

P. FULBERT CAYRÉ, A. A.

Professeur de patrologie

**LA
CONTEMPLATION
AUGUSTINIENNE**

**PRINCIPES DE
LA SPIRITUALITÉ
DE SAINT AUGUSTIN**

Essai d'analyse et de synthèse

Deus lux est (*I Ioan.*, I, 5).

Deus caritas est (*Ibid.*, IV, 16).

PARIS

ANDRÉ BLOT, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE ROGER ET CHERNOVIZ

6, RUE DE LA SALPÊTRIÈRE, 6

MCMXXVII

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2020.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

**LA CONTEMPLATION
AUGUSTINIENNE**

DU MÊME AUTEUR

PRÉCIS DE PATROLOGIE. Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église.

L'ouvrage comprendra deux volumes in-8° de 700 pages chacun environ.

Vient de paraître :

1^{er} volume : livres I et II (*Des origines à la mort de saint Augustin, 430*).

(Desclée et C^{ie}, éditeurs. Paris, Tournai, Rome.)

Nihil obstat.

P. VINCENT PÉMOULIÉ,
Cens. dél.

P. SIDOINE HURTEVENT,
Cens. dél.

Imprimi potest.

Rome, 19 janvier 1927.

G. QUÉNARD,
Sup. gén. de l'Assomption.

Imprimatur.

Parisiis, die 27^a Septembris 1927.

V. DUPIN, *v. g.*

Copyright 1927 by André Blot.

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

EN HOMMAGE
A LA GRANDE FAMILLE AUGUSTINIENNE,
AU PÈRE D'ALZON
VÉNÉRÉ FONDATEUR D'UN HUMBLE REJETON DE CETTE FAMILLE,
HÉRITIER DE L'ESPRIT ET DE L'AMOUR DE SAINT AUGUSTIN,
CET OUVRAGE,
MODESTE ET FILIALE CONTRIBUTION
AU SOUVENIR DU XV^e CENTENAIRE DE LA MORT
DE L'ÉVÊQUE-DOCTEUR D'HIPPONE,
EST DÉDIÉ.

Louvain, le 28 février 1927.

F. C.

PRÉFACE

Vae mihi, ... quia vir pollutus labiis ego sum (ISA., VI, 5). Ces paroles du prophète transporté, au cours d'une vision, devant le trône de Dieu, nous revenaient spontanément à l'esprit, tandis que nous écrivions les pages de ce livre, et la conscience de notre indignité nous aurait certes fait poser la plume ou plutôt nous aurait détourné de la prendre si nous n'avions eu l'intention, la volonté arrêtée de ne rien dire de nous-même sur un sujet dont seuls peuvent parler des esprits angéliques ou ceux dont les lèvres ont été purifiées par le charbon des séraphins.

Nous n'avons rien prétendu écrire, et nous croyons n'avoir de fait rien écrit de nous-même sur une matière aussi élevée et aussi délicate que la contemplation, car nous n'avons, nous tenons à le dire, aucune autorité en un tel sujet ; nous n'avons voulu être qu'un écho, l'écho d'une grande voix, par laquelle durant des siècles, l'Esprit-Saint a lui-même parlé aux âmes.

Précisément, la certitude que l'homme dont les écrits ont créé dans l'Église un mouvement doctrinal et spirituel aussi puissant que l'augustinisme, devait être lui-même, au vrai sens du mot, un mystique,

nous faisait trouver trop réduite la part que de nos jours on accorde à ce point de vue dans les études de théologie patristique. On le signale, mais on ne l'utilise guère. Par là même on s'expose à ne présenter qu'un saint Augustin décharné, dans lequel il est malaisé de reconnaître le Docteur de la charité. On le prive notamment de ce souffle surnaturel qui est peut-être le trait le plus saillant de son œuvre, celui qui a le plus contribué au rayonnement de sa pensée. C'est à la source même du vaste courant de vie divine qui circule dans toute cette œuvre que nous avons voulu remonter en étudiant la *contemplation* dans saint Augustin, c'est-à-dire, en fait, sa doctrine mystique.

Mystique ! nous espérons que le génie de l'évêque d'Hippone atténuera sur certaines lèvres le sourire indulgent et protecteur que ce mot provoque trop souvent de nos jours. Il est vrai que le mysticisme que dédaignent ces esprits forts est assez différent de celui de saint Augustin, qui mieux que tout autre s'adapte à la grande définition donnée de Dieu par saint Jean : *Deus lux est* (I IOAN., I, 5) ; *Deus caritas est* (*Ibid.*, IV, 16), il est tout pénétré d'intelligence et de vérité, de chaleur et d'amour.

Obligé par devoir d'état d'initier les jeunes clercs à la lecture des Pères et notamment de saint Augustin, nous aurions cru omettre un point essentiel de notre charge si nous ne leur avions indiqué la richesse spirituelle de l'œuvre de cet éminent docteur et montré la place centrale que sa doctrine mystique occupe dans sa pensée ; c'est par elle, en effet, que ses écrits acquièrent toute leur vitalité, revêtent toute leur valeur, prennent toute leur puissance de pénétration. D'ailleurs, ils ne peuvent être sainement compris qu'à cette

condition. Nombreuses sont les déviations doctrinales produites par la lecture de ces œuvres; la plupart, croyons-nous, auraient été évitées, si l'on n'avait pas perdu de vue leur caractère mystique.

Nous espérons bien montrer, de même, l'accord foncier qui existe entre saint Augustin et saint Thomas son génial disciple du Moyen-Age. Mais la meilleure manière d'y parvenir n'est pas, nous semble-t-il, d'établir d'abord un parallélisme direct entre les deux docteurs, mais plutôt de montrer avec soin les différences de point de vue qui les séparent et qui expliquent la plupart des oppositions apparentes. C'est à quoi nous nous sommes attaché de préférence. Par principe, nous n'avons pas voulu faire la comparaison des deux pensées, de peur d'être ainsi conduit à violenter quelque peu les documents. Les notes dans lesquelles des rapprochements ont été signalés, sur des points particulièrement délicats, n'ont été le plus souvent ajoutées au texte que pour céder aux amicales instances du distingué professeur de dogme qui a bien voulu relire ces pages et à qui nous tenons à exprimer ici notre vive reconnaissance pour toutes les suggestions heureuses dont nous lui sommes redevable.

L'ouvrage que nous présentons ici est une étude *de théologie patristique*. Ce qu'il faut y chercher avant tout, c'est l'examen théorique d'un point de doctrine. Néanmoins, tant par le sujet traité que par la manière dont il a été étudié, elle pourra être lue par tous les chrétiens instruits qui s'intéressent aux mystères de la vie intérieure. Elle sera particulièrement utile aux prêtres et aux clercs, les lecteurs que nous avons eus d'abord en vue.

Du reste, à un profit d'ordre théorique et général

s'ajoutent, pour eux surtout, des *avantages pratiques* dont nous devons au moins faire mention. Les conclusions doctrinales auxquelles nous aboutirons comportent de multiples applications; elles contribueront notamment à faciliter aux âmes l'union si ardue, dans une même vie, de la contemplation la plus pure à l'action la plus intense.

D'autre part, la fréquentation de saint Augustin, dont nous citerons en entier des textes assez étendus, ne sera pas sans utilité immédiate. L'un des fruits spirituels les plus considérables que l'on peut retirer, pensons-nous, d'un commerce habituel avec le saint docteur est une *haute idée de Dieu*. Les théologiens ont noté la place centrale qu'occupe l'idée de Dieu dans sa pensée. Notre étude ne pourra que confirmer ces conclusions, mais elle permettra, en outre, de montrer tout le relief de cette idée au point de vue pratique, soit dans l'ordre des sentiments et de la charité, soit dans l'ordre de l'action. L'idée de Dieu est chez lui si haute et si vive qu'elle attire tout à elle et fait l'unité de cette vie si complexe; et elle s'exprime, dans ses écrits, avec une telle abondance et une telle force, qu'elle se communique insensiblement à celui qui les fréquente.

Enfin, du simple fait que notre étude sera, à sa manière, une *initiation* à la lecture de saint Augustin, son importance pratique peut être considérable, et pour le comprendre il suffit de se rappeler le mot du P. d'Alzon à l'un de ses disciples à la suite d'une leçon spirituellement donnée : « Rappelez-vous ceci : saint Augustin est le meilleur des maîtres pour apprendre à prier (1). »

(1) *Revue augustiniennne*, t. I, 1902, p. 372.

Est-il nécessaire, après ces considérations d'ordre général, de rappeler que l'année 1930 va ramener le *quinzième centenaire* de la mort du grand docteur, survenue en 430? Les grandes fêtes qui ne manqueront pas d'être célébrées dans l'Église entière à cette occasion attireront sur lui, une fois de plus, l'attention de tous. Heureux serions-nous si nous pouvions, par notre étude, contribuer même pour une part minime, à sa glorification. Nous l'espérons. La meilleure manière de glorifier le Saint n'est-elle pas de chercher à mieux connaître sa doctrine, en particulier celle qui est la plus caractéristique de son génie propre, comme de sa méthode, la contemplation?

L'approche de ce grand anniversaire aurait seule rendu nécessaire notre étude. Nous devons dire, cependant, que cet événement n'a été pour rien dans notre entreprise et que nous espérons faire plus qu'une œuvre de circonstance. Nous voudrions avoir montré comment saint Augustin a été et peut redevenir encore un vrai maître de la vie chrétienne, l'un des plus complets qui soient, un maître éminent pour l'esprit, pour le cœur et pour l'action.

Puisse l'auteur de ce livre n'avoir pas compromis une si grande cause par les lacunes de sa pensée ou les insuffisances de sa parole en présence de l'Ineffable! Daigne l'Esprit de sagesse, qui utilise les plus modestes instruments, donner quelque fécondité à ces pages trop froides — et d'une touche bien pesante, comparée à la délicatesse infinie de la matière étudiée, — faire lui-même comprendre aux âmes droites qui les parcourront et surtout les méditeront la splendeur surnaturelle de la sagesse contemplative, et enfin les introduire dans ce royaume auquel saint Augustin les

invite toutes à prétendre (1), qui est une âme entièrement pacifiée dans laquelle règne « la Vérité elle-même, le Fils unique de Dieu » !

Scolasticat de théologie
des Augustins de l'Assomption,
Louvain.

Le 31 décembre 1926.

Des parties assez étendues de cet ouvrage ont paru dans des revues, dans *Prêtre et Apôtre*, de février à décembre 1926, et dans la *Vie Spirituelle*, en octobre, novembre, décembre 1926, et janvier 1927. On trouvera cependant dans le présent volume, outre l'Introduction complète et refondue, beaucoup d'éléments nouveaux, dont plusieurs fort importants, une grande partie du chapitre IV inédite, les chapitres VI et IX entièrement inédits, ainsi que tout le début des chapitres VII et VIII. Les textes parus eux-mêmes ont été l'objet de précisions ou de compléments, dans la conclusion surtout (chapitre X, art. 1, 3 et 4); l'auteur serait reconnaissant qu'il en soit tenu compte. — Dans un but d'unité, nous avons suivi ici les *Œuvres complètes de sainte Tère*se, que nous citons, surtout dans la Conclusion, même dans l'orthographe du nom de Tère

(1) *De sermone Domini in Monte*, l. I, c. II, n. 9; P. L. 34, col. 1233.

INTRODUCTION

SOMMAIRE. — I. *Le but général de cette étude. Ses avantages.* A) *Objet général.* B) *Avantages.* — II. *Son objet précis.* A) *Nature de la contemplation.* B) *Le problème mystique.* — III. *Bibliographie générale. Les sources.* A) *Études concernant notre sujet.* B) *Les sources.* — IV. *Méthode et division.* A) *Méthode.* B) *Division.*

I. Le but général de cette étude. — Ses avantages.

A) **OBJET GÉNÉRAL.** — On a pu comparer l'influence exercée par saint Augustin sur la spiritualité à celle que tous les historiens s'accordent à lui reconnaître dans le domaine du dogme et de la théologie, et celle-ci, on le sait, fut immense, sans égale en Occident, sinon dans l'Église entière, depuis la mort des apôtres. Le P. Rousselot pensait même que la première a pu dépasser l'autre; il a écrit de l'évêque d'Hippone: « Si son importance dans l'histoire du dogme est considérable, ... son importance dans l'histoire de la piété est peut-être plus décisive encore. » (1) Et cette conjecture n'est pas sans fondement. Au nom de saint Augustin et formant son école se rattache toute une pléiade d'hommes éminents qui furent souvent de puissants théologiens, mais qui furent tous de grands mystiques, et ce sont eux, qu'ils s'appellent Grégoire, Anselme, Bernard ou Bonaventure, qui ont véritablement nourri la piété au moyen âge, et façonné alors l'âme latine à l'image de leur maître. Et si, depuis lors, d'autres tendances se sont, à bon droit, développées, elles ont dû compter avec les habitudes que l'influence du grand docteur

(1) *Christus*. Paris, 1916, p. 1085.

avait profondément ancrées dans les âmes. Rappeler tout ceci, c'est dire l'intérêt qui s'attache à cette spiritualité augustinienne et à toute étude qui chercherait à l'exposer soit dans son ensemble, soit dans ses traits les plus caractéristiques.

Ce n'est pas le travail d'ensemble que nous avons accompli. Nous ne voulons pas tout dire en une matière aussi étendue et aussi complexe. L'entreprendre eût été nous condamner d'avance à des redites banales et sans portée. Une œuvre de ce genre ne pourra être, pensons-nous, que le fruit de longues recherches, conduites, à des points de vue divers, par de nombreux travailleurs. L'objet de notre étude est fort restreint, et si le résultat est plus modeste, il sera, nous l'espérons, d'autant plus sûr. Peut-être même aura-t-il l'avantage de préparer de loin cette œuvre d'ensemble en orientant tous les efforts dans une direction centrale unique.

Si nous n'avons pas voulu tout dire, en effet, le sujet très précis que nous traitons a, cependant, un rapport étroit avec toute la spiritualité augustinienne. La contemplation n'y est pas un fait accessoire, un phénomène étrange ou accidentel, qui pourrait sans inconvénient être négligé ou en être ôté. Elle en est un des points essentiels, et ce serait la fausser gravement que de n'y pas prêter une attention suffisante. En un mot, une étude sur la *contemplation augustinienne* devient, par nécessité, si elle est complète et sérieuse, une étude des *principes mêmes de la spiritualité de saint Augustin*. C'est ainsi du moins que nous avons conçu notre travail. Les titres que nous lui donnons le montrent assez.

Nous préciserons davantage plus tard, d'après saint Augustin, l'objet propre de la contemplation. Il la distingue notamment, comme l'a bien vu saint Thomas, des *visions*, non seulement des visions *corporelles* et des visions *imaginatives* (saint Augustin dit *spirituelles*), mais même des visions *intellectuelles* (1) : toutes ces visions ont ceci de commun qu'elles

(1) Saint Thomas étudie les visions dans la question CLXXV de II^e II^e, et la vie contemplative à la question CLXXX de la même partie. Dans l'une

sont extraordinaires. Le terme de contemplation peut leur être appliqué parfois; mais le plus souvent ce qui est signifié par ce terme est *une vue de Dieu* d'une autre espèce, celle qui constitue l'élément caractéristique et distinctif de la *vie contemplative*, en tant qu'elle s'oppose à la vie active et la perfectionne. C'est, en un mot, la *sagesse*, ou du moins la connaissance plus haute de Dieu qui l'accompagne. Nous nous contenterons provisoirement de cette définition élémentaire, qui suffira pour diriger nos premières recherches; mais notre but est d'arriver à donner de la contemplation, d'après saint Augustin, une notion aussi complète et aussi précise qu'il est possible.

Cette contemplation, cette sagesse est, sinon exclusivement, du moins, dans ses éléments essentiels, infuse, surnaturelle et — disons le mot — *mystique*. C'est, en définitive, du *mysticisme* de saint Augustin que nous voulons traiter. Son *moralisme* (1) est évident et trop connu pour que nous ayons à le prouver. Son mysticisme l'est beaucoup moins.

Et cependant tous les auteurs reconnaissent et affirment que son œuvre entière est pénétrée de mysticisme, tant son œuvre d'exégèse que sa théologie et sa philosophie. Des rationalistes eux-mêmes en font l'aveu. Les auteurs catholiques y insistent davantage encore et avec raison. Nous trouvons même qu'ils n'ont pas toujours tiré de cette constatation tout ce qu'elle peut fournir de lumière pour l'intelligence de sa doctrine. On a reconnu en principe le caractère mystique du Saint; on a peu utilisé ensuite cette donnée quand il s'est agi de rechercher sa pensée. Et on ne l'a pas utilisée, croyons-nous, faute de connaître sa *doctrine mystique elle-même*. Tel est le point précis sur lequel nous voudrions compléter les études déjà parues sur la doctrine de saint Augustin.

et l'autre question, il se réfère à saint Augustin. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet. Voir ch. I, § 1.

(1) Sur le sens de ces mots, *mysticisme*, *moralisme*, voir la conclusion, ch. X, art. 1.

B) *AVANTAGES*. — Les avantages de ce travail seront très divers. Le plus apparent est une certaine initiation indispensable à la lecture des œuvres du saint docteur. Il y a un réel danger à en aborder l'étude en faisant abstraction de ce caractère de leur auteur. *L'ontologisme* est né, en grande partie, de l'interprétation dans un sens purement philosophique de textes augustinien qui avaient, au moins partiellement, une portée mystique (1). Le *jansénisme* n'a si odieusement déformé l'esprit de saint Augustin, tout en gardant le plus souvent ses formules, que pour avoir isolé celles-ci de leur cadre mystique qui en tempérerait la rigueur apparente et leur servait à l'occasion de correctif (2). Il faut en dire autant d'un grand nombre d'autres expressions, qui ne favorisent le *volontarisme* qu'à la condition de négliger leur très profonde inspiration religieuse (3). En un mot, il nous semble indispensable pour comprendre sainement saint Augustin de bien observer la part que la mystique occupe dans sa pensée et cela dans tous les domaines, même en philosophie. Le P. Boyer, qui a récemment donné de cette philosophie une synthèse intéressante, groupée autour de *l'idée de vérité*, le reconnaît quand il écrit : « Nous inclinons donc à penser que saint Augustin a toujours fait entrer sa contemplation religieuse dans le cadre de son système philosophique (4). » Dans sa méthode, comme dans celle des grands augustinien du moyen âge, la mystique n'est pas un rouage secondaire : elle est le soutien, le guide de la pensée. Elle fait circuler dans toute son œuvre un souffle surnaturel très pur, qui vient en droite ligne de la contemplation. Étudier l'une, c'est se préparer à mieux comprendre l'autre.

(1) Voir le chapitre VI, § v.

(2) Voir le chapitre IX, § III.

(3) Voir le chapitre VIII, § IV.

(4) СЯ. БОУЕР, *l'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921, p. 205.

Cette initiation à la lecture de saint Augustin n'est pas le seul fruit intellectuel que nous attendons de notre étude et qui nous a porté à l'entreprendre. Nous avons surtout voulu connaître pour elle-même la *doctrine mystique* de ce maître si éminent. On sait combien elle passionne les âmes à notre époque. Si les masses en divers pays se sont éloignées de Dieu, on a, par contre, remarqué chez une élite chrétienne, même laïque, un véritable attrait vers une vie intérieure plus profonde. Mais, d'autre part, de graves dangers la menacent de nos jours, provenant de ce qu'on est convenu d'appeler « les besoins de l'âme moderne ». Deux surtout sont à signaler. L'un est ce *sentimentalisme* vague qu'une littérature d'inspiration diverse fait pénétrer jusque dans les meilleurs milieux et qui fut l'élément le plus clair du modernisme. L'autre est un irrésistible entraînement vers l'*action extérieure*, attrait qui, de soi, est une force, mais peut aisément dégénérer en cette activité fébrile qui est la mort de toute vie de l'âme. L'union étroite de la vie active et de la vie contemplative est seule capable d'écarter ces périls.

