les entendre en ce sens que l'homme dans l'état de justice originelle voyait Dieu en lui-même et comme face à face »⁽¹⁾. Sans doute, remarque excellemment S. Bonaventure, le premier homme désirait voir et atteindre l'Être divin en lui-même, vu les hautes perfections surnaturelles dont Dieu l'avait gratifié et l'état contemplatif auquel il était élevé: mais il n'y a pas lieu d'inférer de cette tendance primordiale, que, de fait, sa connaissance était directe et non pas médiate. La même conclusion vaut pour l'âme parvenue à l'union mystique:

Sic desiderabat videre quod aliquam cognitionem habebat, in qua reficiebatur et aliquam expectabat in remunerationem et praemium. Et illa quam expectabat, erat cognitio patriae, illa vero quam habebat, erat contemplatio viae quae erat visio per speculum... Et si tu quaeras, utrum erat visio intellectualis vel corporalis, dicendum quod intellectualis, sed non ipsius divinae essentiae in se, sed alicuius gratiae vel influentiae et illam in se per expe-

(¹) Ibid. (544 b).

rientiam nosse et videre poterat sicut sentit anima sancta, quando liquefit, cum sponsus alloquitur eam (1).

Ainsi donc, toujours la même conclusion en opposition avec la doctrine d'une intuition psychologique de Dieu chez les mystiques.

Si toute connaissance immédiate et directe de Dieu, est, par conséquent, absente dans la connaissance mystique, et cela, en thèse générale chez les plus grands contemplatifs, comme, par exemple, Adam dans sa condition première, il reste que dans son essence intime, le sentiment de Dieu dans l'oraison passive, est médiat et indirect. Que telle soit la pensée du Séraphin de l'École, il suffirait pour s'en convaincre de se rapporter aux textes cités précédemment, de remarquer que selon lui l'intelligence angélique elle-même, en vertu de ses forces naturelles, ne perçoit Dieu que par ses effets (2), ou même de relire l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* où le Séraphique Docteur nous conduit par la contemplation du monde créé, la réflexion sur l'ordre intellectuel et surnaturel jusqu'à Dieu, la cause suprême. Mais le maître franciscain n'a pas laissé seulement ces simples indications: il a exprimé son sentiment dans les termes les plus explicites. Nous citerons son texte en latin, puisque toute traduction affaiblirait sa pensée et la clarté de ses affirmations. Nous ne croyons pas qu'aucun docteur du XIII^e siècle ait marqué dans un raccourci synthétique, avec plus de maîtrise que dans le passage suivant, la raison formelle qui distingue les diverses connaissances surnaturelles possibles à l'homme, et par suite, défini plus heureusement la contemplation:

Nota quod quadruplex est modus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem... Et sufficientia istorum modorum ita colligitur. Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens; si igitur Deus cognoscitur, ne-

(1) Ibid. ad 5 (546a).

(2) *II Sent.* d. III, pars II, a. 2 ad 4 (122). Cfr. S. Bonav. *Itiner.* Scholion (315); Évangéliste de S. Béat, art. cité des *Ét. Franc.* 1900, I, 117-9; Krause, op. cit., p. 14-41.

cesse est quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur: praesens autem voco hic, secundum quod Augustinus vocat, quod praesens est intellectui ad videndum. Aut igitur cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi aut per hoc quod est praesens alii. Si per hoc quod est praesens alii, sic est cognitio fidei... Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis. Aut est praesens mihi in signo proprio: et sic est apparitio, sicut apparuit Deus Abrahae in subiecta creatura, quae ipsum Deum figurabat, et sicut Spiritus Sanctus apparuit in columba. Aut est praesens Deus in lumine suo et in se ipso; et sic est cognitio qua videtur Deus in vultu suo sive facie ad faciem et sic est aperta visio, quae tota dicitur merces omnium meritorum (1).

Ces lignes caractérisent parfaitement la nature de la connaissance mystique; on ne pouvait exclure, en termes plus formels, toute intuition ou perception directe de Dieu des états mystiques. L'objet expérimenté dans la contemplation n'est pas Dieu lui-même, comme le croient le P. Poulain et le P. Lejeune, mais bien son « effet propre » la grâce divine, l'opération surnaturelle du Saint-Esprit, cette *vigor et commotio fortissima Spiritus Sancti*, comme s'exprime ailleurs S. Bonaventure (2).

(1) *II Sent.* XIII (545).

(2) *Coll. in Hex.* II, n. 82 (842). Cfr. P. Jos. a Leonissa, O. M. Cap., *Wahre und falsche Mystik*, article du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVII, Paderbon 1918, p. 286. L'auteur, après avoir cité ces textes de S. Bonaventure les interprète comme nous. « Für unsern Zweck kommt nur die erste in Betracht. Hier aber heisst es mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausdrücklich von der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, dass diese zu verstehen sei vom Fühlen des innerem göttlichen Gnadenwirkens, wie es auch die Saundreau-Schule stets gelehrt hat ». — Après l'examen de ces divers passages du Maître franciscain, il nous est impossible d'accepter le sentiment de Mr. Maréchal, *L'intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne*,

Plusieurs autres textes peuvent être cités dans le même sens⁽¹⁾. Afin de compléter cette rapide exposition de la pensée bonaventurienne, qu'il suffise de rappeler la réponse que S. Bonaventure apporte à une objection qu'on lui opposait. C'est, à tort, pense-t-il, que l'on s'efforcerait d'inférer du fait que l'amour se termine immédiatement à Dieu, que la connaissance mystique doive l'atteindre directement et sans intermédiaire. L'amour, en effet, a tellement d'élan et d'emprise qu'il adhère victorieusement à son objet, même s'il est absent: il ne requiert point une présence immédiate de son terme pour s'enflammer merveilleusement, il lui suffit d'un rappel vague et d'un souvenir: *Amor enim, sicut vult Bernardus, plus se extendit quam visio* ⁽²⁾.

Tel est donc l'enseignement de S. Bonaventure. Certains textes toutefois semblent contredire cette doctrine et

l. c., qui déclare que « finalement nous pourrions avec quelque raison appuyer notre hypothèse sur S. Bonaventure lui-même si paradoxal que paraisse, de prime abord, ce recours », *ibid.* p. 152. Pour fonder, en effet, la théorie intuitionniste sur la doctrine du Séraphique Docteur, il faudrait ne pas faire état des textes explicites et nombreux que nous avons cités, ni tenir compte du double fait signalé, par Mr Maréchal lui-même que S. Bonaventure « est fort impressionné par les expressions négatives du Pseudo-Aréopagite et par un texte de St. Grégoire » et « qu'il recule devant le mot vision », l. c. p. 151, 152. De plus, nous ne voyons pas comment ce passage « nihil aliud quam Deum adspicit anima » (*Opera*, II, 546, col. 1) établisse que « l'extase dionysienne, telle que la décrit S. Bonaventure, n'implique déjà plus l'inférence d'effet à cause ni le symbolisme de la connaissance analogique », l. c. p. 151. Cette interprétation est exclue par la doctrine même de S. Bonaventure qui veut que dans la contemplation, Dieu est atteint dans son effet propre: *Non ipsius divinae essentiae in se sed alicuius gratiae vel influentiae* (l. c., 546, c. I). — Ajoutons, en outre, que dans cette question S. Bonaventure se meut dans le sillage d'Hugues de St. Victor et de Pierre Lombard; *Petri Lombardi IV Sententiarum*, Ed. II, Quaracchi 1916, II, dist. XXIII, cap. III (I, 418).

(¹) *III Sent.* d. XXIV, dub. IV (581); *ad illud Dionysii similiter patet responsio quia vult dicere quod Deus non conspiciatur in via in claritate suae essentiae, sed quod conspicitur in effectu gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam anagogicam unionem.* Cfr. *III Sent.* d. 35, dub. I (787); *II Sent.* d. XXIII, etc. conclusio 2 (544-45); *In Hexaëm.* coll. XX, n. 9 (426); *Collat in Ioan.* c. VIII, coll. XXXIV, n. 2 (VI, 574); *De plantat. Paradisi*, n. I (575); *de S. Dominico, Sermo* (564 B).

(²) *II Sent.* d. XXIII, a. II, q. III ad 4 (545).

parler d'une vue directe de Dieu *per simplicem contuitum* (¹). De même, un passage du *Commentaire sur S. Jean* paraît admettre clairement que la connaissance contemplative atteint Dieu, non pas seulement par l'intermédiaire d'une touche surnaturelle mais en lui-même, quoique d'une façon moins complète que dans la lumière de gloire. S. Bonaventure, en effet, après avoir parlé de la connaissance médiate de Dieu *per speculum*, ajoute immédiatement: *Alio modo cognoscitur Deus in se et hoc dupliciter: aut clare et hoc modo a solo Filio et a Beatis; alio modo in caligine, sicut dicit Beatus Dionysius, De mystica theologia, et sic vidit Moyses et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae* (²). Ces textes, isolés de la synthèse bonaventurienne, présentent, à première vue, une sérieuse difficulté et semblent favoriser la théorie de la perception immédiate.

Il n'en est rien cependant. Si réellement le contenu de ces passages jetait une note discordante, il y aurait lieu, dans leur interprétation, d'appliquer le principe formulé par le Docteur Séraphique dans son *Commentaire sur le livre des Sentences*. Ainsi, S. Bonaventure serait expliqué par lui-même et sans violence: « S'il y a des textes, a-t-il écrit, qui semblent affirmer que Dieu est vu immédiatement par l'homme dans l'état actuel, il faut les entendre en ce sens, non que Dieu soit perçu en son essence même, mais bien plutôt qu'il est atteint par l'intermédiaire d'un effet intérieur donné, sauf peut-être dans le rapt de l'esprit (³) ». Ce recours, toutefois, ne semble pas nécessaire. Le terme *contuitus*, *contuitio*, n'est pas en effet synonyme d'intuition, de vision immédiate et directe, mais s'entend aussi d'une connaissance indirecte. Ce dernier sens est certainement celui de l'*Itinéraire*, dans les passages objectés. Le Doc

(¹) *Itiner.* c. IV, n. 2 (306); c. VI, n. 1, *ibid.* (310); c. VI, n. 2 (311); in *Sabbato Sancto, Sermo I* (269); *De Plant. Parad.* n. 3 et n. 10 (575, 577).