La doctrine de saint Augustin sur la contemplation nous paraît justement plus apte que toute autre à réaliser cette union. Âme passionnée pour la *vérité*, le *bien*, le *beau*, ou plutôt pour *Dieu* en qui seul tout cela se trouve sans limite, qui est tout cela sans partage, Augustin l'a *cherché* de toute son âme, et quand il l'a eu *trouvé*, il l'a cherché encore, non plus par besoin, comme on court après un bien absent, mais pour en mieux jouir, comme on fait d'un bien possédé, suivant la fine remarque de saint François de Sales (1); il l'a cherché aussi pour conduire les autres à sa possession et combattre ceux qui en éloignent les âmes. Cette recherche de Dieu, pour le trouver ou pour le *retrouver*, est le fond de toute l'œuvre du saint docteur et le secret de sa prodigieuse influence.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. V, ch. III, p. 266 (édition d'Annecy).

Non seulement saint Augustin sera un maître éminent pour la direction des âmes, de nos jours comme dans le passé, mais il peut, croyons-nous, donner d'utiles enseignements sur le *problème théorique* qui divise les auteurs contemporains, concernant les rapports de l'ascétique et de la mystique. Ceci nous amène à préciser avec plus de soin l'objet même de notre étude.

II. Objet précis de cette étude.

A) *LA NATURE DE LA CONTEMPLATION.* — Nous ne voulons traiter, avons-nous dit, de la spiritualité de saint Augustin que sur un point particulier, capital il est vrai, mais bien déterminé, la contemplation. Il s'agit, en fait, de rechercher la part que *la mystique* occupe dans cette spiritualité. Même ainsi réduit, le sujet est trop vaste pour nous.

Pour ne pas être détourné de notre voie, par des préoccupations secondaires, nous laisserons de côté toutes les applications diverses qui pourraient être faites des principes posés. C'est une étude théorique que nous avons entreprise, sur une question importante de *théologie patristique*. Sans doute, les conséquences pratiques en découlent souvent d'elles-mêmes ; mais parfois aussi elles sont bien moins évidentes ; à vouloir y insister, soit pour les montrer, soit pour les coordonner, nous risquons d'être moins clair sur le point essentiel que nous voulions mettre en lumière. Nous ferons donc provisoirement abstraction de ce point de vue, si intéressant qu'il soit, pour nous attacher uniquement à connaître quelle est, pour saint Augustin, la nature de la contemplation.

Tout en reconnaissant l'influence du néo-platonisme sur sa pensée, nous l'avons signalée à l'occasion (1), nous n'a-

(1) Voir par exemple, au ch. II, *l'Origine de la sagesse augustiniennne*.

vons pas jugé nécessaire d'appuyer sur ce point, qui exigerait toute une étude spéciale. Saint Augustin n'est pas un de ces esprits serviles qui se contentent de s'assimiler la doctrine de leurs maîtres. Il a repensé tout ce qu'il a reçu, concernant en particulier cette union de l'âme avec Dieu qu'il a recherchée avec tant d'ardeur passionnée et observée avec tant de finesse. Ainsi a-t-il transformé en sa propre substance ce qu'il a pris à ses devanciers. Il a tellement christianisé ses emprunts qu'il les a faits siens, et que souvent la question des sources de sa pensée devient beaucoup plus une question — intéressante — d'histoire qu'une condition indispensable de l'intelligence exacte de ses écrits. C'est le cas pour la contemplation. Nous ne chercherons pas non plus à marquer avec soin les *étapes* de la formation de la pensée augustinienne. Cependant, nous nous attacherons moins, comme on va le redire à propos de la méthode, aux écrits philosophiques du converti qu'à ceux du prêtre d'Hippone (391-395) ou à ceux de l'évêque (396-430). C'est dans les premiers presque exclusivement que les *Rétractations* ont trouvé des réserves à faire au sujet de la contemplation.

Notre sujet ainsi délimité ne perdra-t-il pas en intérêt? Loin de là; il pourra être considéré par nous avec plus d'attention, sous tous les aspects qui peuvent l'éclairer. On envisage parfois ces questions spirituelles d'un point de vue trop exclusif. En suivant saint Augustin, nous devons étudier la contemplation tant dans ses fondements psychologiques, que dans ses principes surnaturels les plus élevés et dans ses applications doctrinales les plus lointaines, et les conséquences pratiques elles-mêmes — que nous négligeons par méthode — seront bien souvent clairement indiquées par une intelligence plus compréhensive du point précis que nous étudions.

Pour éclairer notre sujet nous devons utiliser toutes les lumières que nous rencontrerons en cours de route, et qui proviennent de matières ayant avec lui des rapports assez étroits. Telles sont, dans l'ordre *philosophique*, la théorie de

la connaissance, et dans le domaine *théologique*, la doctrine de la béatitude, fondement de la moralité, celle de la liberté (*libertas*) ou de la délectation victorieuse, ou encore la méthode théologique elle-même. Nous ne pouvons songer à faire de chacun de ces points une étude particulière. Sans nous interdire d'indiquer à l'occasion nos préférences pour telle ou telle solution que nous suggère notre travail, nous nous sommes le plus souvent borné à rappeler en quelques mots les conclusions apportées par les auteurs de traités spéciaux. Ainsi, tout en observant les phares qui nous signalent les écueils ou qui montrent le port, ne nous laisserons-nous pas détourner de notre but, qui est de rechercher le vrai caractère de la contemplation.

Pour nous aider, nous aurions vivement souhaité avoir un *vocabulaire* précis et scientifiquement établi de la théologie de saint Augustin, ou au moins de sa spiritualité. Mais nous n'en connaissons pas et l'on n'arrivera à en constituer un, pensons-nous, que par une série de monographies sur les principaux points de sa doctrine, dogmatique ou morale, ascétique ou mystique. Nous ne songeons nullement à offrir ici aux théologiens cet instrument de travail. Tout au plus pourrions-nous contribuer quelque peu à le préparer en fixant certaines acceptions précises de mots riches de sens, comme *sagesse* et *contemplation*, *croire* et *comprendre*, *foi* et *vision*, *chercher* et *trouver*, etc. Ces résultats, modestes en apparence, sont en réalité fort précieux, parce qu'ils touchent une doctrine qui est le cœur même de la spiritualité augustinienne, nous pourrions dire de toute spiritualité : il s'agit, en effet, du rayonnement immédiat des plus hautes vertus, la foi, l'espérance et la charité. On s'explique dès lors que notre étude, si spéciale soit-elle, nous permette d'apporter à ce qu'on appelle parfois « le problème mystique » une solution nouvelle, ou plutôt renouvelée, la solution augustinienne.

B) *LE PROBLÈME MYSTIQUE*. — On sait en quels ter-

mes il se pose. Nous le ramenons, pour être bref, aux deux questions suivantes :

Première question : La contemplation est-elle une grâce rare non seulement de fait, mais en droit, une grâce *extraordinaire*, en un mot, de telle sorte que la perfection la plus haute puisse être normalement réalisée sans son concours, et qu'elle le soit en effet, au moins assez souvent pour que les faits ne démentent pas la théorie? — ou bien, est-elle une grâce, rare peut-être de fait, mais rentrant dans le *plan ordinaire* de la Providence pour la sanctification des âmes, de telle sorte que la perfection ne puisse être véritablement réalisée dans toute la force du terme sans le concours de cette grâce?

Deuxième question : Existe-t-il une contemplation acquise ou *active*, ou bien toute contemplation est-elle infuse et *passive*?

Telles sont les données du problème, réduites à leur plus simple expression. Pour le résoudre, les auteurs se partagent de nos jours en deux écoles principales (à dessein, nous négligeons les intermédiaires) : *les uns* soutiennent que la contemplation « mystique », comme tous les dons mystiques, est *extraordinaire*, et ils affirment en même temps que la contemplation *active* est une vraie forme d'oraison, celle des parfaits; *les autres* considèrent la contemplation « mystique » comme une grâce ordinaire (au sens indiqué) et nécessaire, et c'est elle qui est l'oraison caractéristique des parfaits : il n'existe pas de vraie contemplation active.

Nous n'avons pas à faire connaître les tenants de l'une ou de l'autre opinion ni à développer leurs arguments ni à prendre parti entre eux. Notre but a été, non de faire prévaloir l'une ou l'autre école, mais seulement d'interroger sur ce grand problème, bien digne de retenir l'attention, un vrai maître, dont le génie fut incontesté et le caractère mystique évident, et à nous en tenir à sa solution. Nous ne sommes pas, en effet, de ceux qui croient que la solution théorique du problème posé importe peu, du moment que les auteurs

tombent souvent d'accord pour les solutions pratiques. Nous croyons, au contraire, que celles-ci, tant qu'elles seront seules et tout empiriques, seront bien fragiles et à la merci de la première crise possible. C'est dans les idées et les principes que doivent se résoudre tous les problèmes, même ceux de l'action. Nous ne croyons pas, d'ailleurs, que, sur un problème aussi vital, les éléments de solution fassent défaut de nos jours, où l'Église, après vingt siècles, a pu bénéficier de l'expérience de tant de saints. Tels sont les motifs qui nous ont poussé à interroger saint Augustin.

Si nous ne développons pas les arguments de chaque école, nous voulons, au moins, signaler les *préoccupations profondes*, et fort légitimes certes, de leurs défenseurs. D'une part, on semble vouloir se mettre particulièrement en garde contre le quiétisme, dont la menace est toujours latente au fond de la nature humaine, et sans nier la nécessité de la grâce, condition de tout bien surnaturel, on insiste avec raison, à la suite des grands ascètes, sur la nécessité et les avantages de l'action volontaire et de l'effort. De l'autre côté, on prête davantage attention, avec les grands défenseurs de la grâce, à la part éminente qui revient à Dieu dans l'œuvre du salut, part considérable dès les premiers pas dans la voie de la perfection, mais qui grandit encore à mesure que l'âme devenue plus souple oppose moins de résistance, et *agit* d'autant plus qu'elle *reçoit* davantage. Dans un but de concision, nous exprimerons ces deux tendances par ces deux termes, que nous définissons ailleurs (1), *moralisme* et *mysticisme*.

L'une et l'autre de ces préoccupations se retrouvent chez saint Augustin à un degré étonnant. On est parfois trop exclusivement attiré par les pages où il affirme la toute-puissance de la grâce. On ne doit pas oublier qu'il fut un véritable ascète, l'introducteur de la vie monastique dans son pays, en même temps qu'un homme d'action incomparable, dans l'ordre pastoral aussi bien que dans l'ordre intellectuel et polé-

(1) Voir la Conclusion, ch. X, art. 1.

mique. Sa doctrine est le reflet de sa vie. Mieux que personne, nous le répétons, il peut apprendre le secret d'unir la vie contemplative à la vie active.

Nous prouverons ce que nous venons d'avancer dans le dernier chapitre de cet ouvrage qui présentera nos conclusions. On peut en résumer les données essentielles dans les trois propositions suivantes qui répondent aux deux questions posées ci-dessus et qui dirigeront le lecteur dans l'exposé qui va suivre :

1. Les dons mystiques sont *nécessaires* à la perfection, mais s'ils la rendent possible, ils ne la constituent pas ; celle-ci réside dans la pratique des vertus, surtout théologiques, que les dons eux-mêmes contribuent à développer (1).

2. Il n'y a qu'une *espèce* de contemplation ; elle est infuse, étant le fruit des dons du Saint-Esprit ; mais elle revêt *deux formes* : l'une, qui est éminemment *passive*, donne à l'âme une connaissance admirative très générale ou indistincte de Dieu ; dans l'autre, qui est *active*, cette connaissance admirative de Dieu est plus distincte et particulière, grâce à une certaine activité intellectuelle qui l'accompagne (2).

3. L'oraison *caractéristique de l'état de perfection* est la contemplation, soit sous sa forme passive (ou simple) soit sous sa forme active (unie à une certaine méditation) ; mais la méditation elle-même, en tant qu'elle est ordonnée à la contemplation, peut aussi être considérée comme une oraison des parfaits.

Cette dernière assertion doit être bien comprise. La contemplation n'exclut pas toute méditation, même dans l'état le plus élevé de la vie intérieure. D'abord, elle n'exclut pas cette méditation qui l'accompagne dans sa forme active. Bien plus, elle en appelle une autre, moins parfaite, non unie à la contemplation, mais qui, cependant, y *dispose* les âmes. La contemplation, étant l'œuvre du Saint-Esprit, est parfois

(1) Voir ch. X, art. 1.

(2) Voir *ibid.*, art. II et III.

refusée par lui soit à titre d'épreuve, soit pour toute autre raison dont Dieu seul est juge. Le chrétien, même parfait, ne peut la produire, mais il doit, du moins, s'y disposer, de manière à être toujours prêt à la recevoir et à n'en être jamais privé par sa faute. La méditation à tendance contemplative, remplit immédiatement ce rôle; mais comme elle est ordonnée à la contemplation, c'est bien celle-ci, en définitive, qui caractérise l'état de perfection, même pour ceux qui en sont privés et qui n'en doivent pas moins être toujours prêts à la recevoir, pour faire toujours fructifier les dons de Dieu, loin de mettre obstacle à leur exercice (1).

Telle est la solution du problème mystique à laquelle conduisent les principes augustinien. L'exposé même de ces principes, tout au cours de l'ouvrage, sera aussi très instructif, tant sur la contemplation elle-même que sur les moyens d'y arriver. Nous y apprendrons en particulier quelle est, d'après saint Augustin, la nature de la connaissance contemplative (2), et peut-être ce point aura-t-il, dans l'ordre doctrinal, plus d'importance que tout le reste.

III. Bibliographie générale. — Sources.

A) *ÉTUDES CONCERNANT NOTRE SUJET.* — Le sujet que nous abordons a été à peine touché jusqu'ici. Les *théologiens* ont souvent affirmé que saint Augustin est un mystique, mais sans aller plus loin, sans préciser en quoi il l'est et quelle est sa doctrine. Les *auteurs spirituels* ont insisté davantage sur ce caractère du saint et utilisé ses œuvres dans ce sens; mais ils ont, dans l'ensemble, consacré peu de pages à la recherche et à l'exposé de ses principes. Voici quels sont, à notre connaissance, ceux qui, parmi les écrivains des der-

(1) Voir le chapitre X, art. III.

(2) Voir les chapitres V et VI.

niers siècles, ont fait une certaine part à ce sujet dans des ouvrages d'une portée plus générale :

F. MAYR, O. S. A., *Divus Augustinus, vitae spiritualis magister*, Venise, 1734 (réédition); traduit en fr. par le P. CH. LAURENT, A. A., Paris, 1890 (extraits de S. Augustin, d'ordre surtout moral.)

A. CUPETIOLI (= G. GUALDO, théatin), *Theologia contemplativa et moralis S. Aurelii Augustini*, 3 vol., Venise, 1737 (traite, malgré le titre, presque exclusivement de morale, par ordre alphabétique).

J.-N. GROU, S. J., *Morale de S. Augustin, surtout d'après les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1786.

TOM. RODRIGUEZ, O. S. A., *Analogias entre S. Agustin y santa Teresa*, dans *Rivista Agustiniana*, 1883, t. V-VI (étude comprenant une introduction, 14 chapitres et une conclusion; les chapitres 8-14 se rapportent directement à notre sujet).

J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris, 1901 (œuvre surtout ascétique).

J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 vol. Fribourg en B., 1909 (voir sur la contemplation, I, p. 190-201).

P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne. Des Origines de l'Église au Moyen Age*, Paris, 1919 (consacre à la spiritualité de S. Augustin les pages 269-344; les dernières, 330-344, concernent la mystique).

A. TONNA-BARTHET, O. S. A., *De Vita christiana libri VII*. Rome, 1917 (extraits des œuvres, groupés d'après les sept dons, représentant sept degrés de la perfection chrétienne).

A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les Grands Maîtres de la spiritualité*, voir 3^e édit., Angers, 1921 (traite de S. Augustin aux p. 83-89).

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*, St-Maximin, 1923 (voir sur S. Augustin, p. 206-209 et p. 671).

DOM C. BUTLER, O. S. B., *Western Mysticism. The teaching*

of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Londres, 1922. (Nous ne connaissons cette étude que par compte-rendu.)

B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de S. Augustin*, Paris, 1925, (outre les données concernant la sagesse, voir l'introduction et la conclusion).

La plupart de ces écrits sont fort succincts sur le point qui nous occupe. Le seul de quelque étendue qui lui soit à peu près entièrement consacré est celui du P. T. Rodriguez, que nous n'avons guère utilisé. En fait, c'est dans les *anciens auteurs* que nous avons trouvé le plus de lumières. Citons parmi eux :

J. POMÈRE (V^e siècle), *De vita contemplativa* : P. L. LIX, col. 415-520 (traité de pastorale, qui prêche l'union de la vie contemplative à la vie active).

S. GRÉGOIRE LE GRAND († 604), voir surtout les *Moralia* : P. L. LXXV, col. 509-782.

HUGUES DE SAINT-VICTOR († 1141) et son confrère

RICHARD DE SAINT-VICTOR († 1173) : œuvres diverses ; P. L. CLXXV-CLXXVII pour Hugues et CXCVI pour Richard.

S. BERNARD († 1153), surtout les 86 Sermons sur le *Cantique des Cantiques* ; P. L. CLXXXIII, col. 785-1198.

S. BONAVENTURE († 1174), surtout l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* ; dans édition Vivès, 1864-1871, ou édition de Quaracchi, 1882-1902.

Ces auteurs sont, avec S. Anselme, les plus illustres représentants de ce qu'on a appelé l'*École augustinienne du Moyen-Age*. Ils nous ont été d'un grand secours. Nous ne les citerons pas cependant dans notre étude ; c'est à saint Augustin que nous sommes revenu en définitive, et ce sont ses propres paroles que nous voulons rapporter. Nous citerons, au contraire, surtout dans la conclusion, les quatre auteurs suivants qui sont les maîtres classiques de la mystique :

S. THOMAS D'AQUIN, surtout la *Somme théologique* et le *De Veritate*.

STE TÉRÈSE, surtout la *Vie*, le *Chemin de la perfection*, et le *Château intérieur*, d'après la traduction des Carmélites de Paris, *Œuvres complètes*, 6 vol., Paris, 1907-1910.

S. JEAN DE LA CROIX, surtout la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, d'après les traductions des Carmélites de Paris (t. II et III, 1880) et du chan. H. Hoornaert, Paris-Bruxelles, 1922.

S. FRANÇOIS DE SALES, surtout le *Traité de l'Amour de Dieu*, d'après l'édition d'Annecy, *Œuvres de S. François de Sales*, t. IV, V, 1894.

Nous ne pouvons songer à donner des indications bibliographiques sur ces divers auteurs, ni sur l'ensemble des questions de spiritualité que nous abordons, avec eux, dans notre conclusion. Nous renvoyons aux traités spéciaux. C'est à saint Augustin que nous nous intéressons avant tout.

Pour la *bibliographie générale* sur saint Augustin, voir

E. PORTALIÉ, S. J., (*Saint*) *Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie cathol.* de Vacant-Mangenot, t. I, col. 2268-2472 (œuvre capitale, tant au point de vue doctrinal que littéraire);

O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen literatur*, Fribourg en B., t. IV (1924), p. 434-511.

Sur le point spécial de doctrine qui nous intéresse, nous avons particulièrement utilisé, outre l'article signalé du P. Portalié, divers articles de revues, les auteurs signalés ci-dessus, et quelques autres cités au cours de l'ouvrage.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, t. II, 1924 (7^e éd.), ch. X et XI.

J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris, 1901.

CARD. ZIGLIARA, O. P., *Della luce intellettuale e dell'ontologismo, secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, 2 vol. Rome, 1874 (trad. franç. A. Murgue, *Œuvres philos.* du card. Zigliara, t. II, III, Lyon, 1881).

F. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure* (collection *La pensée chrétienne*), Paris, 1913 (l'auteur serre de très près le problème de la connaissance chez les augustinien, sans en donner la solution, faute de notions bien nettes de mystique).

CH. BOYER, S. J., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921 (1).

A. GARDEIL, O. P., *Les Dons du Saint-Esprit*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1728-1781, surtout 1754-1763. Voir aussi du même auteur une série d'études spéciales, parues dans diverses revues, notamment : *Le « Mens » d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 145-161); *La structure de la connaissance mystique* (*Revue thomiste*, 1924, quatre articles); *L'âme, sujet récepteur de la grâce, selon saint Augustin* (*Ibid.* 1925 et 1926, quatre autres articles). (La direction générale de toutes ces études les rattache à la question fondamentale des rapports du naturel et du surnaturel plutôt qu'à la théologie mystique proprement dite).

B) *LES SOURCES*. — Nous les distinguerons en deux groupes : les sources principales et les sources secondaires.

1° NOS SOURCES PRINCIPALES sont les *Confessions* (P. L. XXXII, col. 659-868) et le *De Trinitate*, (P. L. XLII, col. 819-1098), La plupart de nos textes sont tirés de ces deux traités, qui datent tous les deux de la première partie de l'épiscopat : le premier fut achevé vers 400, et le second fut écrit depuis cette époque jusqu'au milieu de l'épiscopat (de 400 à 416). Ce sont là des œuvres de longue haleine, fortement méditées et écrites à une époque où le saint docteur avait atteint la pleine maturité de sa vie chrétienne. On a dit que c'est à Cassiciacum, avant son baptême, et dans les premières années qui suivirent, que saint Augustin a reçu les dons surnaturels

(1) Sur l'idéologie augustinienne, voir deux excellentes études récentes, en allemand, de M. GREYSER (Münster-en-W., 1923, contre ces phénoménologues) et de MGR GRABMANN (Münster-en-W., 1924, sur le fondement divin de la connaissance humaine).

les plus élevés et que c'est surtout dans les écrits de cette époque qu'il a exposé sa doctrine mystique (1). Nous ne pouvons le croire. Il nous semble que la sagesse surnaturelle a brillé d'un tout autre éclat dans son âme quand il écrivait les belles élévations spirituelles qui terminent les *Confessions* ou les études théologiques si profondes sur la Trinité. Nous établirons plus loin le caractère mystique et du saint (chapitre III surtout) et de ces deux grandes œuvres (chapitres IV, V, VII). Nous avons, d'ailleurs, interrogé d'autres écrits que nous devons signaler.

2° Au premier rang de ces SOURCES SECONDAIRES nous devons placer les *traités* que nous avons plus longuement utilisés, ainsi que divers sermons ; nous indiquerons ensuite les autres œuvres citées.

a) *Traités*. (Nous n'excluons pas les œuvres du début de la vie chrétienne, quoique nous nous refusions à en faire la base principale de notre étude).

1. *De quantitate animae* (388) ; P. L. XXXII, col. 1035-1080. Utilisé surtout aux chap. II et X.

2. *De libero arbitrio* (388, et pour les livres II-III, 391-395) ; P. L. XXXII, col. 1221-1310. Voir surtout le chap. VII.

3. *De sermone Domini* (393 environ) ; P. L. XXXIV, col. 1229-1308. Voir le chap. II.

4. *De LXXXIII quaestionibus* (393-396) ; P. L. XL, col. 11-102. Voir le chap. VI.

5. *De doctrina christiana* (397 ; liv. IV, 426) ; P. L. XXXIV, col. 15-122. Voir le chap. II.

6. *De consensu Evangelistarum* (399-400) ; P. L. XXXIV, col. 1041-1230. Voir le chap. I.

7. *Contra Faustum* (400) ; P. L. XLII, col. 207-518. Voir le chap. I.

8. *De Genesi ad litt.* (401-415) ; P. L. XXXIV, col. 245-486. Voir le chap. I.

(1) C'est la pensée de M. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, ch. IX, p. 332-333. Les ouvrages utilisés par lui sont surtout les écrits philosophiques de la jeunesse de saint Augustin.

9. *De Civitate Dei* (413-426); P. L. XLI, col. 13-804. Voir le chap. x.

10. *Retractationes* (427); P. L. XXXII, col. 583-656. Voir le chap. II.

b) *L'œuvre oratoire* de saint Augustin aurait pu nous fournir une mine inépuisable de textes sur le sujet que nous avons étudié. Les traités sur saint Jean sont particulièrement riches. Étant donné le caractère de notre travail, qui est de fixer une doctrine, nous avons jugé plus sûr de nous appuyer principalement sur les traités. Nous avons cependant utilisé quelques discours, parmi tous ceux que nous avons consultés pour constater que la doctrine était bien la même. Voici les principaux :

Parmi les *sermons* proprement dits (P. L. XXXVIII-XXXIX), nous avons surtout utilisé :

1. au chap. I, les sermons 103, 104, 169, 179, 255.
2. au chap. II, le sermon 347, et au ch. III, le sermon 29.
3. au chap. V, les sermons 4, 340.
4. au chap. VIII, les sermons 43, 117, 118, 126.

Parmi les *Tractatus in Ioannem* (P. L. XXXV), nous avons utilisé :

1. au chap. IV, les traités 7, 41 ;
2. aux chap. V et VIII, 29, 96, 97, 98.

Enfin, les *Enarrationes in Psalmos* (P. L. XXXVI-XXXVII) n'ont guère été mises à contribution qu'au chap. V (*In Psal.* 99 et 149), et cependant c'est dans cette série peut-être que nous aurions pu faire une abondante collecte de textes confirmant notre thèse. Nous avons préféré user de plus de réserve.

c) Signalons, enfin, les *autres écrits* du saint allégués au cours de l'ouvrage, traités ou lettres :

1. *De beata vita* (386); P. L. XXXII, col. 959-976.
2. *Soliloquia* (387); P. L. XXXII, col. 869-904.
3. *De musica* (387-391); P. L. XXXII, col. 1081-1194.
4. *De moribus ecclesiae cath.* (388-389); P. L. XXXII, col. 1309-1378.

5. *De Genesi contra Manichaeos* (389); P. L. XXXIV, col. 173-220.
6. *De Magistro* (389); P. L. XXXII, col. 1193-1220.
7. *De utilitate credendi* (391-392); P. L. XLII, col. 65-92.
8. *Contra Adimantum* (394 environ); P. L. XLII, col. 129-172.
9. *De peccatorum meritis et rem.* (412); P. L. XLIV, col. 109-200.
10. *De natura et gratia* (415); P. L. XLIV, col. 247-290.
11. *Enchiridion* (421); P. L. XL, col. 231-290.
12. *De correptione et gratia* (426-427); P. L. XLIV, col. 915-946.
13. *Epistolae* 130, 147, 157, 167, 217. P. L. XXXIII.

Il nous reste à dire un mot de la mise en œuvre de toute cette documentation.

IV. Méthode et division

A) *MÉTHODE*. — Nous comptons donc étudier saint Augustin par lui-même dans ses propres écrits. Sans doute, il peut être intéressant de rechercher comment il a été compris par ses disciples, comment il est d'accord avec l'ensemble de la *tradition* chrétienne, soit *antérieure*, soit *postérieure*. L'esprit traditionnel du saint docteur n'est pas moins connu que son habileté à renouveler les sujets les plus communs par une pensée toujours personnelle; d'autre part, les générations qui l'ont suivi ont, pendant des siècles, tiré presque exclusivement de son œuvre l'aliment de leur intelligence et de leur piété. Il n'est pas admissible que ses plus grands admirateurs, des hommes supérieurs comme saint Anselme ou saint Bonaventure, ne l'aient pas saisi dans les points fondamentaux de la doctrine qu'ils lui empruntaient. On pourrait donc par eux remonter jusqu'à la source. Mais cette

voie, outre qu'elle est fort longue, est sujette à erreur : d'autres influences que celles d'Augustin ont pu aussi se faire sentir sur eux, celle du pseudo-Denys, par exemple, au moyen-âge, et l'on risque d'attribuer à saint Augustin des doctrines qui ne sont pas les siennes. Nous n'interrogerons pas ici, pour nous borner, cette grande tradition mystique, qui confirmerait si bien les conclusions auxquelles nous aura conduit l'étude des écrits mêmes du Saint. Nous dirons seulement que sa doctrine peut servir de base à une grande synthèse, qui groupe en une unité supérieure les principaux points de vue auxquels se placent les divers auteurs en parlant de l'union de l'âme avec Dieu.

On peut aborder les écrits de saint Augustin avec la préoccupation d'y retrouver une doctrine analogue à celle des mystiques modernes. Ainsi a fait le P. T. Rodriguez dans la comparaison qu'il établit entre lui et sainte Térèse. Cette méthode est particulièrement féconde quand la doctrine des deux auteurs que l'on compare est définitivement fixée et bien connue. Elle peut être périlleuse si l'une ou l'autre, peu étudiée encore, n'est pas parfaitement arrêtée, et c'est le cas, pensons-nous, de la mystique de saint Augustin. On risque de forcer le parallélisme et de prêter à un écrivain ancien des idées et des habitudes qui sont d'un autre âge. C'est pour éviter plus sûrement cet écueil que nous nous contenterons le plus souvent d'expliquer saint Augustin par lui-même. Nous nous abstiendrons, dans le même but, de recourir, au cours de notre étude, aux classifications d'école qui sont couramment employées dans les ouvrages de spiritualité contemporaine, mais qui répondent peut-être davantage aux œuvres d'auteurs récents, du moyen-âge ou des temps modernes, qu'à celles des anciens.

Nous éviterons de développer notre thèse par des citations trop fragmentaires, de simples phrases, expressives sans doute, mais isolées de leur contexte. On le fait parfois sans inconvénient en d'autres matières, mais nous nous priverions pour la nôtre de grandes lumières. La portée mystique

d'une phrase n'est parfois rendue évidente que par le contexte ou le caractère de la page qui la contient, et, même si elle est claire, l'ensemble du morceau lui donne d'ordinaire une force et une valeur démonstratives bien supérieures. Nous ne citerons pas tout ce que saint Augustin a écrit sur la contemplation. Nous ferons, du moins, effort pour mettre dans toute leur lumière les pages que nous citerons.

Le *groupement des textes* aurait pu être fait d'après les documents dont ils sont tirés, soit en les séparant complètement pour une analyse plus aisée, soit en les coordonnant autour d'un document central. De fait, la deuxième partie du *De Trinitate* (I. VIII-XV) aurait bien pu nous servir de base pour ce classement. La portée mystique d'un grand nombre de ses pages est bien connue. Le R. P. Gardeil l'a confirmée encore récemment de sa grande autorité. Il montre *la structure de la connaissance mystique* en la remplaçant « dans son triple cadre psychologique, métaphysique et théologique », et il s'appuie pour le faire sur les derniers livres du *De Trinitate* (IX-XV), affirmant bien par là qu'ils ont une réelle portée mystique, encore à définir, comme d'ailleurs plusieurs écrits parallèles de saint Thomas, notamment certaines questions du *De Veritate*. Quand parurent ces premières études, nous pouvions croire qu'elles nous dispenseraient même de continuer celle que nous projetions, mais le point de vue très spécial du R. P. Gardeil nous ôta vite cet espoir, et nous nous trouvons dans la redoutable obligation de suppléer ou de compléter un tel maître, en étudiant le *De Trinitate* à un point de vue plus spirituel que philosophique. Nous faisons, en effet, à ce traité, nous l'avons dit, une place importante dans notre exposé de la doctrine augustinienne.

Par là, nous écarterons l'accusation d'avoir artificiellement, par un arbitraire rapprochement de textes d'allure très différente et d'époque diverse, créé une *unité* dont saint Augustin n'aurait pas eu conscience. Il peut *a priori* paraître osé de refuser à tel esprit une rigoureuse coordination de vues

sur un sujet vital comme celui-ci, dont il parle si souvent. Mais ce n'est pas *a priori* que nous avons procédé. Nous avons trouvé dans saint Augustin lui-même toute une synthèse de sa doctrine sur la sagesse, dans la seconde partie du traité dont nous parlons ; il occupera le centre de notre étude, et les autres textes s'y rattacheront sans effort. Il servira donc naturellement de base à notre documentation. Ce n'est cependant pas sur cet appui que sera établie notre division.

B) *DIVISION*. — Pour diviser notre étude sur un sujet somme toute fort restreint, il nous a paru préférable de l'aborder directement et de grouper les textes augustiniens d'après les *divers points de vue* qu'ils nous découvrent dans la contemplation, cette réalité si simple en soi, mais si complexe par tout ce qu'elle touche, suppose ou produit dans une âme. Or, à cet égard, aucun auteur peut-être n'offre une richesse et une variété de documentation égale à celle de saint Agustin, et son génie, souple et profond, ne s'est jamais, croyons-nous, déployé avec plus d'assurance qu'en cette analyse de l'union de l'âme avec son Dieu. Nous avons été comme saisi et captivé par cette variété d'aspects toujours nouveaux, à mesure qu'appuyé sur notre guide, nous montions lentement, découvrant à chaque pas des horizons inaperçus (1).

Nous avons méthodiquement analysé et classé sur la contemplation *neuf points de vue divers*, que nous soumettons au lecteur et qui seront l'objet d'autant de chapitres. En fait, ces neuf chapitres eux-mêmes peuvent se grouper en *trois séries*. Ils sont suivis d'une conclusion qui fera la synthèse de ces données diverses.

1. Les trois premiers chapitres présentent surtout des pré-

(1) La division adoptée explique que nous n'ayons pas tiré de tous les textes allégués tout le parti possible, le chapitre dans lequel ils se trouvent cités ne nous invitant pas à insister sur d'autres points de vue, étudiés ailleurs avec d'autres textes le plus souvent.

liminaires, indiquant les *caractères généraux* de la connaissance contemplative :

a) Elle est une *sagesse lumineuse*, qui distingue la vie contemplative de la vie active, et reste bien inférieure à la vision béatifique (*chapitre I : notion générale de la contemplation*).

b) Elle est, d'autre part, une *sagesse surnaturelle*, œuvre de l'Esprit-Saint dans les âmes, où elle s'établit au terme d'une marche ascendante qui les rapproche de Dieu en les rendant semblables à lui (*chapitre II : origine surnaturelle de la sagesse*).

c) Elle est une *connaissance réaliste*, venant d'une certaine expérimentation de Dieu par l'amour (*chapitre III : le réalisme de la sagesse augustinienne*).

2. Les trois chapitres suivants précisent la *nature de cette connaissance contemplative*, en la considérant dans ses éléments essentiels :

a) Elle est la connaissance de Dieu produite par l'*image surnaturelle* parfaite, qui est le fruit de la rénovation spirituelle de l'homme (*chapitre IV : La sagesse, image de Dieu dans l'âme*);

b) Elle est une certaine *vision de Dieu*, grâce à laquelle l'homme *trouve* Dieu pour *jouir* de lui (*chapitre V : la vision de Dieu par la sagesse*);

c) Elle est une *vision médiate*, une vision dans les idées premières de l'esprit humain, illuminées par les rayons de la grâce (*chapitre VI : la vision médiate*).

3. Les trois derniers chapitres de la partie analytique étudient la contemplation à *certaines points de vue accessoires*, mais très importants par leurs conséquences pratiques :

a) La contemplation suppose normalement une certaine *recherche de Dieu*, qui dispose l'âme à recevoir la lumière de la sagesse (*chapitre VII : la recherche de Dieu*);

b) Elle est le principe d'une *intelligence spirituelle* très élevée, qui est le prolongement actif de la sagesse contemplative (*chapitre VIII : l'intelligence spirituelle*);

c) Enfin, elle est le fondement de la *théologie parfaite*, qui est une sagesse active, puisant dans la sagesse surnaturelle et infuse ses plus pures clartés, sans rien négliger d'ailleurs, des lumières qu'apporte la raison (*chapitre IX : la théologie augustinienne*).

Arrivés au terme de cette minutieuse analyse des divers points de vue auxquels se place tour à tour saint Augustin, parlant de la lumière surnaturelle qui perfectionne la foi et la complète sans la détruire, nous pourrions mieux apprécier la richesse inépuisable de la formule par laquelle *saint Thomas* a fait la synthèse de toute cette doctrine augustinienne, formule puissamment évocatrice à qui sait en pénétrer l'apparence austère : la *connaturalité divine*. Pour lui, la lumière de la contemplation vient de la sagesse, et celle-ci est une rectitude de jugement provenant d'« une certaine connaturalité » avec Dieu (1). A elle seule, cette formule exprime tout ce que nous avons trouvé dans saint Augustin, mais peut-être n'était-il pas inutile de remonter à la source pour la bien comprendre. Notre effort n'aurait-il pour résultat que d'illustrer cette expression thomiste, nous en serions assez récompensé. Cependant, nous en attendons un autre.

Dans *notre conclusion*, nous mettrons en parallèle sa doctrine et celle de quelques autres grands maîtres de la spiritualité — saint Thomas, sainte Térése et saint Jean de la Croix, — et nous comparerons les résultats acquis dans notre étude aux classifications habituellement employées dans les ouvrages de spiritualité contemporains. Nous demanderons alors s'il n'y aurait pas lieu d'élargir légèrement ces cadres, pour qu'ils puissent s'adapter sans trop de peine à la doctrine d'un saint Augustin.

En fait, nous demandons seulement place pour une *sagesse rayonnante*, qui projette dans l'*âme entière* les lumières puisées en Dieu par la contemplation. C'est là le principe de cette forme active et parfaite de la contemplation dont nous

(1) II^e II^o, q. 45, art. 2.

avons parlé. C'est là, croyons-nous, le nœud de toutes les controverses soulevées de nos jours par le problème mystique. C'est là l'un des traits les plus caractéristiques de l'augustinisme, sans lequel une grande partie de l'œuvre de saint Augustin et de la littérature augustinienne du Moyen Age est difficile à comprendre. Telle est aussi l'unique raison d'être de tout cet ouvrage.

CHAPITRE PREMIER

Notion générale de la contemplation

SOMMAIRE. — I. Premières précisions. Vue de Dieu, plutôt que « sens des choses de Dieu ». — II. La vie contemplative et les Évangiles. La « vertu » contemplative et la « vertu » active. — III. Lia et Rachel. Une « sagesse lumineuse ». — IV. Marthe et Marie. Contrastes et accord de l'action et de la contemplation. — V. Les limites de la contemplation sur la terre.

I. Premières précisions.

Vue de Dieu, plutôt que « sens des choses de Dieu ».

« La contemplation dont parle saint Augustin, c'est à la fois le sens des choses de Dieu, la conviction qu'en dehors de Dieu tout est vain, et l'aptitude à goûter les choses de la foi. » C'est en ces termes que M. l'abbé J. Martin a défini la contemplation augustinienne, dans les pages trop clairsemées qu'il a consacrées à ce sujet dans son ouvrage sur la *Doctrine spirituelle de saint Augustin* (1). Il s'appuie ici sur un chapitre célèbre du *De quantitate animae* (2), concernant les degrés de perfection de l'âme. Un peu plus loin, à propos d'un extrait du sermon (*Enarratio*) sur le psaume xcix (3), il redit encore, presque dans les mêmes termes : « L'âme qui avance dans l'amour devient de plus en plus apte à sentir les choses de Dieu. Il ne s'agit pas ici de science infuse, il ne s'agit que d'un sens intérieur toujours uni avec l'amour (4). »

(1) Paris, 1901. Voir p. 207.

(2) Ch. xxxiii, n. 70-76 ; P. L., XXXII, col. 1073-1077.

(3) P. L., XXXVII, col. 1274.

(4) *Doct. spirit.*, p. 211.

Cette définition, ou, si l'on préfère, cette description est remarquable à plusieurs égards; sans doute elle appelle des réserves et des précisions, elle présente des lacunes. Nous montrerons plus tard que, d'après saint Augustin lui-même, ce *sens intérieur* dont on parle ici ne mérite le titre de contemplation que s'il dépend d'une certaine *vue de Dieu*, à laquelle seule convient directement et à proprement parler le nom de contemplation. Du moins, M. Martin a bien observé que, dans les écrits cités de saint Augustin, la contemplation n'est pas entendue selon la signification communément usitée chez les mystiques de l'époque où il écrivait (1901) (1), et adoptée, semble-t-il, par lui-même (2). Elle ne désigne aucun phénomène extraordinaire, rien qui dépasse les conditions normales de la vie présente. Elle est un des traits essentiels de toute perfection chrétienne. Celle-ci n'est-elle pas avant tout le plein épanouissement des vertus théologiques? Mais c'est dans le rayonnement seul de la foi la plus pure que l'espérance et la charité dirigeront toute l'activité intime et extérieure du chrétien. Sublime, en effet, est cet idéal; mais comment sera-t-il réalisé si l'âme n'est sans cesse maintenue en état de le voir et d'y adhérer par « l'aptitude à goûter les choses de la foi »? Ainsi, la contemplation augustiniennne est bien, de fait, incorporée par M. Martin dans la notion même de la vie parfaite ici-bas.