(²) *Com. in Ioan.* c. I, n. 43 (VI, 255-6).

(³) *II Sent.* dist. XXIII, a. II, q. III (544 B). S. Bonaventure se montre d'ailleurs très réservé lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de la connaissance acquise dans ces élévations de l'esprit. Cfr. *Coll. in Hex.* III, n. 30 (347-8).

teur Séraphique en effet, résume son œuvre dans les lignes suivantes: *Mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce* (1). Ainsi, selon la terminologie bonaventurienne, le terme *contuitus* signifie non une perception immédiate mais une connaissance indirecte par le moyen des vestiges et des similitudes que Dieu a laissés de son Être dans l'âme et le monde. Parfois aussi cette intuition s'entend d'une inférence rapide, plus parfaite, réservée aux cœurs chastes et dont le Suaveur a fait la récompense de la vertu de pureté (2). Par là, se résout la première difficulté. Quant au passage du *Commentaire sur Saint Jean*, son interprétation est plus délicate. Il est à remarquer, d'abord, qu'il est isolé dans toute l'œuvre bonaventurienne. De plus, le Séraphique Docteur n'y énonce pas un principe d'une application générale. On sait qu'avec S. Thomas d'Aquin, Mathieu d'Acquasparta et la plupart des scolastiques du XIII^e siècle, S. Bonaventure regarde, au moins comme un sentiment probable, que quelques grands voyants, comme Moïse et S. Paul, ont eu, dans un acte rapide, un privilège analogue à celui de la vision béatifique (3).

(1) *Itiner.* c. VII, n. 1 (812); c. II, n. 11 (802).

(2) *III Sent.* d. XXXV, a. I, q. III (778); *III Sent.* d. XXXIV, pars I, art. II, q. I ad 6 (748); *III Sent.* d. XXIV, dub. IV (581).

(3) *II Sent.* d. XXIII, *Scholion* II (547); Mathieu d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae, quaest. de fide et cognitione*, Quaracchi 1908. Cfr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Wien 1906 (*Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft*) p. 163-6. Duns Scot, *Opus Oxon.* Prol. q. 2, n. 12, VIII, 95. Eustache d'Arras, disciple immédiat de S. Bonaventure, s'exprime clairement. Après avoir distingué la connaissance naturelle, *secundum potestatem naturae*, et la connaissance surnaturelle, *per efficaciam et virtutem divinae influentiae*, il ajoute: *Si loquamur de ista, est duplex; quia quaedam est generalis influentia, qua Deus, qui est lux summa, lucet et influit in omni cognitione, ut dicit Augustinus; quaedam autem est specialis, qua singulariter elevat mentes aliquas et illustrat ad cognitionem divinorum et altissimorum ad quae non elevat alias. Si loquamur de prima, dico, quod intellectus non attingit immediate ad ipsam divinam essentiam in sua puritate, ut videat quid sit, hoc est eius quidditatem. Si autem loquatur de secunda, dico, quod in aliquibus attingit*

C'est de ces mystiques extraordinaires et peut-être aussi des grands extatiques, *in iis qui rapiuntur*, puisque, à leur sujet, le docteur dévot laisse la question ouverte, qu'il s'agit dans le passage en question. Ainsi la doctrine spirituelle de S. Bonaventure se résout dans une harmonieuse unité.

Par les explications qui précèdent, et si l'on distingue nettement l'état mystique des révélations et autres phénomènes qui sont ses concomitants accidentels, on soupçonnera peut-être quels sont les éléments constituants de la vie mystique. En définitive, la contemplation est une connaissance supérieure et expérimentale de Dieu perçu passivement, non en lui-même, mais dans la grâce sanctifiante, non point par une intuition intellectuelle, mais dans un embrasement de la faculté affective, d'une « dégustation intérieure de la divinité » : *Est ibi inflammatio permaxima. Et in hoc est tota ratio contemplationis, quia nunquam venit in contemplatione radius splendens, quin etiam sit inflammans. Et ideo in Cantico loquitur Salomon per modum amoris et per modum cantici, quia ad illos fulgores non potest perveniri nisi per amorem*⁽¹⁾. Cette connaissance et cet amour infus sont produits par les dons du Saint-Esprit, sous l'action spéciale de leur divin auteur.