Sans doute, ce sens ne répond pas à toutes les significations données par saint Augustin au mot contemplation, même entendue de la contemplation religieuse, là seule dont nous parlons. En de nombreux passages de ses œuvres, il désigne par ce terme la *vision béatifique* elle-même. Rachel, symbole de la vie contemplative ici-bas, représente aussi « l'espérance de l'éternelle contemplation de Dieu » (*Spes vero aeternae contemplationis Dei... ipsa est Rachel*) (3). Du reste, les deux

(1) *Doct. spirit.*, p. 206.

(2) A en juger par la préface, p. VIII.

(3) *Contra Faustum*, l. XXII, c. LII; *P. L.*, XLII, col. 432. Voir *De Trinitate*, l. I, n. 17, 20, 31 et *passim*; *P. L.*, XLII, col. 831, 834, 844.

contemplations, celle de la vie future et celle de la terre, sont ordonnées l'une à l'autre. Celle-ci n'est qu'une préparation immédiate, un avant-goût de la vision du ciel, et saint Augustin, en parlant de la première, s'élève fréquemment à la seconde, au point qu'il est malaisé parfois de savoir laquelle des deux il a en vue. *C'est exclusivement sa doctrine sur la contemplation accordée dès ce monde au parfait chrétien que nous cherchons à préciser dans cette étude.*

Non moins importante est la distinction à établir entre la contemplation et ces manifestations exceptionnelles de Dieu connues sous le nom de *visions*. Saint Augustin a traité de celles-ci en divers passages de ses œuvres, mais plus particulièrement dans le *De Genesi ad litteram* (1), dont le dernier livre tout entier, le livre XII (2), est consacré à ce sujet. Nous n'en rappellerons ici que les traits essentiels; seuls, ils peuvent projeter un peu de lumière sur la question que nous traitons et qui est d'une tout autre nature.

Saint Augustin se demande quel est *le troisième ciel* auquel a été élevé saint Paul (*II Cor.* XII, 2-4). Son explication, assez différente de celle que donnent l'ensemble des exégètes (3), a surtout de la valeur au point de vue philosophique et mystique auquel il se place. Les trois cieux correspondent pour lui aux trois espèces de connaissances qui sont en l'homme et dès lors aux trois sortes de visions par lesquelles Dieu peut se révéler à lui : 1. La vision d'objets extérieurs par les yeux du corps (*vision corporelle*); 2. la vision de la représentation sensible de tels objets par l'imagination (*visio spiritualis*, que nous traduirons, pour éviter toute équivoque, par *vision imaginative*); 3. la vision des réalités immatérielles directement perçues par l'intelligence (*vision intellectuelle*) (4). Cette der-

(1) *P. L.*, XXXIV, col. 245-486. Cet ouvrage a été écrit de 401 à 415, à peu près en même temps que le *De Trinitate* (400-416).

(2) *Ibid.*, col. 453-486. Ce livre est assez volumineux; il comprend 70 numéros, répartis en 37 chapitres.

(3) Voir R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Epist.*, p. 317-319.

(4) *Ibid.*, c. VI, VII, etc. La même classification se trouve déjà dans le *Contra Adimantum* (c. XXVIII, 2; *P. L.*, XLII, col. 171-172), qui a été

nière l'emporte en excellence sur les autres (1); seule elle ne trompe pas (2).

Dieu peut se manifester par des visions corporelles ou imaginatives, mais il ne se révèle alors que d'une manière indirecte, dans une apparence, corporelle ou imaginaire, qui le représente. Il se révèle d'une manière plus immédiate dans la vision intellectuelle, et c'est précisément ce troisième genre de visions qui constitue le *troisième ciel* auquel fut élevé dans son ravissement l'auteur de l'Épître aux Corinthiens (3). Le *ravissement*, qui peut exister aussi dans une vision imaginative (4), devait accompagner la vision intellectuelle de saint Paul, car il est vraisemblable, pense saint Augustin (5), que l'Apôtre, à l'exemple de Moïse dans une occasion exceptionnelle (6), fut élevé à la vision de l'essence divine elle-même, et cela n'est possible que si l'homme est en quelque façon soustrait aux conditions de la vie présente.

De telles faveurs sont évidemment extraordinaires et miraculeuses. Saint Augustin le reconnaît, et cependant sans cesse dans ses écrits, même dans cette partie de son œuvre pastorale qui s'adresse à la communauté chrétienne tout entière, comme dans ses sermons, il pousse les fidèles à rechercher une certaine vision intellectuelle de Dieu, qu'il juge indissolublement liée à l'état de perfection. C'est que pour lui, au-dessous de cette vision miraculeuse dont nous venons de parler, il en existe une autre, qui tient à elle par divers côtés,

écrit entre 393 et 396. Voir S. Thomas, *Sum. Theol.*, II^e II^e, q. 175, art. 3 ad 4.

(1) *De Gen. ad litt.*, c. I, XII, XXIV.

(2) *Ibid.*, c. XIV, XXV.

(3) *Ibid.*, c. XXXIV.

(4) *Ibid.*, c. XXVI.

(5) *Ibid.*, c. XXVIII.

(6) *Ex.* XXXIII, 11-23; *Num.* XII, 6-8 : c'est d'après ces deux passages que saint Augustin admet (*loc. cit.*, c. XXVII) que Moïse fut appelé une fois à contempler l'essence divine elle-même. Même explication dans la célèbre lettre CXLVII *ad Paulinam*, *De videndo Deo*, c. XIII; *P. L.*, XXXIII, col. 610. Une telle vision ne peut être d'ordre sensible, affirme saint Augustin avec énergie dans le *De Trinitate*, l. II, ch. XVI, n. 27; *P. L.* XLII, col. 863.

surtout par son caractère purement intellectuel, mais qui se surajoute à la foi pour la perfectionner sans la détruire. Il la désigne plus souvent sous le nom de *contemplation*. Il la met toujours en rapport avec la sagesse surnaturelle, comme si le concept de sagesse, si pur, si élevé et si complexe à la fois, était inséparable de celui d'illumination et de vision de Dieu. Nous verrons qu'il en est bien ainsi.

II. La vie contemplative et les Évangiles.

La « vertu » contemplative et la « vertu » active.

Ce sera préciser encore un peu la nature de la contemplation en général, que de rechercher en quoi la vie contemplative se distingue de la vie active. Après avoir comparé la contemplation avec des formes de connaissance de Dieu qui la dépassent, nous mettrons ici en parallèle une forme de vie chrétienne d'où elle est absente, et une autre forme plus élevée qui la contient. Cet examen confirmera les conclusions qui viennent d'être posées et leur fournira un utile complément.

Il y a une vie active et une vie contemplative. Saint Augustin a fréquemment développé ce sujet. Cependant, nulle part, peut-être, il n'a opposé ces deux vies avec plus de netteté que dans le *De Consensu Evangelistarum*, au chapitre v du premier livre (1). Il vient de noter, dans les chapitres précédents (iii et iv), les traits caractéristiques qui distinguent l'Évangile de saint Jean d'une part, et les Évangiles synoptiques de l'autre. Ceux-ci s'attachent surtout à l'humanité du Sauveur, avec la préoccupation de mettre en relief, les uns, sa royauté (saint Matthieu et saint Marc), l'autre, son sacerdoce (saint Luc). Saint Jean, au contraire, s'applique à faire resplendir sa divinité; et tandis qu'on voit les premiers « converser en quelque sorte sur la terre avec le Christ homme, celui-ci tra-

(1) P. L., XXXIV, col. 1045-1046.

verse la nue qui recouvre la terre entière pour atteindre le ciel pur, où, d'un regard pénétrant et ferme, il voit en esprit qu'au commencement le Verbe Dieu était en Dieu » (1). Saint Augustin conclut de là que les synoptiques, en rapportant les faits de la vie du Sauveur et celles de ses paroles qui visent à former les mœurs et à régler la conduite, se sont surtout occupés de la « vertu active » (2); saint Jean, au contraire, rappelle surtout les paroles du Sauveur qui insinuent le mystère d'un seul Dieu en trois personnes et le bonheur de la vie future, et montre par là son intention spéciale de recommander la vertu contemplative (3).

Cette conclusion suppose tout un ensemble de principes sur l'action et la contemplation. Saint Augustin les a rappelés brièvement au début du chapitre, en quelques phrases riches de doctrine, que nous devons reproduire ici : « Il y a deux vertus proposées à l'âme humaine, l'une active, l'autre contemplative. Avec la première, on marche; la seconde fait atteindre le but; dans celle-là, on s'applique à rendre le cœur pur afin de voir Dieu; dans celle-ci, on se repose et l'on voit Dieu. D'une part, on accomplit les préceptes qui règlent la vie en ce monde; de l'autre, on s'instruit sur la vie éternelle. Dès lors, là on travaille, ici on se repose, car d'un côté on se purifie du péché, de l'autre on vit dans la lumière [privilège] des âmes purifiées. Ainsi, en cette vie mortelle, la vertu active, c'est l'accomplissement des œuvres bonnes, mais la vertu contemplative consiste surtout dans la foi, et pour un bien petit nombre, c'est une certaine vision partielle de l'immuable vérité [aperçue] dans un miroir et en énigme (*I Cor. XIII, 12*). » (4)

D'après cette description, la vertu active est, d'une part, une force intérieure qui meut, fait avancer, travailler, accom-

(1) *De Cons. Evang.*, c. IV, col. 1045.

(2) *Ibid.*, c. V, col. 1046 : *Circa illam activam virtutem fuisse versatos.*

(3) *Ibid.*, c. V, col. 1046 : *In virtute contemplativa commendanda, suam intentionem praedicationemque tenuisse.*

(4) *Ibid.*, c. V, col. 1045.

plir les préceptes, exécuter des bonnes œuvres, et d'autre part c'est une purification de l'âme qui doit se préparer à cet ordre supérieur qu'est la vertu contemplative. Deux traits encore caractérisent celle-ci : elle est d'abord un repos (*ista qua vacatur ; ista requiescit*), l'âme ayant atteint son but (*pervenitur*) ; elle est surtout une lumière (*ista in lumine purgatorum*), une connaissance de la vie éternelle (*ista in doctrina illius sempiternae vitae*) et même une vision de Dieu (*et videtur Deus*), une certaine vision de l'immuable vérité, trop rare, d'ailleurs, qui se surajoute à la foi (1).

Mais qu'est-ce que cette vertu, active ou contemplative ? Saint Augustin, qui fut à un degré peut-être sans exemple un génie synthétique, réduit sans effort à l'unité les éléments les plus divers à l'aide d'un principe supérieur qui les domine. Sans nier la diversité des vertus particulières, il a mis en évidence le rôle capital de l'amour et de la charité (2), au point qu'on a cru, à tort du reste, qu'il n'admettait pas d'autre vertu. C'est par un effort analogue qu'il a groupé les quatre vertus qui règlent l'activité morale de l'homme en une entité supérieure qu'il appelle la vertu active et qu'il oppose à la vertu contemplative, celle-ci comprenant tout l'ensemble des éléments qui donnent à la vie chrétienne parfaite sa physionomie propre et caractéristique. N'a-t-il pas, un jour, pour les besoins de la cause (il expliquait le texte : *ibunt a virtutibus in virtutem* qu'il avait dans le psaume LXXXIII, v. 8) (3), appelé la vie du ciel elle-même *virtus contemplationis*, par opposition à la vie

(1) La fin du texte étudié est fort obscure. La voici : *Ac per hoc in hac vita mortali, illa est in opere bonae conversationis ; ista vero magis in fide, et apud perpaucos per speculum in enigmatibus, et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis*. La foi est l'élément générique et commun de la vertu contemplative ; la vision en est l'élément spécifique, très rare de fait. Le texte cité n'exige pas que saint Augustin ait en vue ici un privilège exceptionnel de droit ; et cette dernière interprétation ne cadrerait ni avec le contexte ni avec le passage parallèle concernant Rachel et Lia, auquel renvoie l'auteur, ni avec l'ensemble de la doctrine spirituelle de saint Augustin.

(2) Voir Ep. CLXVII (de 415) ; P. L., XXXIII, col. 733-741.

(3) *Enarr. in Ps. LXXXIII*, n. 11 ; P. L., XXXVII, col. 1065-1066.

de la terre, symbolisée par les quatre vertus morales? Pareillement, dans les expressions qui précèdent, la vertu désigne la *vie chrétienne* elle-même, mais considérée du dedans, dans les principes qui régissent son activité intérieure à deux étapes de son développement. C'est de ce point de vue que saint Augustin distingue deux principes généraux, l'un portant à l'action, l'autre à la contemplation. En définitive, et sous les réserves qui précèdent, à condition, voulons-nous dire, d'y bien inclure ces deux idées d'*énergie* et de *principe*, nous pensons que c'est encore le mot *vie* qui répond le mieux à la pensée complexe exprimée par *virtus*. La vertu active et la vertu contemplative ne sont autres que les deux *forces* profondes, active et contemplative, qui commandent tour à tour, et caractérisent la vie chrétienne.

Les formules du texte du *De Consensu* que nous venons d'étudier sont fort concises. Saint Augustin le sait, mais il ne juge pas à propos de développer ici plus au long sa doctrine; il renvoie lui-même le lecteur au *Traité contre Fauste*, dans lequel il vient, à cette époque même (vers 400), d'étudier ce sujet, à propos de Rachel et de Lia. Reportons-nous au passage indiqué.

III. Lia et Rachel (1).

Une « sagesse lumineuse ».

Saint Augustin explique ici (dans les chapitres LII-LVII du livre XXII [2]) les chapitres de la Genèse (3) consacrés au mariage de Jacob avec Lia et Rachel. Dans tout ce livre, suivant pas à pas son adversaire, il excuse les patriarches des crimes ou des fautes que Fauste leur prête par une interprétation trop littérale du texte sacré. Que saint Augustin, pour mieux réagir, entraîné d'ailleurs par son âme mystique autant

(1) *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*; P. L., XLII, col. 207-518.

(2) *Ibid.*, col. 432-436.

(3) *Gen.* XXIX-XXX.

que par son ardeur combative, ait une tendance à s'écarter trop vite de la lettre pour s'élever à des explications qui ne sont que des adaptations spirituelles, splendides d'ailleurs, nous ne le nierons pas. C'est à cette méthode qu'il avait recouru déjà dans le *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), pour réfuter le manichéisme, et il reconnut lui-même qu'il était allé trop loin. Le *Contra Faustum* n'évite pas toujours le même écueil. Mais ce n'est pas l'exégèse proprement dite de saint Augustin que nous recherchons ici ; c'est sa doctrine mystique seule. Nous ne pouvons donc que nous réjouir de l'occasion qu'il nous offre de pénétrer plus à fond sa pensée sur un point particulièrement délicat.

Lia et Rachel symbolisent, l'une l'action, l'autre la contemplation (1). « L'activité de l'homme en cette existence mortelle où nous vivons de la foi, où nous devons accomplir en grand nombre des œuvres pénibles, dont nous ignorons les effets en ceux mêmes pour qui nous les faisons, voilà Lia, la première femme de Jacob ; et c'est pourquoi il est rappelé qu'elle avait les yeux malades : faibles sont les pensées des hommes et incertaines nos prévisions. Rachel, au contraire, c'est l'espérance de contempler Dieu éternellement, accompagnée de l'intelligence de la vérité [que l'on possède] avec certitude et délectation (2) ; aussi dit-on encore d'elle qu'elle était d'une figure agréable et d'une grande beauté. Cette espérance est chère à tout homme qui a une piété sincère ; pour elle il sert Dieu, dont la grâce va le rendre blanc comme la neige, ses péchés seraient-ils rouges comme l'écarlate. » L'action, du reste, n'est supportée qu'en vue de la contemplation. Lia est moins aimée pour elle-même que faute de Rachel, et en l'attendant : « De même, quel but se propose donc, depuis sa conversion, tout vrai serviteur de Dieu, tant que la grâce l'applique à se purifier de ses péchés ? que porte-t-il en son cœur,

(1) *Cont. Faust.*, c. LII ; *P. L.*, XLII, col. 432.

(2) Voici le texte de cette phrase importante : *Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel.*

qu'aime-t-il avec passion, si ce n'est la connaissance de la sagesse (*nisi doctrinam sapientiae*)? (1) »

La *sagesse* ! Voilà, en effet, le mot qui, pour saint Augustin, résume toute la doctrine de la perfection. Il identifie souvent la sagesse avec la contemplation elle-même : « *Ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem* : la sagesse elle-même, voilà la contemplation de la vérité, celle qui met en paix tout l'homme (2). » Elle est cette *certa et delectabilis intelligentia veritatis* qui accompagne Rachel, qui suit « l'espérance de l'éternelle contemplation ». Ces formules, qui sont familières au saint docteur, rejoignent celles de « voir Dieu », de « vision de l'immuable vérité », que nous citions plus haut. Les dernières éclairent les précédentes, et donnent aux mots *voir*, *vision*, leur réelle portée.

Complétons ces données sur la nature de la contemplation en recherchant les conditions auxquelles on peut l'obtenir. Les pages du *Contra Faustum* que nous étudions sont riches d'enseignements à cet égard. Avant tout, il faut accomplir les préceptes ; mais on s'imaginerait à tort que cela suffit pour être enrichi de la sagesse : « Beaucoup pensent l'acquérir et la recevoir dès qu'ils se seront exercés aux sept préceptes de la loi concernant l'amour du prochain » (*Ex.*, xx, 12-17) ; mais même après les avoir observés de leur mieux, ils n'obtiennent que Lia, symbole de la vertu ; ils doivent, pour l'amour de Rachel, image vivante de la perfection, se soumettre à sept autres préceptes plus pénibles, plus élevés, les préceptes (nous dirions plutôt les conseils) auxquels Jésus attache la béatitude : la pauvreté en esprit, la douceur, les larmes, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté, la paix enfin (*Matth.*, v, 3-9). Le but de tous ces efforts, ce sont « les délices d'une belle et parfaite sagesse (3) », c'est « *une sagesse lumineuse* (4) », dit saint Augustin d'un mot suggestif, qui est tout un idéal.

(1) *Cont. Faust.*, c. LII ; *P. L.*, XLII, col. 432-433.

(2) *De Serm. Dni in Monte*, I, 3 ; *P. L.*, XXXIV, col. 1234.

(3) *Ibid.*, c. LII, col. 433.

(4) *Ibid.*, c. LIII, col. 433. Voir chap. V et VI.

La *foi* joue un grand rôle parmi les moyens qui doivent acheminer l'homme à ce but, en même temps que l'observation des préceptes. Les préceptes s'imposent si l'on veut obtenir la justice ou perfection morale qui doit suivre la foi, et c'est la foi, ainsi accompagnée de la justice, qui donnera l'intelligence, compagne de la sagesse. Sans doute, saint Augustin ne défend pas d'aspirer à la lumière; au contraire, ce désir est excellent, dit-il, mais il doit porter à suivre la voie qui y conduit, à ne la chercher que selon une certaine méthode : « Il ne faut pas blâmer l'ardeur de ceux que brûle un vif désir de voir clairement la vérité (*qui flagrant ingenti amore perspicuae veritatis*), mais on doit les ramener à l'ordre qui est de commencer par la foi, et de s'appliquer aux bonnes mœurs [comme moyen] de parvenir au terme convoité (*ut a fide incipiat, et bonis moribus nitatur pervenire quo tendit*) (1). » Oui, voir Dieu, « le principe de toutes choses », est, en effet, bien digne d'exciter l'avidité d'une âme, insiste le saint docteur, mais ce zèle ne doit servir qu'à la soumettre à l'ordre « sans lequel on ne peut parvenir au but désiré avec tant d'ardeur (2) ».