S. Bonaventure aime à décrire ces lumières supérieures et ces transports d'amour : *supersplendentium illuminationum ac supermentalium excessuum*⁽²⁾. « Tout comme l'époux désire l'épouse, la matière la forme, l'informe le beau, ainsi, écrit-il, l'esprit désire être uni à Dieu dans les transports de la contemplation; lorsque l'hé-

immediate ad intuitum divinae essentiae immediatum, sicut generaliter in omnibus Beatis et sicut in aliquibus privilegiatis, sicut patet exemplo de Paulo in raptu, qui immediate vidit ipsam essentiam divinam, ut dicit Augustinus ad Orosium, sicut angeli vident. — De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, Quaracchi 1888, p. 184-5.

(1) *Coll. in Hex. XX, n. 12 (427).*

(2) *De plant. parad. n. 8 (575). Cfr. Coll. in Hex. coll. II, n. 80 (841); coll. XX (toute entière) (425-431); coll. III, n. 80 (847-8) De plant. parad. n. 8-6 (575-6); De triplici via, c. III, n. 18 (17); Quaest. de scientia Christi, q. VII, n. 21 (V. 42-48).*

misphère de notre âme est tout resplendissant de lumières, alors l'homme devient complètement vil à lui-même et il reste comme sans parole. A cette heure de visite divine, l'âme est entièrement remplie d'illuminations intérieures⁽¹⁾. Elle devient toute céleste⁽²⁾ et peut être comparée au firmament constellé d'étoiles ». Faut-il citer ici le beau commentaire que S. Bonaventure fait du verset suivant de la Genèse: Dieu fit deux grands luminaires, le plus grand pour présider au jour, le plus petit pour présider à la nuit?⁽³⁾

Haec autem intelligentia per contemplationem suspensa datur intelligi per opus quartae diei, in qua luminaria facta sunt. Anima autem illa sola per contemplationem suspensa est, quae habet solem et lunam et stellas in firmamento suo. Considera modo si non esset sol et luna in firmamento, quid esset mundus? Non esset nisi quaedam massa tenebrosa, quia etiam nox cum lumine siderum adhuc tenebrosa et horribilis est. Sic est de anima quae non habet gratiam contemplationis; est sicut firmamentum sine luminaribus, sed quae habet est firmamentum ornatum luminibus. Et sicut differt coelum non habens haec luminaria a coelo habente, sic anima non habens ab anima disposita ad hoc: unde differt sicut angelus a bestia. Bestialis est homo carens his et habens faciem inclinatum ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus⁽⁴⁾.

Dans cette lumière qui tombe d'en-Haut et sous la poussée de l'amour qui en résulte, l'âme se porte vers Dieu et s'y fixe tellement qu'aucun autre objet ne peut l'en distraire.

(1) *Sicut sponsa desiderat sponsum et materia formam et turpe pulchrum, ita anima appetit uniri per excessum contemplationis et tunc, quando hemisphaerium animae totum luminibus plenum est, tunc homo exterius fit totus deformis, tunc homo fit sine loquela; Coll. in Hex. XX, n. 19 (428).*

(2) *Sponsa vocari meretur terrestris ac coelestis... Coelestis vero ratione supersplendentium illuminationum ac supermentalium et arcanorum excessum, ratione quorum Apostolus primo se dicit raptum usque ad tertium coelum et deinde raptum in paradysum, quia prius erigitur animus ad contuendam coelestium luminum claritatem quam in suavissimae refectionis rapiatur excessum. De plant. parad. n. 3 (875).*

(3) Gen. I, 16.

(4) Coll. XX in Hexaem. n. 2 (425).

S. Bonaventure remarque cependant au passage, que l'*apex mentis* n'atteint pas l'Être Divin en lui même⁽¹⁾. L'excès de ces illuminations, la vivacité pénétrante de ce rayon divin éblouissent même et aveuglent: il en résulte une obscurité spéciale, connue de celui-là seul qui a expérimenté l'état mystique et que S. Bonaventure appelle: *ascensus in caligine, docta ignorantia, et: nocturna et deliciosa illuminatio*. Pourquoi donc un tel effet au milieu d'illuminations si hautes, se demande le Docteur Séraphique? D'où vient, dit-il, que ce rayon aveugle, alors qu'il devrait tout illuminer? Voici la réponse: « Cette obscurité est, de fait, une illumination suprême, parce qu'elle a lieu à la cime de l'esprit, par delà toutes les investigations de l'intelligence. Dans cet état, l'intellect se perd dans les ténèbres, parce qu'il ne peut plus opérer; la contemplation dépassant toute puissance investigatrice, il y a donc une ténèbre inaccessible qui éclaire cependant les âmes qui ont abandonné toutes les recherches inspirées par la curiosité »⁽²⁾.

L'amour, l'ardeur de la volonté l'emportent cependant sur les lumières de l'intelligence, en tant qu'élément constitutif de la vie mystique. « La contemplation, écrit S. Bonaventure, voilà la connaissance où l'affection est merveilleusement enflammée »⁽³⁾. Il dit ailleurs avec plus de précision encore: *Ibi non intrat intellectus sed affectus*⁽⁴⁾. Dans l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, on trouve

(1) *Concedo nihilominus tamen quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat, attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem. III Sent. d. XXIII, art. II, q. III ad 6 (546); In Feria II post Pasch. Coll. I (286 b).*

(2) *Sed quid est quod iste radius excaecat cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes quae perdidit investigationes curiosas. Coll. in Hex. XX, n. 11 (427). Sur cette nuit de l'intelligence, cfr. *Breviloq.* pars V, c. VI (260); *Itiner.* c. VII, n. 5-6 (313); *II Sent. d. XXIII, a. 2, q. III ad 6 (546).**

(3) *II Sent. d. XXIII, a. II, q. III ad 6 (546); III Sent. d. XXIV, dub. IV (581); Sermo in quadrag. I (219 a); De S. Dominico, Sermo (564 b).*

(4) *Coll. in Hex. II, n. 32 (342).*

cette phrase qui résume toute la mystique bonaventurienne et celle de ses disciples immédiats, le cardinal Mathieu d'Acquasparta, Roger Marston, Jean Pierre Olive, Eustache d'Arras et Raymond Lulle: *In hoc autem [transitu] si sit perfectus oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum* (1).

S. Bonaventure a décrit maintes fois ce transport d'amour dans un style plein de réminiscences bibliques. Qu'il nous soit permis de reproduire une de ces pages où le génie du maître franciscain se révèle admirablement. « La contemplation, dil-il, est la suprême union que produit l'amour. *Haec est suprema unio per amorem*. Cet état ne s'obtient que par l'amour. L'apôtre, en effet, recommande « d'être enracinés et fondés dans la charité afin de devenir capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ ». Cette affection dépasse toute intellection et toute science. *Iste amor transcendit omnem intellectum et scientiam*. Vous objecterez peut-être: s'il dépasse tout savoir, comment donc peut-on connaître au moyen de cette sagesse? L'Apôtre lui-même vous répond, lorsqu'il ajoute que c'est « par celui qui peut faire, par la puissance qui agit en nous, infiniment au-delà de ce que nous demandons et concevons ». Cette grâce, en

(1) *Itiner. c. VII, n. 4* (312); Mathieu d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae*, q. IX, Quaracchi 1908, p. 399-410. La thèse du cardinal franciscain est d'une magistrale envolée; sa conclusion est la suivante: *Propterea dico indubitanter quod raptus prout provenit ex vehementia devotionis, non tantum pertinet ad intellectum sed potius et principalius et perfectius ad affectum, non solum per casum aut per concomitantiam aut redundantiam sed per essentiam*. Roger Marston, *Quaestiones disputatae*, q. 6: *Utrum in contemplatione per illuminationes in se receptas plus ascendat per affectum quam per intellectum*. Bibliothèque Laurentienne, Florence, Conv. Sopp. 123, fol. 179v.-184r. Jean de Pierre Olivi, *Utrum contemplatio principalius sit in intellectu et actu eius*, Bibl. Laurenz. S. Croce, plut. 81, sin. cod. 8; cfr. Ehrle, S. J., *Archiv für Lit. und Kirchengeschichte*, Bd. III, 502-3; Eustache d'Arras, *Quaestiones quodlibetales*, Rome, Bibl. Vatic. Borgh. lat. 17, quaest. VII, fol. 134v.-5r. Sur la mystique de Raymond Lulle, cfr. J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle*, Toulouse 1912, p. 102-112, 285-288.

effet, n'est que le partage de celui à qui Dieu la révèle, comme S. Paul en témoigne encore par les paroles suivantes: « C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit ». Lorsque l'âme est ainsi unie à Dieu, elle dort et elle veille à la fois: « Je dors, mais mon cœur veille ». Seule la puissance affective veille; elle impose silence à toutes les autres facultés. Alors, l'homme est comme transporté hors de ses sens et élevé à l'extase; il entend des « paroles ineffables qu'il ne lui est pas permis de révéler, parce que seul l'amour les entend. *Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit, et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu.* Voilà pourquoi, étant donné, d'une part, que l'on n'exprime que ce que l'on conçoit et que l'on ne conçoit que ce que l'on comprend, et, de l'autre, que l'intelligence est inactive, il s'en suit que rien n'est connu de science communicable. *Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur nec concipitur nisi quod intelligitur et intellectus silet, sequitur quod quasi nihil possit loqui et explicare.* Voilà, continue S. Bonaventure, « le doigt de Dieu » où ne peut atteindre le mage de Pharaon, c'est-à-dire notre intelligence... Cet amour a de merveilleuses propriétés. *Iste amor est sequestrativus, soporativus, sursum activus.* Il sépare, en effet, de toute autre affection, en vue de la dilection unique de Dieu, il calme et fait reposer les puissances, il leur impose silence. De même, il surélève et conduit jusqu'à Dieu. De la sorte, l'homme devient comme mort, car « l'amour est fort comme la mort » puisqu'il nous déprend de toutes choses. Il faut que l'homme meure de cet amour, pour être surélevé, puisqu'il est écrit: « Nul ne me verra sans mourir ». Dans une telle union, toute la force de l'âme est concentrée, elle devient plus unie à Dieu, elle pénètre dans son centre intime, et par suite s'élève jusqu' à sa cime — qui n'est autre que Dieu — puisque l'un et l'autre coïncident, d'après S. Augustin » (1). Telle est, en définitive, selon la conception séraphique l'essence intime de la contemplation infuse.