Remarquons, d'ailleurs, que saint Augustin reconnaît la possibilité d'atteindre partiellement à ce résultat *dès cette vie*; il l'affirme en termes exprès : « lorsqu'on y sera parvenu, il y aura simultanément [dans l'âme] en ce monde (*in hoc saeculo*) et une intelligence radieuse (*speciosa intelligentia*) et une laborieuse justice (3) »; sans doute, cette connaissance est relative : « quelque pénétrante et vive que puisse être pour des mortels la vue du bien parfait », elle est obscurcie par le corps qui appesantit l'âme. Mais ces réserves nécessaires, sur lesquelles nous reviendrons, ne doivent pas nous faire négliger les fortes expressions par lesquelles saint Augustin mon-

(1) *Cont. Faust.*, c. LIII; *P. L.*, XLII, col. 433.

(2) *Ardor ergo iste ad id valeat ut ordo non recusetur, sed potius toleretur, sine quo non potest ad id perveniri, quod tanto ardore diligitur. (Ibid., col. 434).*

(3) *Cum ergo perventum fuerit, simul habebitur in hoc saeculo non solum « speciosa intelligentia », sed etiam laboriosa iustitia. (Ibid.)* Comparer cette formule si augustinienne, *speciosa intelligentia*, avec celle que nous venons de signaler, *luminosa sapientia*.

tre une connaissance parfaite réalisée dès ici-bas, et qu'il compare à une vision : *videam rerum omnium principium; cernatur a mortalibus incommutabile bonum* (1). Cette formule, nous la retrouvons encore quelques lignes plus bas, lorsque le saint docteur montre en Rachel la contemplation tout abîmée en Dieu : « Quant à Rachel, si belle à voir, elle est emportée hors d'elle-même en Dieu ; elle *voit* le Verbe Dieu en Dieu au commencement. » Elle est inféconde, car « la vie de contemplation qui, des yeux pénétrants de l'esprit, cherche à *voir* (*conspiciat*) en intelligence, à travers les créatures, les choses mêmes que la chair ne peut apercevoir, et qui veut discerner (*cernat*), d'une manière ineffable, l'éternelle puissance de Dieu et la divinité, cette vie doit suspendre toute occupation et demeurer stérile (2). » Repos relatif, du reste, car le contemplatif sait en sortir par charité, pour élever les hommes charnels à la connaissance de la sagesse, à l'aide de comparaisons diverses, propres à la leur révéler (3). C'est bien, on le voit, d'une contemplation accessible en ce monde que parle saint Augustin.

Les chapitres qui suivent, LV, LVI, LVII, reviennent sur l'une ou l'autre des pensées rencontrées dans ceux que nous avons parcourus. Nous croyons avoir tiré de ce splendide morceau les traits essentiels de la mystique augustiniennne qui s'y trouvaient contenus. Nous nous sommes contenté de les relever, sans résoudre tous les problèmes qu'ils posent. Ceux-ci seront l'objet d'études ultérieures. Nous devons sans retard poursuivre cette enquête préliminaire en comparant à Lia et à Rachel les deux radieuses figures qui leur répondent dans le cadre évangélique, *Marthe* et *Marie*, ou pour mieux dire, en comparant ce que dit saint Augustin de celles-ci à ce qu'il a déclaré de leurs lointaines aïeules.

(1) *Cont. Faust.*, c. LIII; *P. L.*, XLII, col. 433, 434.

(2) *Ibid.*, c. LIV. Voici la phrase principale : *Proinde vita quae studio contemplationis competit, ut ea quae carni sunt invisibilia, non infirmis oculis mentis, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciat, et sempiternam Dei virtutem ac divinitatem ineffabiliter cernat, vacare vult ab omni negotio.*

(3) *Ibid.*, c. LIV (fin).

IV. Marthe et Marie. — Contrastes et accord de l'action et de la contemplation.

C'est surtout dans les sermons que saint Augustin a insisté sur le symbolisme des deux sœurs de Lazare. On peut consulter notamment les sermons CIII, CIV, CLXIX (17-18), CLXXIX, CCLV (1). La doctrine spirituelle est identique à celle que nous venons de trouver dans les traités *De Consensu* et *Contra Faustum*. Cependant les développements sont ici moins techniques, si l'on peut dire. L'orateur ne se propose pas tant d'exposer toute une théorie d'ensemble que d'en tirer des conclusions utiles à l'auditoire. Nous nous contenterons donc de noter quelques traits particulièrement heureux ou de signaler certains aspects nouveaux qui s'y manifestent avec plus de clarté.

La contemplation est ici à diverses reprises comparée à un festin. Tandis que Marthe se préoccupait exclusivement de la nourriture du corps, non point pour elle-même, d'ailleurs, mais pour le Christ, Marie, plus avisée, comprenant mieux sa condition de créature qui doit se nourrir de l'Esprit (*Spiritu pascenda*) (2), s'assit aux pieds du Maître; elle préféra s'adonner à la contemplation; elle préféra *vivre du Verbe* (3), par la parole qui sort de la bouche, par la parole qui résonne ici-bas, en attendant de vivre au ciel du Verbe sans bruit de parole (4). Elle vivait de la vérité, elle s'en nourrissait : « Que mangeait-elle? Que buvait-elle des lèvres avides de son cœur? La justice, la vérité. La vérité était sa joie, c'est la vérité qu'elle écoutait, la vérité qu'elle convoitait, c'est après la vérité qu'elle

(1) P. L., XXXVIII, col. 613, 616, 925, 966, 1186.

(2) Serm. CIII; P. L., XXXVIII, col. 613.

(3) Serm. CLXIX; P. L., XXXVIII, col. 925 : *contemplari eligit, verbo vivere elegit. Modo isto vivebat de Verbo.*

(4) *Ibid.* : *Erit vita de Verbo, nullo sonante verbo. — Qualis erit vita de Verbo sine verbo?*

soupirait (1). » On le voit, saint Augustin fait toujours très large la part de l'intelligence dans la contemplation ; mais l'intelligence n'est point seule. La contemplation n'est pas une possession quelconque de la vérité, mais une *possession fruitive*, si l'on nous permet cette expression d'école. En de multiples passages, le Saint décrit la joie immense qui déborde de l'âme en ce festin spirituel. A la page même que nous venons de citer, il s'écrie : « Cette joie du cœur de l'homme [en possession] de la lumière de vérité, et sous l'afflux de la sagesse, cette joie d'un cœur humain, d'un cœur fidèle, d'un cœur pur, on ne trouve aucun plaisir auquel on puisse la comparer, même en partie, même pour le placer au-dessous d'elle (2). »

La grandeur de la contemplation ressortira mieux encore si l'on observe que saint Augustin la met souvent en rapport direct avec la vie du ciel, comme nous l'avons noté déjà. Au sermon CIV (3), Marie figure la vie contemplative, mais elle représente aussi la vie future : *In Martha erat imago praesentium, in Maria futurorum* (4). Aussi l'opposition entre les deux sœurs est-elle ici fortement accusée. Il en est de même au sermon CCLV (5), prononcé à un fête de Pâques, et où le rôle de Marie est associé au symbolisme de l'*Alleluia*. L'*Alleluia* véritable sera celui que chanteront au ciel les élus qui verront le Christ dans sa gloire : *Tunc erit Alleluia in re* (6). En attendant, le même *Alleluia* doit être le chant des bons, de ceux qui jouissent de Dieu en espérance : *Modo nobis Alleluia canticum est viatoris* (7). Dieu donne ici-bas ses biens aux méchants comme aux bons, mais ceux-ci ont en propre la joie spirituelle, la louange, l'*Alleluia*. C'est la joie même du ciel, mais possédée en espérance. Ce n'est encore

(1) Serm. CLXXIX ; P. L., XXXVIII, col. 969.

(2) Serm. CLXXIX, 6 ; P. L., XXXVIII, col. 969.

(3) P. L., XXXVIII, col. 616.

(4) Serm. CIV, 4 ; P. L., XXXVIII, col. 618.

(5) P. L., XXXVIII, col. 1186.

(6) Serm. CCLV, 5 ; P. L., XXXVIII, col. 1188.

(7) *Ibid.* ; P. L., XXXVIII, col. 1186.

qu'une rosée légère : « Mais si vous aimez à ce point la rosée, dit saint Augustin à ses fidèles, comment aimerez-vous donc la fontaine elle-même?... Si nous louons ainsi l'objet de notre foi, quelle sera notre louange quand nous le verrons ! Voilà ce que Marie avait choisi ; elle représentait cette vie [promise] ; elle ne la possédait pas encore (1). »

Elle la possédait, du moins, en partie. Sa contemplation était une anticipation de la vie future. Voilà pourquoi son trésor ne lui est point enlevé : la fonction qu'elle a choisie est éternelle, car « éternels sont les charmes de la vérité (2) ». La vie éternelle sera la région du repos sans fin ; un certain repos, qui exclut la paresse, commence dès ici-bas : c'est la contemplation, c'est l'office de Marie (3). Mais ni joie ni repos ne peuvent être complets en ce monde. Suivant une heureuse formule, soyons *perfecti viatores*, puisque nous ne pouvons encore être *perfecti possessores* (4). Cependant, ne nous flatons pas d'atteindre à une perfection, même relative, qui dispense de tout effort pour avancer vers une sainteté plus haute. Ce sermon CLXIX, dirigé contre les pélagiens, tout entier consacré à exalter la grâce, dont on montre le plein épanouissement dans la vie contemplative représentée par Marie, se termine sur une chaleureuse exhortation à l'effort en vue de progrès toujours nouveaux à réaliser. On y trouve certaines formules classiques de saint Augustin en cette matière : « *Remanet qui non proficit* : on retarde quand on ne progresse pas », car s'arrêter c'est n'être plus un vrai chrétien, un *voyageur* : « Vous voyez bien que nous sommes des voyageurs : *Videtis quia viatores sumus*. » Il ne faut donc jamais dire : c'est assez : *Si autem dixeris, sufficit, et peristi*. C'est le progrès continu qui s'impose : *Semper adde, semper ambula, semper profice* (5). On a rapproché ces formules d'autres

(1) Serm. CCLV, 5 ; P. L., XXXVIII, col. 1188.

(2) Serm. CIII, 5 ; P. L., XXXVIII, col. 615 : *aeterna est dulcedo veritatis*. Voir aussi serm. CLXXIX, 6 ; P. L., XXXVIII, col. 969-970.

(3) Serm. CIII, 6 ; serm. CIV, 4.

(4) Serm. CLXIX, 18 ; P. L., XXXVIII, col. 926.

(5) *Ibid.*, 18, col. 926.

expressions qui sont « devenues proverbiales en spiritualité (1) » et qui sont tirées de la lettre de Pélage lui-même à Démétriaade. Ces comparaisons sont instructives. Elles montrent bien que la doctrine mystique de saint Augustin, comme sa doctrine de la grâce, loin d'entraver l'action, y poussait au contraire.

Souvent, il est vrai, saint Augustin s'est plu à opposer l'action à la contemplation. Il l'a fait dans le *De Consensu*, dans le *Contra Faustum*. Il le fait dans les sermons, non seulement parce que cette antithèse est aisée, mais parce qu'elle se prête aux applications les plus diverses, et permet de mettre en vif relief cette contemplation dont la cause lui est si chère. Elles s'opposent, en effet, prises en soi et considérées d'un point de vue spéculatif. Elles s'opposent aussi par les occupations que l'une et l'autre appellent : d'une part, ce sont surtout les œuvres extérieures de pénitence et de charité, le soin des pauvres, des malades, les devoirs de l'hospitalité (2), le gouvernement des communautés chrétiennes et la prédication de la parole de Dieu (3); de l'autre, c'est la retraite, le silence de la solitude, l'application à goûter la parole de Dieu prêchée ou étudiée (4).

Mais saint Augustin ne s'est pas contenté de relever les oppositions, de marquer les contrastes; il a aussi montré souvent que les deux vies sont *ordonnées l'une à l'autre*. L'action qui purifie l'âme et l'enrichit des vertus, la dispose à la contemplation, qui doit en être le terme normal, comme la lecture des évangiles historiques conduit à celle de saint Jean, comme les travaux accomplis pour épouser Lia préparent Jacob à recevoir Rachel, au prix d'ailleurs d'efforts supplémentaires. Mais la contemplation obtenue en ce monde ne dispense pas de toute action, loin de là. Le repos (*quies, otium*) qui l'accom-

(1) P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*. Paris, 1919, t. I, p. 297.

(2) Serm. CIV, 2; *P. L.*, XXXVIII, col. 616.

(3) *Contra Faustum*, XXII, LVII, LVIII; *P. L.*, XLII, col. 436. Serm. GLXXIX; *P. L.*, XXXVIII, col. 966 sq.

(4) Serm. CIII, CIV, CLXIX; *P. L.*, XXXVIII.

pagne dans son acte même n'est pas un désceuvrement : la contemplation est *otiosa* (sans travail), mais aussi *non desidiōsa* (sans paresse) (1). Du reste, il faut savoir renoncer en partie à ce repos pour entreprendre les œuvres de l'action, non pas de soi-même il est vrai, mais quand on y est appelé d'autorité (2). On n'a pas le droit de se soustraire à ces sollicitations, quand on a des aptitudes pour le gouvernement. Ce fait est, d'ailleurs, courant dans l'Église, observe saint Augustin ; des hommes quittent le siècle pour se livrer à la « joie paisible de connaître et de contempler la vérité », mais ils sont ensuite jetés dans le labeur des œuvres par les besoins de l'Église, et par ce dévouement ils gagnent le respect des peuples pour la profession qu'ils ont embrassée (3). Ils ne produisent, en effet, de fruits spirituels que s'ils en gardent l'âme. Leur parole, en particulier, n'est efficace que dans la mesure où elle puise à la source de la contemplation.

Au début du sermon CLXXIX sur les devoirs respectifs des prédicateurs et des auditeurs, on trouve cette déclaration qui est tout un programme : « En vain prêche-t-il au dehors la parole de Dieu celui qui ne l'écoute pas au dedans : *Verbi enim Dei inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor* (4). » Être auditeur pour saint Augustin, c'est se nourrir de la vérité, la comprendre, en jouir par la contemplation à l'exemple de Marie : toute la fin du discours (4-10) développe largement ces pensées ; la contemplation y est élevée à une hauteur toute surnaturelle (5). Mais tandis que le Saint montre à son auditoire un si pur idéal, il indique jusqu'où dans sa pensée doit monter l'orateur, qui parle en vain s'il n'est déjà lui-même par la contemplation un auditeur de la divine parole. C'est la formule thomiste, *contemplata aliis tradere*, avec quelque chose de plus : *Inanis est* ; on parle

(1) Serm. CIV, 4 ; P. L., XXXVIII, col. 618.

(2) *Contra Faustum*, XXII, LVII ; P. L., XLII, col. 436.

(3) *Ibid.*, LVIII, col. 437.

(4) Serm. CLXXIX, 1 ; P. L., XXXVIII, col. 966.

(5) *Ibid.* ; P. L., XXXVIII, col. 968-972.

en vain, si l'on ne puise à la source de la lumière divine. Cette prédication est inutile pour soi-même; inutile encore pour les autres, qui doivent d'abord goûter intérieurement la parole, afin de se porter ensuite aux actes et devenir, selon le mot d'un apôtre, *factores verbi et non auditores tantum* (Iac., 1, 22). C'est la grâce, sans doute, qui agit au dedans, mais si l'âme d'un prédicateur tout pénétré de Dieu passe dans son auditoire, elle prépare l'action surnaturelle et en assure la pleine fécondité. Telle est, dans toute sa plénitude, la portée de la belle formule augustinienne. Ainsi la contemplation, loin d'exclure l'activité apostolique, la conduit à son plus haut rendement (1).

Nous montrerons plus tard combien la conception augustinienne de la contemplation peut aider à mettre d'accord Marthe et Marie (2). Ce que nous en avons dit, au début de ce chapitre, le laisse déjà entrevoir. Mais ces notions sont encore trop élémentaires et incomplètes, pour qu'il y ait lieu d'insister ici.

V. Les limites de la contemplation sur la terre.

A l'époque de sa conversion ou peu après, sous l'influence des doctrines néo-platoniciennes, qui lui avaient, par ailleurs, rendu tant de services, saint Augustin avança au sujet de la contemplation, de sa nature, de ses effets, des propositions qu'il jugea lui-même plus tard excessives, dangereuses ou fausses. Nous devons les signaler immédiatement, en suivant

(1) Dans son célèbre sermon sur la *parole de Dieu* ou la *prédication*, donné au début du second Carême, en 1661, aux Carmélites (II^e dim. de Carême), Bossuet se réclamait de saint Augustin en invoquant un sermon dont la critique nie l'authenticité depuis l'édition faite par les mauristes : il est rangé parmi les *sermones suppositi*, serm. CCC (P. L., XXXIX, col. 2319); on l'attribue à saint Césaire. Bossuet aurait, cependant, pu trouver dans le sermon CLXXIX, dont nous venons de parler, ample moisson de riches pensées pour établir sa doctrine.

(2) Voir la conclusion, ch. X, art. IV.

les *Rétractations*. Nous y trouverons un complément précieux de la notion générale que nous venons de donner, et nous éviterons ainsi plus sûrement d'attribuer un vrai caractère augustinien à des opinions que saint Augustin a lui-même rejetées en définitive, après avoir été séduit par elles quelque temps. La plupart ont trait à la possibilité pour l'homme d'atteindre, dès ici-bas, par la sagesse et la contemplation, une béatitude véritable et parfaite. Au lieu de marquer les distances qui sépareront toujours la perfection présente la plus haute de celle du ciel, il insistait plus volontiers sur la grandeur des dons qu'apporte la sagesse, sans les réserves qui s'imposent. Ces réserves, nous les trouvons dans les *Rétractations*, mais depuis longtemps déjà il les avait faites, car nous n'avons pas rencontré dans ses œuvres de l'épiscopat des traces de ces exagérations.

Les réserves que nous trouvons dès le premier chapitre concernant la béatitude se rapportent déjà un peu, au moins indirectement et de façon éloignée, à notre sujet. Saint Augustin se reproche d'avoir dit, dans le *Contra Academicos*, que l'homme qui veut vivre heureux doit vivre *selon* ce qu'il porte de plus grand en lui-même, *la raison*, et que son bien suprême est dans son esprit. C'est plutôt *selon Dieu* qu'il faut vivre pour parvenir à la béatitude, observe le saint docteur (1), et c'est *en Dieu*, non en soi, que l'homme trouve son bonheur suprême.

Le *De beata vita* traite expressément le sujet qui nous occupe et l'auteur remarque dans son œuvre une inexactitude sur ce point. Il a déclaré (disp. III) que la béatitude peut être obtenue en ce monde avec la sagesse par l'âme seule, en quelque état que se trouve son corps. Non, reprend-il, la parfaite connaissance de Dieu, la plus haute qui soit accessible à l'homme, est réservée, d'après saint Paul, à la vie future, où le corps, incorruptible et immortel, se soumettra sans résistance à l'esprit (2). Ainsi, du même coup, saint Augustin nous

(1) *Rétract.*, I, 1, 2; P. L., XXXII, col. 586.

(2) *Ibid.*, II, col. 588.

enseigne que tout l'homme doit un jour participer à la béatitude, et que l'on ne peut pas arriver ici-bas à la pleine connaissance de Dieu. Sur ce dernier point, même réserve à propos des *Soliloques* : « Je n'approuve pas davantage ceci, que déjà en cette vie, l'âme acquière la béatitude par l'intelligence de Dieu, à moins peut-être [de l'entendre de la béatitude] en espérance (*nisi forte spe*) (1). »

On trouve des corrections analogues sur des ouvrages légèrement postérieurs à ceux-ci, et concernant des formules qui paraissent bien innocentes, mais saint Augustin semble avoir été d'une exigence particulière en cette matière délicate. Ainsi, il se reproche d'avoir dit, dans le *De moribus Ecclesiae catholicae* (l. I, ch. xxv, n. 47), que si nous voulons bien connaître Dieu, nous devons d'abord l'aimer pleinement (*prius plena caritate diligamus*), craignant qu'on en conclue, à tort, qu'au ciel, où nous verrons Dieu face à face, la charité ne sera pas plus grande qu'elle n'est en ce monde (2). On peut rapprocher de cette précision, celle qu'il ajoute aussitôt à l'adresse des pélagiens, à propos du même livre (ch. xxx, n. 64), concernant la perfection possible en ce monde : quelque intense que devienne la charité, et quelque redressement de l'âme qui s'opère en elle, jamais elle n'en ôtera toute trace de vice et de passion (3).