(1) *Coll. II in Hex.* n. 30-32 (341); *Coll. in Hex.* XX, n. 10 (427) *Itiner.* c. IV, n. 3 in fine (307); c. VII, n. 6 (313); *III Sent.* d. XXXV,

Le principe de ces élévations mystiques n'est autre que la motion gratuite et toute spéciale du Saint-Esprit, ou, en termes plus précis, les dons d'intelligence et de sagesse. Ce dernier doit même être considéré comme la cause formelle unique, la faculté propre de la vie contemplative.

Le Docteur Séraphique préfère, parfois, une formule générale et attribue l'union passive à Dieu, à la personne de l'Esprit-Saint dont il compare l'action à un feu qui embrase. Ainsi, dans l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* (1). Le même enseignement se retrouve plus fréquemment dans les *Collationes in Hexaemeron*. Dans ces pages qui ne pâlisent point devant les plus beaux chefs d'œuvres de la littérature chrétienne, le principe de la connaissance et de l'amour infus est habituellement rapporté à l'action irrésistible et enflammante du Saint-Esprit. *Iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti sicut dicitur de Elia: « Ecce spiritus subvertens montes ». Hunc ignem non est in potestate nostra habere, sed si Deus dat desuper, sacerdotis est nutrire et ligna subicere per orationem* (2).

Ces formules d'attribution s'explicitent ailleurs, surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, où la théologie des dons du Saint-Esprit occupe une place considérable. Il apparaît alors clairement que pour le Séraphin de l'École les principes de la vie mystique ne sont autres que les dons d'intelligence et de sagesse.

art. I, q. I, in corp. (774). C'est parce que la contemplation réside dans l'amour que le Docteur Séraphique en déduit qu'il n'y a point d'excès à craindre dans l'oraison, alors que la spéculation a ses dangers: *Non habet vitiari per excessum. III Sent. d. XXVII, art. II, q. V (612); III Sent. d. XXXV, a. I, q. I (774).*

(1) C. VII, n. 6 (313).

(2) *Coll. in Hex. coll. II, n. 32 (342); ibid. n. 34: Quod iterum Spiritus Sanctus commoveat ad hoc, nota de Moyse, quem ducit ignis ad interiora deserti, ubi accepit illustrationes; De plant. parad. n. 4 (575); Sermo II de S. Agnete (509b); In Pentecost. Sermo X (345-6); In Dom. in Albis (291b); In Ascens. Dom. Sermo VIII, pars III (326).*

La raison et la foi avaient besoin d'un perfectionnement ultérieur, afin d'atteindre Dieu en cette vie selon toute la mesure possible. Cette illumination complémentaire est précisément l'acte propre du don d'intelligence et s'exerce dans la vie mystique. Alors que la foi se borne à faire accepter, sur l'autorité de Dieu, les vérités révélées, la lumière que projette le don d'intelligence dans l'acte contemplatif est plus pénétrante, elle fait saisir le sens intime et profond des dogmes. *Donum intellectus, — cuius actus est in contemplationem summi veri elevare per lumen quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere — non solum attenditur in contemplatione creatoris essentiae sed etiam spiritualis creaturae* (1). Ce passage est suffisamment explicite, surtout si on le rapproche d'un autre texte qui le suit presque immédiatement. « C'est au don d'intelligence, écrit S. Bonaventure, qu'appartient une contemplation plus claire et plus excellente que la connaissance de foi ». *Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei* (2). La même doctrine est affirmée ailleurs et particulièrement dans *la troisième Conférence sur l'Hexaméron* où S. Bonaventure établit que, par delà la foi, le don d'intelligence est un des principes de l'oraison infuse, *clavis contemplationum coelestium* (3). C'est précisément en raison de ce supplément de lumière qu'il projette dans l'âme du mystique que le don intellectuel de contemplation se distingue de la vertu théologique de foi, en tant qu'habitude infuse (4); toutefois, ainsi que le remarque S. Bonaventure, cette illumination supérieure appartient encore à l'économie de la foi, *super assensum fidei fundatur* (5).

Malgré cette activité illuminatrice, le don d'intelligence

(1) *III Sent.* d. XXXV, art. I, q. III (toute entière) (778).

(2) *Ibid.* ad 4 (779).

(3) *Collat. in Hex.* coll. III, n. 1 (343); cfr. *Coll. de donis Spiritus Sancti*, coll. VIII (V, 493-8); *Breviloq.* pars V, c. IV, n. 3 (256); *Com. in Luc.* IX, n. 65 (VII, 237); *III Sent.* d. XXXIV, pars I, a. I, q. I, fund. 3 (735); *III Sent.* d. XXXV, p. I, a. I, q. I ad 6 (748).

(4) *III Sent.* d. XXXV ad 6 (779).

(5) L. c. ad 3 (779); *Coll. in Hex.* Scholion, n. 5 (779).

n'est pourtant pas le principe prochain de la contemplation ; ce rôle revient uniquement au don de sagesse. Le don intellectuel, en effet, n'est qu'un dispositif ; dans la hiérarchie générale des dons du Saint-Esprit, il est inférieur à l'habitude de sagesse et lui est ordonné ; il en prépare toutefois l'exercice propre, l'expérimentation amoureuse de Dieu : *Haec [cognitio] est doni intellectus, quae quidem viam praebet ad usum doni sapientiae, quae ideo gratuita est, quoniam super assensum fidei fundatur et ulterius ordinat ad sapientiae gustum* ⁽¹⁾. De fait, ainsi que le remarque S. Bonaventure, l'acte du don d'intelligence s'accompagne d'un commencement de délectation ⁽²⁾.

Ainsi, la contemplation mystique se rattache en définitive au don de sagesse. Le Séraphin de l'École expose son sentiment, principalement dans son grand ouvrage théologique. « Dans son acception propre, écrit S. Bonaventure, la sagesse — le saint entend par là, la contemplation infuse — est une connaissance expérimentale de Dieu ; elle appartient à celui des dons du Saint-Esprit dont l'acte consiste à savourer la suavité divine ». *Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem*. Or, ajoute-t-il encore, ce goût intérieur qui est toujours accompagné de jouissance, suppose nécessairement un acte affectif qui unit le cœur à l'objet et un acte de l'intelligence qui appréhende cet objet... Voilà pourquoi l'acte du don de sagesse est en partie intellectuel et en partie affectif ; il commence par l'entendement, mais c'est dans le sentiment qu'il s'achève et trouve sa perfection, en tant que ce goût intérieur, cette dégustation est une connaissance expérimentale de la bonté et de la douceur divines... Ainsi l'acte propre et principal du don de sagesse réside dans l'affection ⁽³⁾. Tout n'est donc point obscurité et ténèbres dans cet acte affectif, mais la

(1) L. c. ad 3 (779).

(2) Ibid.: *Nihilominus tamen in ipso actu intellectus est quaedam delectatio sed longe inferior quam in dono sapientiae. Delectatur enim quis in cognitione veritatis, sed non sic sicut in gustu summae veritatis.*

(3) III Sent. d. XXXV (774).

perception intellectuelle qui l'accompagne n'est qu'un élément subsidiaire: *prævius, disponens*; l'acte du don de sagesse, principe de l'union mystique, ne dépend nullement, dans son essence, de cette lumière concomitante ni d'aucun exercice de l'entendement, *nullatenus ex parte cognitionis* (1). La primauté reste toujours à l'amour, au goût à l'expérience affective, ce mode de connaître Dieu à qui nul autre ne peut être comparé: *Optimus enim modus noscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et delectabilior et nobilior est quam per argumentum inquisitionis*. La sagesse est à ce point le principe véritable de l'union mystique: c'est elle seule qui, dans ses sublimes transports de l'esprit, donne de Dieu une connaissance qui ne trompe point, et porte avec elle la marque presque infaillible de son origine divine; elle encore, qui dirige le don d'intelligence, authentique ses lumières et les amplifie merveilleusement. Voilà le dernier mot de S. Bonaventure, dans le passage suivant, d'une remarquable psychologie surnaturelle:

Ad illud quod obiicitur quod habitus spectans ad cognitionem præcedit habitum qui spectat ad affectionem, dicendum quod illud est verum de habitibus pure affectivis qui indigent alio regulante, sicut patet in pietate et fortitudine; hoc autem non habet locum in habitu sapientiae, quoniam ipsa intra se habet cognitionem experientiae, quae adeo dirigit et allicit, quod circa usum illius doni vix aut nunquam habet error accidere. Et propter hoc dicit quaedam Glossa, quod donum sapientiae donum intellectus habet dirigere; quod ideo dictum est, quia cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate: secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari (2).

* * *

Telles sont, en résumé, les lignes générales de la théologie mystique de S. Bonaventure. Malgré ses lacunes et sa

(1) *III Sent.* d. XXXV, fund. V (774); *ibid.* ad 5 (775).

(2) *III Sent.* d. XXXIV, p. I, a. II, q. II ad 2 (748); *III Sent.* d. XXXIV, p. I, a. I, q. II ad 5 (741).

bréveté, cet aperçu général laisse entrevoir la valeur de la spiritualité bonaventurienne et sa richesse incomparable; il précisera la position du Docteur Séraphique sur les principaux problèmes auxquels le renouveau des études mystiques a donné un caractère d'actualité.