Dans le *De utilitate credendi*, postérieur cependant de trois ans (391-392), il note encore des affirmations trop absolues, celle-ci par exemple : « Il y a en religion deux catégories de personnes à louer : celles qui ont déjà *trouvé* (la vérité) et que l'on doit estimer en possession de la pleine béatitude (*beatissimos*), et celles qui la *cherchent* avec toute l'ardeur et la droiture possibles (4). »

Ce ne sont pas les mots trouver (*invenire*), chercher (*inquire*) qui sont blâmés, mais le superlatif du terme qui marque

(1) *Rétract.*, I, IV, 3; col. 590.

(2) *Ibid.*, VII, 4; *P. L.*, XXXII, col. 593.

(3) *Ibid.*, VII, 5; col. 593.

(4) *De utilitate credendi*, XI, 25; *P. L.*, XLII, col. 82-83.

la joie de la découverte, *beatissimos*. Il n'est pas vrai qu'on obtienne en ce monde la béatitude parfaite, ni par conséquent la pleine connaissance de Dieu. On peut cependant, dès ici-bas, *trouver* en partie la vérité [qui est Dieu], non seulement par la foi, mais par une sorte de vision : « *Non quia in hac vita nihil veri omnino inveniri potest, quod mente cernatur, non fide credatur* (1). » La foi (*fide credere*) et la vision (*mente cernere*) s'opposent pour saint Augustin, non au point de s'exclure, mais en ce sens que, pour celui qui a trouvé, la foi n'est plus seule, étant accompagnée d'une certaine connaissance plus haute qui est comparée à la vision. Ces formules sont ambiguës de soi, mais l'ensemble de la doctrine du saint docteur permet d'en déterminer la portée véritable.

Bien que saint Augustin, sous l'influence surtout du néoplatonisme, se soit souvent exagéré les effets que la sagesse peut produire en une âme qu'elle possède, jamais, malgré la délicatesse presque scrupuleuse de son sens théologique en cette matière, il ne s'est rétracté sur le principe même, la possibilité d'obtenir par la sagesse une union très parfaite avec Dieu et une connaissance qu'il compare volontiers à la vision. Loin de se corriger, il admet encore, à la veille de sa mort, cette doctrine qu'il a, toute sa vie, précisée, développée, amplifiée, édifiant sur elle toute une mystique, la mystique traditionnelle et chrétienne, celle-là même que saint Thomas a codifiée dans les cadres immortels de la *Somme*.

(1) *Rétract.*, I, XIV, 2; *P. L.*, XXXII, col. 606.

CHAPITRE II

Origine surnaturelle de la sagesse (1)

SOMMAIRE. — I. Sagesse platonicienne et sagesse chrétienne. — II. La sagesse, don de l'Esprit-Saint. — III. La sagesse contemplative. — IV. Les grandes étapes de la marche vers la sagesse. — V. Les degrés de la perfection d'après le *De quantitate animae*.

I. Sagesse platonicienne et sagesse chrétienne.

La sagesse, dont la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, faite à l'âge de dix-neuf ans, peu avant la fin de ses études, lui inspira le culte, devait être pour Augustin l'étoile radieuse dont la bienfaisante clarté le ramena d'abord au port de la foi, et dans la suite éclaira, toute sa vie, la marche vers Dieu de son âme avide de perfection et les démarches sans fin qu'il s'imposa jusqu'à sa mort, par l'action, la parole ou la plume, pour y conduire les autres. Nous avons vu, au chapitre précédent, qu'il associe presque toujours la sagesse et la contemplation, s'il ne les identifie. La philosophie grecque lui enseignait cette doctrine. C'est Plotin, on le sait, qui fut son maître, beaucoup plus que Platon, dont il ne connut guère la doctrine que par ses disciples. Du reste, l'influence de ceux-ci fut heureuse à plusieurs égards. Le néo-platonisme n'était pas un pur système philosophique, il se présentait comme une religion, conduisant ses adeptes jusqu'à l'union à Dieu.

(1) A la fin du chapitre, tout en continuant à prouver l'origine surnaturelle de la sagesse, nous insistons avec les textes allégués sur le caractère progressif de sa pleine formation dans les âmes.

Cet aspect proprement religieux de la sagesse, par laquelle, au dire de ces philosophes, se prépare et se réalise cette union, devait produire dans l'âme d'Augustin une impression qui ne s'effaçait plus.

Moins sûre et moins utile devait être cette influence à d'autres points de vue. En dépit de son apparence religieuse, le néo-platonisme était surtout une métaphysique, et sa méthode pour atteindre Dieu se réduisait, en dehors des pratiques théurgiques, imaginées par les disciples de Plotin, à un intellectualisme sans frein. Même sa morale, simple dépouillement du sensible, doit s'y ramener (1). Et la prière, qui est signalée par Plotin, comme un des moyens d'arriver à l'union, ne corrige pas cette grave lacune. Le P. Arnou, qui a étudié ce point dans le bel ouvrage qu'il a consacré à ce philosophe (2), conclut en ces termes : « En résumé, Plotin éprouve, avec violence, le désir de l'union à Dieu et la nécessité de la purification qui la prépare ; mais le sentiment accablant de l'infime créature en présence de son Créateur, il ne semble pas le connaître, ni le cri confiant de l'âme opprimée vers un Rédempteur, ni la tendre piété que permet la foi en la paternité de Dieu, ni l'adoration soumise que commande son infinie majesté, ni la confusion de l'âme pécheresse en face de la sainteté offensée. Pour connaître ces attitudes essentielles de la prière, il lui a manqué, comme à Épictète, de connaître « l'impuissance de l'homme », son indigence foncière, et... de confesser que nous ne pouvons rien si Dieu ne nous aide et que la prière est pour nous aussi bien un besoin qu'un devoir. » D'ailleurs, Dieu n'écoute pas les prières de la terre, et ne prend aucun intérêt aux actions des mortels. Malgré quelques formules, peut-être empruntées à Philon, concernant l'aide de la grâce, les hommes sont en définitive livrés par Plotin à leurs seules forces en face d'un Dieu à conquérir,

(1) Remarque du P. CHARLES, dans la *Revue néo-scholastique*, Louvain, 1923, art. « Plotinisme », p. 70-85, à propos de la thèse du P. ARNOU.

(2) R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris (1921 ?), voir p. 49-50.

impassible et sublime comme la cime du mont pour le touriste qui en gravit les flancs. « Immobile et inerte », dit R. Arnou, il se laisse toucher et saisir, mais sans se donner, « sans jamais devenir l'Ami ». Ainsi la sagesse néo-platonicienne n'est pas un don de Dieu, elle est une vraie conquête de l'homme (1).

Il importait de bien noter tous ces traits d'une religion orgueilleuse, pour montrer combien profondément saint Augustin a transformé la doctrine de ses maîtres. Il s'est plaint lui-même de la crise d'orgueil qui enfla son âme au premier contact avec eux. Son retour à Dieu en fut, une fois de plus, entravé (*Conf.*, VII, ix, 13). Le mystère de l'Incarnation, dont il comprit, bientôt après, le sens exact, lui dessilla les yeux, et, lui révélant l'amour divin, lui fit aussi comprendre la nécessité de la grâce et de la prière. Dès lors, le *Christ* était pour lui la *vraie voie* pour aller à Dieu et même l'unique voie (*Ibid.*, 18). C'est en lui qu'Augustin allait trouver l'aide surnaturelle nécessaire pour atteindre la sagesse. Sans doute, il ne renonce pas à toute autre méthode. L'empire de la philosophie platonicienne a été si fort sur lui qu'il ne peut se décider à renoncer à l'emploi d'une dialectique dont il a éprouvé l'efficacité puissante. Et dans les *Soliloques*, qui nous montrent l'ascète de Cassiciacum recherchant, toute l'âme tendue, cette sagesse qui donne Dieu, il a noté qu'il existe plusieurs voies pour y arriver (2). Quarante ans plus tard, cette proposition qui, somme toute, pourrait être bien comprise, lui paraît scandaleuse : « Il aurait fallu éviter cette offense aux oreilles pieuses », déclare-t-il dans les *Rétractations* ; cette affirmation « est malsonnante, comme s'il y avait une autre voie que le Christ, qui a déclaré : *Je suis la Voie* » (3). C'est que, de la rédaction des *Soliloques* à celle des *Rétractations*, un grand chemin a été parcouru. Les préoccupations philosophiques prédominantes du converti sont pas-

(1) R. ARNOU, *op. cit.*, p. 222-227.

(2) *Soliloq.*, I, XIII, n. 23 ; *P. L.*, XXXII, col. 88r.

(3) *Rétract.*, I, iv, n. 3 ; *P. L.*, XXXII, col. 59o.

sées au second plan pour l'évêque. Seule l'action surnaturelle compte vraiment alors. Les textes mêmes des *Confessions* (1), auxquels nous venons de faire appel, montrent que telle était déjà sa manière de voir dès le début de l'épiscopat, et ceux du commentaire du Sermon sur la montagne que nous allons apporter prouveront que déjà le prêtre d'Hippone ne pensait pas autrement.

Cette origine surnaturelle de la sagesse, qui creuse entre le plotinisme et la spiritualité chrétienne un infranchissable fossé, saint Augustin l'a affirmée sous les formes les plus diverses. Il a notamment, à plusieurs reprises, paru l'identifier avec la *piété*, comme si l'élément intellectuel, qui entre dans ce concept si étendu de sagesse, et, de l'avis du saint docteur, y tient une si large place, avait ici perdu toute importance, et disparaissait devant l'élément affectif. Il s'appuyait sur un texte qu'il trouvait dans Job, d'après les Septante : « *Ecce pietas est sapientia* (xxviii, 28) : La piété, voilà la sagesse. » Ainsi fait-il dans deux traités écrits au début des controverses pélagiennes (412), le *De Gratia Novi Testamenti liber* (ou Épître CXL) (2) et le *De spiritu et littera* (3), qui tous deux revendiquent hautement les droits de Dieu dans l'œuvre du salut. Dans le premier (ch. xviii, 45) (4), la piété et la sagesse se confondent avec la charité et dès lors sont attribuées au Saint-Esprit, par qui la charité est répandue dans nos cœurs (*Rom. v, 5*). Dans l'autre (ch. xi, 18) (5), à propos du même texte lu dans Job, Augustin montre l'ingratitude de l'âme qui s'attribue ce qui est en elle un *don de Dieu*. Cette vérité est mise encore plus en relief dès les premiers mots de l'*Enchiridion* (6), écrit en 421. L'auteur y souhaite à Laurentius de recevoir cette sagesse selon Dieu qui n'est autre que la piété, ou le culte de Dieu, selon le sens de l'expression

(1) *Confess.*, vii, 18; *P. L.*, xxxii, col. 745.

(2) *P. L.*, xxxiii, col. 538-577.

(3) *P. L.*, xliv, col. 201-246.

(4) *P. L.*, xxxiii, col. 557.

(5) *P. L.*, xliv, col. 211.

(6) *P. L.*, xl, col. 231.

grecque (*θεοσέβεια* ou *εὐσέβεια*) rendue par ce mot. On aurait tort de conclure de ces formules qu'il existe une sagesse surtout affective d'où est absent cet élément intellectuel sur lequel il insiste ailleurs. De fait, on trouve la même doctrine dans le *De Trinitate* (1), où la sagesse est mise sans cesse en parallèle, mais non en opposition, avec la science, et caractérisée comme une connaissance supérieure des plus hautes vérités. Concluons de là que saint Augustin veut, par cette façon de s'exprimer, non pas donner une pleine notion de la sagesse, mais indiquer plutôt, avec l'origine surnaturelle de cette vertu, les conditions morales auxquelles elle est obtenue et les effets qu'elle produit dans l'âme. Nous sommes, on le voit, bien loin de Plotin.

En d'innombrables passages de ses œuvres, saint Augustin a attribué directement à l'Esprit-Saint la production de la sagesse. Nous n'insisterons ici que sur les passages dans lesquels, avec un rare bonheur, il a adapté à sa doctrine de la sagesse les versets d'Isaïe consacrés aux dons spirituels du Messie (*Is.*, xi, 2-3). Il y trouve la preuve que la sagesse est le couronnement de tous les dons, qu'elle est le terme auquel les autres préparent et conduisent, qu'elle est, en un mot, l'effet le plus élevé de la grâce dans les âmes, si bien que divers traits notés par lui à ce sujet semblent mieux convenir à la vie future qu'à la perfection présente (2). Ici la *piété* est encore mise en rapport avec la sagesse, mais elle est prise dans un sens plus étroit que dans les textes signalés plus haut; elle est formellement présentée comme un des *moyens* qui disposent à la sagesse. Saint Augustin a usé de cette méthode dans trois documents que nous allons étudier successivement : 1° le début du *Commentaire du Sermon sur la montagne* (vers 393), ch. I-IV (3); 2° un chapitre (ch. VII du

(1) Voir notamment l. XIV, ch. 1; *P. L.*, XLII, col. 1035.

(2) Nous n'étudions pas ce texte de la Bible du point de vue exégétique. Nous cherchons seulement à connaître et à exposer la pensée de saint Augustin.

(3) *P. L.*, XXXIV, col. 1230-1236.

livre II) du traité de la *Doctrine chrétienne* (397) (1); 3° enfin, le sermon CCCXLVII (2). Nous commencerons par ce dernier document, dont la date est inconnue, mais dont l'analyse est plus facile, comme on le verra.

II. La sagesse, don de l'Esprit-Saint.

Le sermon CCCXLVII a pour objet la *crainte de Dieu*, mais l'œil puissant de l'orateur se porte aussitôt sur les cimes, et il ne veut voir dans la crainte que le moyen d'atteindre cette *sagesse* dont elle est le point de départ et qui hante son âme mystique : *la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*, dit le Psalmiste (*Ps. cx, 10*). L'Écriture ne lui fournit pas seulement le point de départ et le terme du mouvement ascensionnel de l'âme; il y trouve toute une série d'intermédiaires classés et ordonnés, dans le célèbre texte d'Isaïe (*xI, 2-3*) : *L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, et il sera rempli de l'esprit de crainte vis-à-vis du Seigneur.*

Bien que nous n'ayons pas à faire ici l'étude exégétique de ce texte (3), nous devons en noter la portée directement messianique. Les Pères s'accordent à lui reconnaître ce caractère; ils y trouvent annoncée la plénitude de grâce qui devait « se reposer » sur le Christ, c'est-à-dire demeurer constamment en lui; mais bien vite aussi ils l'appliquèrent aux fidèles partici-

(1) *P. L.*, XXXIV, col. 39-40.

(2) *P. L.*, XXXIX, col. 1524-1526.

(3) *Et requiescet super eum spiritus Domini; spiritus « sapientiae » et « intellectus », spiritus « consilii » et « fortitudinis », spiritus « scientiae » et « pietatis », et replebit eum spiritus « timoris » Domini.* On sait que le texte hébreu porte, à la place du mot *piété*, le mot *crainte du Seigneur*, reproduit dans le dernier membre de phrase. Saint Augustin n'a pas connu cette difficulté, qui, d'ailleurs, ne l'eût pas beaucoup embarrassé, pensons-nous.

pant aux dons du Christ. Le P. Gardeil (1) trouve déjà cette doctrine chez saint Justin, saint Irénée, Origène, et en Occident, à la même époque, chez Novatien; plus tard, saint Jérôme, saint Hilaire, saint Ambroise, pensent de même, mais c'est le grand évêque d'Hippone qui, plus que tous, par la puissance de son génie et les intuitions de son cœur de saint, a contribué au progrès de la théologie des dons du Saint-Esprit. Il lui a donné « tout le développement qu'elle pouvait comporter avant l'introduction des problèmes scolastiques », dit le P. Gardeil (2). D'après cet auteur, « saint Augustin fournit quatre contributions à la doctrine des dons : 1° un septénaire de grâces spéciales bien distinct; 2° une organisation de ce septénaire; 3° une description des activités spéciales de chacun des dons, désormais identifiées avec les vertus décrites dans les béatitudes de saint Matthieu; 4° la distinction très nette des dons qui relèvent de la charité, et des charismes qui sont compatibles avec le péché (3) ».

Il est à remarquer que saint Augustin, dans la plupart des textes par lesquels il a provoqué ces accroissements du modeste grain de sénevé, s'est particulièrement attaché à mettre en évidence le rôle éminent de la sagesse. Nous le voyons bien dans ce sermon CCCXLVII sur la crainte de Dieu, que nous étudions en ce moment. Dès la présentation de son sujet, il recourt au texte d'Isaïe et il y voit surtout un appel à monter jusqu'à la sagesse : le prophète, dit-il, a commencé son énumération par les sommets et il est descendu jusqu'à nous, « afin de nous apprendre à monter (4) », à quitter « cette vallée de larmes », et nous conduire, par une série d'ascensions spirituelles, jusqu'au « lieu du repos et de la paix. C'est là que réside cette brillante sagesse qui jamais ne se ternit (5) ». Avant saint Augustin, saint Ambroise avait

(1) A. GARDEIL, *Les dons du Saint-Esprit*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1754-1763.

(2) *Ibid.*, col. 1761.

(3) *Ibid.*, col. 1764.

(4) Serm. CCCXLVII, 2; *P. L.*, XXXIX, col. 1524.

(5) *Ibid.*, col. 1525.

déjà, imitant lui-même saint Hilaire, montré dans les dons décrits par Isaïe un certain ordre ascendant (1). Mais l'évêque de Milan avait surtout vu dans les premiers dons énumérés des auxiliaires de la crainte, *base* fondamentale sur laquelle il se plaisait à insister (2), et l'on reconnaît bien à ce trait l'éminent moraliste qu'était Ambroise. Saint Augustin, au contraire, partant du même point, semble avant tout préoccupé de faire admirer les cimes où conduisent tous les dons, établis sur le fondement de la crainte, et il nous révèle par là, une fois de plus, son âme de mystique.

Il développe d'abord sa pensée par le seul texte d'Isaïe. Le terme où il faut tendre, c'est la région heureuse où règne une paix constante et sereine, et « c'est pour nous exercer à marcher vers elle qu'Isaïe est, comme par degrés, descendu de la sagesse à la crainte, c'est-à-dire du *lieu de l'éternelle paix* à notre présente vallée de pleurs, afin que, faisant pénitence dans la douleur, les gémissements et les larmes, nous ne nous contentions pas de toujours souffrir, gémir et pleurer, mais que nous nous élevions de cette vallée à la montagne spirituelle sur laquelle est fondée la sainte cité de Jérusalem, notre mère pour toujours, et que nous jouissions d'une imperturbable joie. Aussi Isaïe propose-t-il avant tout la sagesse, *cette lumière indéfectible de l'esprit*, mais il ajoute l'intelligence, comme pour répondre, à qui lui demanderait d'où vient la *sagesse*, de l'intelligence; et d'où vient l'*intelligence*, du conseil; d'où le *conseil*, de la force; d'où la *force*, de la science; d'où la *science*, de la piété; d'où la *piété*, de la *crainte*. Ainsi, on va à la sagesse par la crainte, car la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. De la vallée des pleurs [on s'élève] jusqu'à la montagne de la paix (3) ».

Saint Augustin cherche ensuite dans le Nouveau Testament la confirmation de la doctrine qu'il vient d'emprunter à Isaïe, et il la trouve dans les béatitudes énumérées par saint

(1) GARDEIL, *op. cit.*, col. 1762.

(2) *Expositio in psalm.* CXVIII, n. 36-38; *P. L.*, XV, col. 1264.

(3) *Serm.* CCXLVII, 2; *P. L.*, XXXIX, col. 1525.

Matthieu, ou plutôt dans les devoirs spécialement recommandés par chacune d'elles, et qui correspondent, un à un, à l'ordre d'ascension marqué par le prophète : de la crainte qui rend *humbles* (*beati pauperes*), les chrétiens arriveront à la piété par la *douceur* (*beati mansueti*), à la science en *gémissant* sur les tristesses de cette vie (*beati lugentes*), à la force s'ils ont *faim et soif* de justice (*beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*), au don de conseil par la *miséricorde*, qui les tiendra à l'abri des difficultés dont les rapports avec le prochain sont l'occasion (*beati misericordes*), à l'intelligence par la *pureté* du cœur (*beati mundo corde*), et c'est alors qu'ils en arriveront à goûter dans la sagesse la *paix* et le repos (*beati pacifici*) (1).

Ce dernier état est ici décrit en des termes qu'il nous faut reproduire : « Alors, quand on est parvenu au but, on s'arrête, on se repose, on triomphe dans la sécurité et la paix. Et quel est ce but, sinon le Christ Dieu, car le Christ est la *fin de la loi, pour la justification de tout homme qui croit* (*Rom. x, 4*) ? Et la sagesse de Dieu quelle est-elle, si ce n'est le Christ ? Et qui est le Fils de Dieu sinon le Christ ? C'est donc en lui que deviennent sages, c'est en lui que deviennent fils de Dieu tous ceux qui le deviennent, et telle est la paix sans mélange et sans fin. Aussi, comme dans Isaïe la sagesse se présente la septième à ceux qui gravissent les hauteurs d'où il part lui-même pour nous instruire, le Seigneur, qui nous y élève, a déclaré en septième lieu : *Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu*. En possession de telles promesses, suivons ces degrés qui mènent au Seigneur, supportons les peines et les rigueurs de ce monde, sans nous laisser abattre par sa fureur. Si nous en triomphons, nous jouirons de l'éternelle paix (2). »

On le voit, sans nous en avertir, saint Augustin a passé de la vie présente à la vie future, à moins qu'il ne soit plus exact de dire que, dans sa description de la vie parfaite caractérisée

(1) Serm. GCGXLVII, 3 ; P. L., XXXIX, col. 1525-1526.

(2) *Ibid.*, 8n, col. 1526.

par la sagesse, il vise à la fois et la vie des saints en ce monde et celle des bienheureux au ciel, dont la première est le symbole. Le saint docteur est coutumier du fait. Au début du *Commentaire du Sermon sur la montagne*, où il emploie des formules analogues à celles que nous venons de rapporter, il dit en propres termes : « Telle est la paix qui est donnée sur la terre aux hommes de bonne volonté (1), et plus loin : « Et tout cela peut se réaliser *en cette vie* (2) ». Il précise, il est vrai, sa pensée dans les *Rétractations* (3), et tient à marquer la différence entre les deux vies, mais il maintient qu'un réel état de perfection est possible dès ici-bas, bien qu'il reste toujours inférieur à celui du ciel et n'exclue pas de la nature tout mouvement contraire à l'esprit. D'ailleurs, cet état est un don de l'Esprit-Saint : toutes les pages qui précèdent le prouvent à l'évidence.

III. La sagesse contemplative.

Dans le second document que nous devons étudier (4), le *Commentaire du Sermon sur la montagne* (l. I, ch. I-IV), nous trouverons, comme dans le sermon CCCXLVII, la preuve de l'origine surnaturelle de la sagesse, et en outre, nous y verrons mis en lumière les merveilleux effets spirituels qu'elle produit dans l'ordre intellectuel (par la contemplation), aussi bien que dans l'ordre moral (par la paix qui l'accompagne).

Ce sont les *béatitudes*, par où s'ouvre le sermon sur la montagne, qui amènent ici saint Augustin à faire l'exposé de sa doctrine. Nous ne le suivrons pas dans tout son développement. Cependant, nous devons citer les termes dans lesquels il décrit, au chapitre II, la perfection, en expliquant *Beati pacifici*, parce qu'ils touchent le sujet même de cette étude :

(1) *De Sermone Domini*, I, II, 9 ; P. L., XXXIV, col. 1233.

(2) *Ibid.*, 12 ; P. L., XXXIV, col. 1235.

(3) *Rétract.*, I, XIX, 2 ; P. L., XXXII, col. 614.

(4) *De Sermone Domini*, I, I-IV ; P. L., XXXIV, col. 1229-1236.

« C'est dans la paix que réside la perfection ; là, point de lutte, les fils de Dieu sont pacifiques, car rien ne résiste à Dieu et les fils doivent porter la ressemblance de leur père. Ils sont pacifiés en eux-mêmes, ceux qui, pour avoir maîtrisé tous les mouvements de leur âme afin de les soumettre à la raison, c'est-à-dire à l'intelligence (*menti*) et à l'esprit (*spiritui*), et avoir dompté tous les appétits de la chair, sont devenus le royaume de Dieu (*fiunt regnum Dei*). Là tout est dans l'ordre. La partie principale, la plus haute qui soit en l'homme, commande sans éprouver de résistances à celles qui nous sont communes avec les animaux, mais ces parties nobles de l'homme doivent se soumettre à une autorité plus haute, à la Vérité même, le Fils unique de Dieu. On ne peut, en effet, commander à des inférieurs, si soi-même on refuse obéissance à une puissance supérieure. Telle est la paix accordée sur la terre aux hommes de bonne volonté ; voilà la vie de l'homme parfait dont la sagesse est consommée. De ce royaume où tout est en paix et dans un ordre souverain, le prince de ce monde a été expulsé, celui qui gouverne les pervers et les insubordonnés. Une fois établie et consolidée cette paix au dedans, toutes les tempêtes que soulève du dehors celui qui en a été chassé ne font qu'augmenter la gloire qui est selon Dieu ; rien n'est ébranlé dans l'édifice, et l'impuissance des machines dressées contre lui prouve la solidité de sa structure interne (1). »

Le chapitre III reprend la même exposition, mais l'auteur y insiste sur les vertus ou les devoirs qui, d'après le Sauveur, sont la condition même de la béatitude et de la perfection : 1. l'*humilité* ; 2. la *piété* ; 3. la *science* ; 4. le *travail* ; 5. la *persévérance* dans l'effort ; 6. la *pureté* du cœur, qui conduit au but ; 7. la *contemplation de la vérité*. Voici les paroles mêmes de saint Augustin sur les derniers degrés : « Le sixième degré est la pureté du cœur qui, fort de la conscience des œuvres bonnes accomplies, peut contempler ce bien suprême, que

(1) *De Serm. Dom.*, I, II, 9 ; *P. L.*, XXXIV, col. 1233.

seule est capable de voir (*cerni*) une intelligence pure et sereine; le septième, enfin, est la *sagesse* elle-même, c'est-à-dire la contemplation de la vérité (*ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis*), qui pacifie tout l'homme et porte en lui la ressemblance de Dieu; d'où cette conclusion : bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (1). » Plusieurs de ces traits ont une portée immense, sur laquelle nous reviendrons. Retenons pour le moment l'attribution à la sagesse d'un état de perfection possible ici-bas, et d'une contemplation qui couronne cette œuvre, pacifiant tout l'homme pour le rendre semblable à Dieu.

Tous ces effets sont, d'ailleurs, éminemment l'œuvre du Saint-Esprit. Saint Augustin l'établit avec force, au chapitre IV, en mettant en parallèle, comme dans le sermon CCCXLVII, la perfection qu'il vient de décrire d'après les *béatitudes* et les *sept dons* énumérés par Isaïe. C'est l'opération septiforme du Saint-Esprit (*septiformis operatio Spiritus Sancti*) qui est le moyen d'atteindre la perfection, résumée et réalisée dans la *sagesse*. Celle-ci est présentée tour à tour comme le suprême degré auquel tout l'organisme surnaturel est orienté et comme la grande récompense annoncée par le Sauveur. Au début, comme à la fin des *béatitudes*, il promet le royaume des cieux, qui n'est autre chose que la « parfaite et souveraine sagesse de l'âme douée de raison (2) ». Et ici encore nous retrouvons les formules bien connues : « La sagesse convient aux pacifiques, en qui tout est réglé; en eux, aucun mouvement n'est en révolte contre la raison, mais tout obéit à l'esprit comme lui-même est soumis à Dieu; c'est de ceux-là qu'il est dit : *bienheureux les pacifiques* (3)... Aux pacifiques appartient la ressemblance avec Dieu, parce qu'ils possèdent la sagesse parfaite et parce qu'ils

(1) *De Serm. Dom.*, I, III, 10; *P. L.*, XXXIV, col. 1234.

(2) *Regnum coelorum, quod est perfecta summaque sapientia animae rationalis. Ibid.*, IV, 12; *P. L.*, XXXIV, col. 1235.

(3) *De Serm. Dom.*, I, IV, 11; *P. L.*, XXXIV, col. 1235.

sont formés à l'image de Dieu par la régénération de l'homme nouveau (1). »

Comme dans les chapitres précédents, saint Augustin montre, au chapitre iv, l'*intelligence* perfectionnée par la sagesse et recevant d'elle une acuité qui permet de comparer son acte à la vision : « L'entendement appartient à ceux qui ont le cœur pur, dont le regard purifié peut *voir* ce que l'œil du corps n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur [non purifié] de l'homme (2). » Cette vision (*quo « cerni » possit quod oculus corporeus non vidit*) portant sur des objets spirituels est, d'ailleurs, surtout une simple opération intellectuelle, une intellection supérieure de la vérité : « Aux cœurs purs appartient le pouvoir de voir Dieu : ils ont comme un œil dégagé pour voir en intelligence les choses éternelles (*tamquam purum oculum ad intelligenda aeterna gerentibus*) (3) ». Ces expressions nous étaient déjà connues ; mais on ne se lasse pas de les entendre, tant elles sont éloquentes et montrent clairement la pensée du saint docteur. On ne peut douter que, pour lui, cette vision, cette intellection supérieure de Dieu ne fasse partie de la *septiformis operatio Spiritus Sancti*.

IV. Les grandes étapes de la marche vers la sagesse.

Le troisième document qui utilise, sans le citer d'ailleurs, le texte d'Isaïe sur les dons du Saint-Esprit, aboutit à une doctrine analogue à celle que nous connaissons sur la sagesse. Mais on y trouve aussi de précieuses indications à un point de vue nouveau sur lequel nous devons maintenant attirer l'attention, celui des *degrés qui conduisent à cette sagesse*. Est-ce que les six qui la précèdent dans les énumérations

(1) *De Serm. Dom.*, I, 12, col. 1235.

(2) *Ibid.*, 11, col. 1235.

(3) *Ibid.*, 12, col. 1235.

augustiniennes ne constituent pas autant d'étapes qu'il faut successivement parcourir pour l'atteindre? On serait porté à le croire, tellement sont nettes les distinctions marquées entre eux. Mais cette netteté pourrait bien provenir surtout de l'acuité singulière avec laquelle saint Augustin saisit et place, d'un mot vigoureux, en un relief très accusé, les objets sur lesquels il veut fixer l'esprit. De fait, nous allons voir que sa doctrine sur les étapes de la perfection est plus simple que ne le laisserait penser la longue série des degrés que nous venons de parcourir. Le chapitre du traité *De Doctrina christiana* (I. II, ch. VII) (1) que nous devons étudier l'indique déjà avec clarté.

Dans cet écrit, saint Augustin se propose d'amener son lecteur à la pleine intelligence des Livres Saints. Or, nous savons (2) que, pour lui, cette formation spirituelle comporte deux *étapes principales* : il y a d'abord la connaissance élémentaire qui a pour objet principal la lettre de l'Écriture, dans ses textes historiques et même doctrinaux, surtout d'ordre moral; il y a au-dessus d'elle une connaissance caractérisée par une sorte de super-compréhension doctrinale du texte sacré, comportant une intelligence plus profonde des mystères divins, notamment du mystère des trois Personnes divines, considérés soit en eux-mêmes, soit dans les figures et symboles bibliques qui les représentent d'une manière souvent obscure et cachée. A ces deux connaissances correspondent deux *formes de vie chrétienne* : l'une, dite active, trouve de préférence son aliment spirituel dans les évangiles historiques; l'autre, dite contemplative, préfère la théologie de l'évangile de saint Jean. Ces remarques du *De Consensu Evangelistarum* (3) se retrouvent dans le *De Doctrina christiana*. Au chapitre XLII du livre II (4), la simple vie chrétienne est représentée par l'hysope, la plante de l'humilité et de la dou-

(1) P. L., XXXIV, col. 39-40.

(2) Voir, ci-dessus, le chapitre I, § II.

(3) P. L., XXXIV, col. 1045-1046.

(4) P. L., XXXIV, col. 64.

ceur, forte en racines qui symbolisent la charité; elle est surtout représentée par le signe de la croix, qui « comprend toute l'activité (*actio*) chrétienne : faire le bien dans le Christ et lui rester toujours uni, espérer les dons célestes et ne pas profaner les [saints] mystères ». Cette vie chrétienne commune doit conduire à une autre plus élevée : « Purifiés (*purgati*) par cette vie active, nous pourrons *connaître* aussi, surpassant toute science, la charité du Christ par laquelle il est égal au Père, auteur de toutes choses, en sorte que nous soyons remplis de toute la plénitude de Dieu (1) ».

C'est une doctrine analogue, malgré les apparences, que nous trouvons présentée, au chapitre VII (I. II), dans le cadre tracé par Isaïe. Il faut, pour le comprendre, y bien remarquer la distinction entre la *science commune* et la connaissance parfaite ou *sagesse*. Soutenu par la *crainte* de Dieu, qui convertit, et par la *piété* qui fait croire (*credere*) aux Saints Livres et se soumettre (*cedere*) à leur autorité (2), le chrétien en arrive à cette *science commune* des Écritures, qui y découvre surtout les préceptes, l'amour de Dieu et du prochain dans lesquels se résume toute la Loi (3). La *force* fait office d'intermédiaire conduisant, par la persévérance dans les œuvres qui purifient et par une sainte avidité des biens spirituels, à un état de vie supérieur où prédominent la connaissance et l'amour des divines Personnes : alors l'âme, se détachant des biens périssables, se porte à aimer les biens éternels, c'est-à-dire l'unité immuable, qui est aussi Trinité (4) ». Du reste, on n'y arrive que peu à peu et par de nouvelles purifications, les unes d'ordre moral, dans les œuvres de miséricorde que règle le *conseil* et conduisant à la parfaite charité, les autres tendant à faire *voir* Dieu, autant qu'on peut le voir en ce monde, en énigmes et en images, sous les voiles de la foi. Avec le progrès, la splendeur (*species lucis*) qui le révèle à l'âme est accompagnée de plus de certitude (*certior*) et de

(1) *De Doctr. christ.*, II, 62 ; *P. L.*, XXXIV, col. 64. (Cf. *Eph.*, III, 17).

(2) *Ibid.*, II, 9 ; col. 39.

(3) *Ibid.*, 10, col. 39.

(4) *Ibid.*, 10, col. 39-40.

plus de joie (*iucundior*); cependant, c'est la foi plus que la vue qui éclaire notre marche (*magis per fidem quam per speciem ambulatur*) tant que nous vivons en ce monde. On arrive enfin à la *sagesse*, qui suppose tout en paix et tranquille dans l'homme, parce que Dieu est préféré à n'importe quel autre bien ou personne et à soi-même (1).

Ces hauteurs sont évidemment inaccessibles aux seules forces humaines. Nous sommes ici en pleine *mystique* et la plus haute dans l'ordre non miraculeux. Saint Augustin ne signale pas ici ce caractère, mais nous savons déjà ce qu'il en pense. Pour lui, ces connaissances supérieures sont l'œuvre du Saint-Esprit. On peut, cependant, s'y préparer, on le doit même. La science commune des Écritures, pour laquelle saint Augustin veut, d'ailleurs, qu'on utilise toutes les ressources que présentent la philologie et les sciences humaines, y contribue de loin, plus encore la science des symboles sacrés qui représentent les mystères divins, mais on attendra de Dieu seul la haute intelligence qui rayonne autour de la sagesse. Pour y atteindre, il y a deux grandes étapes à franchir : l'une, où l'homme se *purifie* surtout ; l'autre, où son âme *s'illumine* en même temps qu'elle achève de se purifier.

Cette doctrine que nous venons de trouver plutôt supposée que développée dans le traité *De Doctrina christiana*, nous ramène, en fait, à la distinction générale, établie au chapitre précédent, entre la vie active et la vie contemplative. Il y aurait lieu de rappeler aussi la double série de sept ans d'efforts qui sont demandés à Jacob pour posséder Rachel et qui figurent deux grandes épreuves que le chrétien doit subir avant d'arriver à la perfection. Mais ces rapprochements sont aisés et il suffira ici de les signaler. Nous analyserons, au contraire, quelques pages des *Confessions* (1. XIII), où nous retrouvons cette doctrine présentée sous une forme poétique, qui donne à son exposé un charme exquis et une singulière force de pénétration.

(1) *De Doctr. christ.*, II, VII, 11 ; P. L., XXXIV, col. 40. — Voir sur toute cette classification le chapitre X, art. iv.



Voici tout d'abord le chapitre xviii. Saint Augustin montre que les justes peuvent être comparés à ces astres que le Créateur a jetés dans le ciel en disant : « Que des luminaires paraissent dans le firmament. » Il demande à Dieu, auteur et propagateur de joie et de puissance, de faire jaillir de la terre la vérité et resplendir au ciel la justice. Et il nous exhorte aussitôt à accomplir les œuvres de la vie active (nourrir l'affamé, recevoir le pauvre voyageur, vêtir l'indigent), afin que de ces bons grains jetés en terre sorte un épi de lumière, afin que, grâce à ces œuvres modestes, « nous puissions obtenir dans les délices de la *contemplation* les paroles sublimes de la vie, et apparaître dans le monde comme des *constellations* » attachées au firmament de l'Écriture, car c'est elle qui apprend à distinguer entre le jour et la nuit, entre les réalités intelligibles et les réalités sensibles ou entre les âmes adonnées aux unes ou aux autres (2). La *nuit* est éclairée par les étoiles, variées comme les multiples opérations de l'Esprit, et surtout par la lune, c'est-à-dire par la *science* de la lettre, des signes et des symboles : il faut tout cela pour instruire l'*animalis homo*, faible et imparfait, incapable encore de fixer son regard sur le soleil. Mais dès le point du *jour* brille le soleil de la *sagesse*, qui seul éclaire les parfaits et qui suffit, car « eux jouissent de la vue claire de la vérité » (3).

Même quand il étudie les moyens d'atteindre cette sagesse lumineuse et rayonnante, quelque poésie dont il enveloppe sa pensée, quelque modulation que donne au chant de son âme d'artiste et de saint le sentiment profond des réalités surnaturelles, il ne modifie en rien le rythme régulier et simple de son allure : *action* préparatoire et purificatrice, *illumination* à tendance contemplative. Le chapitre suivant en fournit la

(1) *Confess.*, XIII, xviii; *P. L.*, XXXII, col. 854-855.

(2) *Ibid.*, 22.

(3) *Ibid.*, 23.

preuve (1). Voici le jeune homme riche. Il a observé tous les préceptes : c'est le premier pas ; c'est le premier travail de la culture de l'âme. Est-ce assez ? Non pas. Pour être parfait, il faut renoncer à tout, et suivre le Maître « dans la compagnie de ceux à qui il parle de sagesse, lui qui sait distribuer au jour et à la nuit » leur lumière. C'est ainsi que l'on devient un astre au firmament ; mais il faut pour cela que le cœur soit au ciel. Celui du jeune riche était fixé à la terre. Voici par contre les déshérités du monde qui répondent à l'appel divin ; et qui, sans réaliser une perfection surhumaine, tels des anges, sortent des ténèbres de la nuit où vivent les chrétiens ordinaires, non méprisés d'ailleurs.