Cette esquisse aura atteint son but, si elle invite ceux qui se consacrent à l'étude de la théologie ascétique ou des états plus élevés de la vie surnaturelle, à s'inspirer de la doctrine spirituelle du Séraphin de Bagnorea. La littérature, soit ascétique, soit mystique, aura beaucoup à gagner au contact de la théologie bonaventurienne, mais elle se priverait d'apports précieux, si elle s'engageait dans la voie d'exclusion ou, du moins, d'oubli presque entier, trop fidèlement suivie par certains auteurs récents ⁽¹⁾. Le Docteur Séraphique en effet a connu les plus hautes expériences de la vie contemplative ⁽²⁾: quoique, par un profond sentiment d'humilité qui l'honore, il se soit efforcé de garder le secret de Dieu, *inexpertum me recognosco* ⁽³⁾, il nous a livré parfois

(1) F. Naval, op. cit. Il est regrettable que ce livre, qui se présente comme un manuel à l'usage des séminaires et des Instituts religieux et dont nous reconnaissons pleinement le mérite, ignore complètement la doctrine de S. Bonaventure. Nous n'avons pas su découvrir son nom dans les pages consacrées spécialement à la mystique. Si le Docteur Séraphique est parfois rappelé, l. c. p. 17; il est, au contraire, omis dans la liste des théologiens qui font consister la perfection dans l'amour de Dieu! l. c. p. 24. Ailleurs on cite sous son nom des œuvres apocryphes, l. c. p. 71, 81, 116, 118, 128. Ce dernier reproche d'inexactitude s'adresse aussi au R. P. Poulain, S. J. Dans les rarissimes citations de S. Bonaventure que l'on rencontre dans son traité, on trouve, l. c. 362, 380, 411, sous le nom du Saint, le *De Progressu religiosorum* qui est de David d'Augsbourg, O. F. M. — Le P. Lejeune, art. cité, col. 1617, 1630, range également à tort parmi les œuvres authentiques du Séraphique Docteur, les deux traités de Rodolphe de Biberach, O. F. M. (vers 1350). — Est-il donc permis à des savants d'ignorer l'édition critique des œuvres de S. Bonaventure par les Franciscains de Quaracchi et de continuer à citer sous le nom du Séraphique Docteur, sans le moindre souci d'exactitude, toute une série d'opuscules inauthentiques dont la fausse attribution a été complètement démontrée?

(2) *Opera Om.: Dissertatio de vita S. Doctoris*, II, c. V, n. 4 (X, 72); *Epistol. de XXV Memorialibus* (VIII, 491).

(3) *Soliloq.* c. II, n. 5 (50).

quelques confidences sur sa vie intérieure, et cela, remarque M^r Palhoriès, « avec une finesse d'observation et une richesse de détails vraiment admirables » (1). Voyant à l'égal de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse, il est certainement au nombre de ces mystiques qui sont « les pionniers et les héros du plus beau, du plus désirable et du plus merveilleux des mondes » (2). « Témoin incomparable de ces opérations secrètes et transcendantes de l'union mystique en lui-même et dans la légion d'âmes saintes dont il fut le directeur spirituel, il était, en outre, préparé plus que d'autres, par sa formation théologique, par sa large et profonde compréhension du rôle important des dons du Saint Esprit dans la vie mystique » (3) à traduire exactement les véritables rapports de l'âme avec l'objet divin et à analyser la nature de la connaissance mystique. C'est par une juste admiration que les maîtres de la vie spirituelle de tous les siècles et de tous les pays ont lu l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* du Séraphin de l'École, que « la postérité, au jugement de M^r de Wulf, s'est inclinée respectueuse devant ce grand représentant de la mystique contemplative » (4) et qu'à notre époque Léon XIII (5) et l'éminent évêque de Bruges, Mgr. Waffelaert, l'ont proclamé le Prince de la théologie mystique (6).

(1) Palhoriès, l. c. 235-236.

(2) P. Léonce de Grandmaison, l. c. 334.

(3) De Peralta, l. c. p. 430.

(4) *Histoire de la philosophie médiévale*. 4 édit. Louvain 1912, 380.

(5) *Opera om. S. Bonav. Dissert. I de Scriptis*, c. II, n. 2 (X, 84), Allocution du Souverain Pontife, le 11 nov. 1890: *Is, postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit ut de ea communi hominum peritissimorum suffragio habetur facile princeps. Frequens libensque Nos doctorem hunc legimus; ex qua lectione incredibili animi voluptate percillimur et fere in aera levamur: ipse enim manuducit ad Deum.*

(6) *Collat. Brugenses*, 1913, XVIII, p. 218 note 2. Après avoir exposé la doctrine de S. Bonaventure sur les dons du Saint Esprit (*in hac perbelli doctrina Doctoris Seraphici*), Mgr. Waffelaert ajoute: *Hunc prae reliquis ex intento recitavimus, quippe qui inter principes theologiae mysticae numeratur, ne dicamus absolute principem, cuius scripta ut manibus continuo terant sacerdotes summopere hortamur.* Ibid. juin-juillet, 275, 325.