C'est avec lyrisme qu'Augustin chante leur union à Dieu et bientôt leur entrée dans la lumière du jour : « O vous, race choisie, vous les faibles de ce monde, qui avez tout quitté pour suivre le Seigneur, allez à sa suite et confondez les forts ; allez, vos pas sont radieux : et brillez au firmament, afin que les cieux racontent sa gloire, en montrant la lumière des *parfaits* (qui cependant ne sont pas encore des anges), bien distincte des ténèbres des petits, que l'on se garde d'ailleurs de mépriser. Brillez sur la terre entière. Que le *jour* étincelant sous les feux du soleil annonce au jour les paroles de la *sagesse* ; et que la nuit, à l'éclat de la lune, annonce à la nuit les paroles de la *science*. La lune et les étoiles brillent dans la nuit ; la nuit ne les obscurcit pas ; elles l'éclairent dans la mesure où elle peut » recevoir la lumière. Mais d'où vient toute cette splendeur, celle des vrais chrétiens dans le monde, celle des parfaits surtout ? « Voici : comme si Dieu disait : *Que des luminaires paraissent au firmament des cieux*, un bruit venu du ciel se fit soudain entendre, comme dans l'irruption d'un vent violent, et l'on vit des langues se diviser comme des flammes, qui se reposèrent sur chacun d'eux (*Act. II, 2-3*) ; et il y eut dans le firmament du ciel des astres porteurs de la parole de vie. Oh ! courez en tout lieu, flammes

(1) *Confess.*, XIII, XIX ; *P. L.*, XXXII, col. 855-856.

saintes, flammes splendides ! Vous êtes la lumière du monde ; vous n'êtes pas sous un boisseau. Celui à qui vous vous êtes donnés vous a exaltés. Courez ; faites-vous connaître à tous les peuples. » On le voit, c'est de l'Esprit-Saint que vient toute lumière surnaturelle ; mais particulièrement celle du plein jour, celle de la sagesse et de la contemplation.

Quant aux *étapes*, avant cette heure illuminatrice où paraît le soleil, Augustin voit surtout la nuit de l'attente et de la préparation purificatrice, nuit étoilée d'ailleurs, mais où la lumière est mesurée. Quelle que soit la subtilité de son esprit, il ne s'est point laissé tenter ici par la pensée de distinguer, dans cette nuit sereine en marche vers la pure lumière, les annonces lointaines du jour, l'aube blanchissante ou l'aurore de pourpre. Des mystiques, qui ne passent pas pour de grands imaginatifs, tel saint Jean de la Croix, l'ont utilement fait (1). Pour lui, il s'en tient aux grandes lignes que nous avons vues. Mais ne trouverons-nous pas ailleurs, dans ses écrits, une classification plus détaillée et plus ferme en même temps ? Il en existe une, bien connue, dans une œuvre de la jeunesse, comme il convient, le traité *De Quantitate animae*. Nous devons l'examiner ici.

V. Les degrés de la perfection, d'après le « *De quantitate animae* ».

Ce traité fut écrit à Rome en 388, l'année qui suivit le baptême. C'est au chapitre xxxiii (n^{os} 70-76) (2) que la question des degrés de la vie spirituelle y est abordée. A la différence des œuvres de l'épiscopat et même du sacerdoce où presque tout est biblique, l'ouvrage montre que l'auteur subit une réelle influence néo-platonicienne, excellente d'ailleurs, et de

(1) On sait que, pour saint Jean de la Croix, le crépuscule, minuit et l'aube figurent les trois degrés de la purification de l'âme. Voir la *Montée du Carmel*, I, II (trad. H. HOORNAERT, I, p. 11).

(2) *P. L.*, XXXII, col. 1073-1077.

pure surface. Pour le fond, grâce aux corrections que le sens chrétien très aiguë du converti lui a inspirées, nous trouvons une doctrine que les *Rétractations* n'auront pas à désavouer.

Ici encore, comme dans les écrits où il commente les sept dons du Saint-Esprit, d'après Isaïe, ou les sept béatitudes, d'après saint Matthieu, il distingue *sept degrés* qui conduisent à un état de perfection analogue à celui qui est décrit à l'aide des auteurs bibliques, et l'on est porté à croire à première vue que ce chiffre sept est bien, pour saint Augustin, celui des étapes successives que l'âme doit parcourir pour atteindre la perfection morale et l'union à Dieu. Mais il y a lieu d'y regarder de plus près. Cet écrit, dont le titre (*De la quantité de l'âme*) étonne d'abord, est surtout destiné à mettre en lumière la *grandeur* de l'âme (1), et c'est cela que l'auteur entend par le mot *quantitas*. Il s'agit évidemment non d'une grandeur matérielle, mais de celle qui se manifeste dans les diverses *activités* de l'âme. Saint Augustin en énumère sept. Mais on remarquera immédiatement que les trois premières ne sont en aucune manière une forme d'activité morale et ne peuvent dès lors être considérées comme des moyens pour l'âme de s'approcher de Dieu qu'à un point de vue spécial : elles sont les fondements naturels de l'activité morale dans l'homme, mais elles ne la constituent pas : la vie végétative ou vie organique (premier degré) (2), la vie sensible (deuxième degré) (3), la vie intellectuelle, enfin, qui se manifeste dans les arts ou les sciences (troisième degré) (4), ne sont pas encore, en soi, la vie morale. Cette distinction des premiers degrés est d'ordre purement philosophique, et c'est dans cet ordre seul que l'âme, ici, se rapproche de Dieu : les activités énumérées sont de plus en plus parfaites, et proches de l'activité purement spirituelle et simple qui est en Dieu. C'est au quatrième degré seul que l'auteur aborde la seule activité dont

(1) Voir *Rétract.*, I, VIII, 1 ; P. L., XXXII, col. 594.

(2) *De Quant. Anim.*, xxxiii, 70 ; P. L., XXXII, col. 1073.

(3) *Ibid.*, 71.

(4) *Ibid.*, 72.

nous ayons à nous occuper, et par laquelle l'âme s'approche elle-même de Dieu, avec l'aide de la grâce, et s'unit à lui, l'*activité morale*, et dans celle-ci il distingue seulement quatre degrés. Ainsi voilà un nouveau coup porté à la théorie qui tiendrait le chiffre sept pour indissolublement lié, dans la pensée de saint Augustin, à la marche vers Dieu. En fait, nous trouvons ici tout au plus quatre étapes, du quatrième au septième degré, et nous sommes bien près des conclusions auxquelles nous ont conduits les pages précédentes.

Le *quatrième degré* est appelé par saint Augustin *virtus* (1), à cause de l'effort moral qui s'impose avant tout à l'âme pour *se purifier*, en s'arrachant à l'emprise des sens et vivre dans la tempérance (*ab illecebris huius mundi... temperare*). Cette œuvre de purification (*purgatio, mundatio, mundationis negotium*) est pénible et elle est accomplie par une âme en qui domine un sentiment de *crainte* parfois très vif, et qui est mise hors d'état de goûter une vraie « tranquillité » intérieure (2).

Cette *tranquillité* (*tranquillitas*) caractérise, au contraire, le *cinquième degré*, où l'âme pacifiée (en partie) par sa persévérance dans les œuvres purificatrices en vient à mieux comprendre sa vraie grandeur; pénétrée alors d'une confiance immense et à peine croyable, elle aspire à la contemplation de Dieu, cette haute faveur pour laquelle elle a tant peiné (3). C'est un degré de transition que celui-ci : il tient du quatrième, dont il continue l'œuvre; mais déjà il annonce les splendeurs de la divine lumière. Intermédiaire aussi comme lui, mais plus proche encore de la contemplation est le *sixième degré*, que saint Augustin appelle *ingressio, entrée dans la lumière* : l'âme, surnaturellement éclairée, peut déjà s'essayer à comprendre la divine vérité; cependant, faute d'une pureté suffisante, elle ne peut fixer sur elle son regard bien longtemps, et acquérir ainsi la rectitude qui doit caractériser les parfaits,

(1) *De Quant. Anim.*, n. 79; *P. L.*, XXXII, col. 1079.

(2) *Ibid.*, n. 73.

(3) *Ibid.*, n. 74.

mais qui n'est donnée par l'Esprit-Saint qu'aux âmes entièrement purifiées (1). N'oublions pas que saint Augustin parle dans son ouvrage des formes diverses de l'*activité* de l'âme. Les plus hautes qu'il signale ici, l'effort pour « voir », par un acte d'intelligence pénétrant, la vérité divine, supposent des lumières surnaturelles dont l'âme est encore trop peu enrichie, faute de pureté, pour pouvoir fixer ainsi son regard intérieur. C'est là le privilège du dernier degré.

Ce *septième degré* est, en effet, moins un degré qu'un séjour, une *demeure*, le mot est de saint Augustin (*mansio*) (2). Il s'agit ici non pas d'un acte transitoire, mais d'un état, et d'un *état* caractérisé essentiellement par la vision (intellectuelle), la contemplation de la vérité divine. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que l'acte même qui constitue la contemplation proprement dite se maintienne d'une manière continue et sans interruption. Il suffit qu'il se prolonge dans ses effets moraux et intellectuels, de telle sorte que l'âme puisse agir, et agisse de fait, constamment sous son influence. Ses effets *d'ordre moral* sont immenses, et saint Augustin renvoie aux descriptions qu'en ont données « des âmes grandes, incomparables ». Il en dit, cependant, un mot à la fin de son chapitre : « Si grande est la joie de contempler la vérité, quelque partielle que soit cette contemplation pour chacun, il y a là une telle pureté, une telle sincérité, une telle évidence concernant les réalités de la foi, que l'on pense n'en avoir encore rien su, quand on s'imaginait les connaître; et afin de n'être pas empêchée d'adhérer tout entière à la vérité totale, l'âme qui jadis redoutait la mort, la séparation et l'éloignement de son corps, la désire comme le souverain bien (3). » Saint Augustin, en écrivant ces lignes à Rome, pensait-il à saint Ignace, suppliant les Romains de le laisser aller au Christ? Peut-être. On aura noté, dans cette description des

(1) *De Quant. Anim.*, n. 75; *P. L.*, XXXII, col. 1076.

(2) *Ibid.*, n. 76.

(3) *De Quant. Anim.*, 76 (fin).

fruits de la contemplation dans l'ordre moral, quelques effets d'ordre intellectuel.

Ces derniers effets sont indiqués tout au long au cours de ce beau chapitre : ils se ramènent à l'intelligence claire de la vanité des créatures, de la crédibilité des objets de la foi, de la richesse des enseignements de l'Église, de la folie de ceux qui méprisent la vie et doctrine du Christ (1). C'est tout cela que J. Martin a appelé « le sens des choses de Dieu (2) » et saint Augustin en a donné lui-même une splendide description dans les *Confessions* (l. XIII, ch. xxiii) (3), en montrant comment le vrai chrétien, docile aux directions de l'Esprit et entièrement renouvelé par la grâce, juge de tout par une motion surnaturelle. Rien de plus augustinien, en effet, que l'insistance sur l'efficacité de cet esprit intérieur. Mais il y a lieu de remarquer que cet esprit, ce sens surnaturel, n'est pas la contemplation elle-même, d'après le saint docteur. Celle-ci consiste avant tout et essentiellement dans une vue intellectuelle de la divinité. Dieu est d'ailleurs l'objet propre et, en un sens, unique de la sagesse. Dans le *De quantitate*, au septième degré, saint Augustin déclare qu'il espère parvenir, « par la puissance de Dieu et sa sagesse, à cette cause souveraine, ce souverain Créateur, ce souverain principe de toutes choses (4) » ; voilà à proprement parler la contemplation ; et quant aux avantages intellectuels signalés plus haut, ils sont des effets de celle-ci. L'auteur distingue lui-même fort nettement ces deux objets : Dieu est d'abord compris et comme vu ; tout le reste, ensuite, participe aux lumières qu'apporte cette connaissance : « *quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas* : lui compris, nous verrons vraiment combien sont vaines toutes choses en ce monde (5) », et l'au-

(1) *De Quant. Anim.*, n. 76 ; *P. L.*, XXXII, col. 1076.

(2) *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, p. 207. Voir le chapitre premier de notre étude.

(3) *P. L.*, XXXII, col. 859.

(4) *De Quant. Anim.*, n. 76 (début).

(5) *Ibid.*

teur énumère les divers points signalés plus haut qui sont ainsi éclairés par la contemplation. Celle-ci se continue donc, se prolonge en quelque manière, dans cette rectitude spirituelle, ce sens intérieur, qui dirige l'âme dans la recherche de la vérité (1). D'autre part, ces dispositions intérieures sont comme un point d'appui permanent pour l'âme qui veut souvent s'élever à la contemplation expresse de Dieu, si la grâce lui en est donnée. Sainte Térèse enseigne que l'âme arrivée à l'union transformante (décrite dans la septième demeure) reste constamment en présence de Dieu, non pas qu'elle le voie toujours aussi clairement que dans l'acte même de l'oraison, mais en ce sens que « chaque fois qu'elle est attentive, [elle] se trouve en cette divine compagnie (2) ». Saint Augustin ne dit pas cela en propres termes ; mais ce qu'il dit ici et tout l'ensemble de sa doctrine sur la contemplation cadrent bien avec cette assertion de sainte Térèse et aident à en comprendre la vraie portée (3).

*
* *

Nous arrêterons là notre enquête sur les étapes de la perfection d'après saint Augustin. Nous pourrions certes trouver dans son œuvre d'autres classifications. Lui-même reconnaît que la matière s'y prête à l'infini (*De quant. anim.*, 79). Et de fait, nous en connaissons d'autres, répondant aux préoccupations particulières de l'auteur au moment où il les établit. Ici, la charité est d'abord commencée (*inchoata*), puis

(1) *De Quant. Anim.*, n. 75 : *Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in veritate quaerenda deviare atque errare non possit.*

(2) SAINTE TÉRÈSE, *Château intérieur*, VII^e D., ch. 1 (édition des Carmélites de Paris, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 281).

(3) On trouvera dans les auteurs suivants des présentations diversement nuancées du chapitre du *De Quantitate Animae* que nous venons d'étudier : E. PORTALIÉ, (*saint*) *Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2442-2443 ; J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, p. 205-207 ; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. I (Paris, 1919), p. 337-342 ; A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu* (3^e éd.), Angers, 1921, p. 84-85. Notre exposé sera complété plus tard, quand toutes les données nécessaires pour le comprendre auront été présentées. Voir ch. X, art. IV.

en progrès (*provecta*), ensuite grande (*magna*), avant d'être enfin pure et parfaite (*perfecta*) (1). Ailleurs, la vie de l'âme est comparée aux sept jours de la semaine (2). En fait, nous croyons que celles-là et d'autres que l'on peut présenter se ramèneront aisément à celles que nous avons indiquées déjà, et qui nous paraissent répondre à une doctrine bien définie de saint Augustin.

Toutes ces remarques nous invitent à ne pas presser outre mesure les expressions par lesquelles il insiste sur les multiples degrés des dons et des béatitudes qui conduisent l'âme à la sagesse.

Il faut en retenir certainement l'idée d'un progrès qui s'impose, mais ne nous croyons pas obligés de dire que le saint docteur veut absolument compter les pas du Saint-Esprit et lui tracer un ordre rigoureux.

Voyons plutôt dans ces degrés une analyse méthodique des divers éléments qui constituent la perfection totale à réaliser, ainsi qu'une certaine hiérarchie établie entre ces éléments. Voyons-y aussi l'affirmation qu'ils peuvent n'être pas tous (quant à l'exercice) apportés simultanément dans l'âme par la grâce. Ainsi les deux derniers, la *sagesse* et l'*intelligence*, qui sont surtout des *dons* divins et constituent comme les pièces maîtresses de la perfection, sont aussi les derniers à faire leur apparition et doivent être préparés par les autres. La *Crainte* et la *piété* sont comme les fondements de toute vie chrétienne, tandis que la *science*, la *force* et le *conseil* représentent bien une étape intermédiaire qu'il est malaisé de subdiviser. Il entend surtout, par les cinq derniers termes, des *vertus*, mais des vertus auxquelles correspondent des *dons* spéciaux du Saint-Esprit qui les amènent à la perfection dans les âmes dociles à la motion surnaturelle. Du reste, saint Augustin n'a pas toujours nettement fait la distinction des vertus et des dons, bien qu'il en pose les bases. Les auteurs

(1) *De Natura et Gratia*, LXX; P. L., XLIV, col. 290.

(2) *De Genesi Contra Manichaeos*, I, xxv; P. L., XXXIV, col. 194.

scolastiques, se plaçant à un point de vue surtout spéculatif et théologique, insisteront davantage sur ces différences et avec raison. Pour lui, il se place d'ordinaire sur le terrain concret de la pratique chrétienne, où les éléments les plus divers se rejoignent dans l'*unité vivante* d'une âme qui avance, par degrés, vers la pleine union à Dieu et qui s'y établit, dans les splendeurs de la sagesse. Il suffit que ces synthèses d'ordre pratique n'impliquent pas de confusion. Saint Thomas n'y en a point trouvé.

Saint Augustin n'a pas donné lui-même la division, devenue classique, des trois voies, *purgative, illuminative, unitive*. Il en a, cependant, tracé les lignes essentielles, et ce cadre s'adapte parfaitement à sa doctrine, mais à la condition d'entendre par *voie unitive* une vie contemplative où prédomine la sagesse. D'ailleurs, cette sagesse est d'origine toute surnaturelle; on vient de le voir; l'Esprit-Saint en est l'auteur.

CHAPITRE III

Le réalisme de la sagesse augustinienne

SOMMAIRE. — I. Le réalisme des mystiques. — II. Les *Confessions* de saint Augustin. Leur caractère général. — III. Autres traits de réalisme dans la sagesse augustinienne.

I. Le réalisme des mystiques.

L'un des traits les plus saillants de la vraie mystique chrétienne est l'acuité du réalisme qu'elle accuse toujours concernant Dieu et les choses divines. On le retrouve dans tous les écrits que les saints ont consacrés à ces matières, à moins qu'un dessein particulier ne les ait obligés à se faire en quelque sorte violence pour ne rien livrer de leurs sentiments intérieurs. Il n'en peut être autrement si le mystique, suivant la définition bien connue de Denys l'Aréopagite, commentée et approuvée par saint Thomas, n'a pas seulement *appris* à connaître Dieu par l'étude, mais a une certaine *expérience du divin* (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα), le connaît par une certaine *sympathie* qu'il a pour lui (καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας) (1). On sait combien sont vives les descriptions laissées par beaucoup de contemplatifs de leurs saintes expériences. Ils recourent tous aux formules qui marquent avec le plus de force la réalité de l'objet mystérieux qui s'est en quelque

(1) *Nom div.*, ch. II, § IX ; *P.G.*, III, col. 648. Voir saint THOMAS, *op.* VII (1^{re} série), ch. II, lect. IV ; *Summa theol.*, I, q. 1, art. 6, ad 3 ; II-II, q. xcvi, art. 2, ad 2, etc.

manière révélé à eux. Ils l'ont approché, ils l'ont vu, ils l'ont touché, ils l'ont senti, et toutes ces expressions, empruntées au langage concret du monde sensible, distinguent bien la connaissance dont nous parlons de celle du philosophe, toute d'abstraction. Quant aux poètes, si leur langue est aussi imagée, nous verrons plus tard que ni leur pensée n'a la pénétration des mystiques sur les objets de la foi, ni leurs sentiments n'ont la surhumaine pureté de ceux qui animent les saints.

Dans tout état mystique, Dieu se laisse percevoir en quelque façon de cette manière tangible. Même dans ces états d'épreuve que sont les *sécheresses* spirituelles d'origine surnaturelle, où l'élément infus est le moins apparent, on retrouve ce trait à la force secrète et profonde qui lie la volonté humaine à la volonté de Dieu, et qui, même si elle ne rend pas impossible tout effort de méditation discursive, le rend bien souvent inutile. L'âme, en effet, y reste, jusque dans ses angoisses, *préoccupée* de Dieu, dont la réalité, mystérieusement saisie, l'*occupe* seule, et la pousse à se reposer en lui dans une simple attention amoureuse, ou du moins lui inspire du dégoût pour toute autre occupation (1). Mais si ce réalisme de la connaissance mystique est reconnaissable, pour des yeux exercés, jusque dans ces états d'épreuve, il se manifeste avec force et clarté dans les autres états où la grâce prend un caractère savoureux et délectable. Des sentiments d'amour intenses et profonds affluent alors et saisissent l'âme entière; ils sont l'effet d'une secrète opération de la grâce qui, par eux, fait atteindre la divine réalité, d'une manière mystérieuse que l'on a comparée à l'action du goût ou du toucher, et qui est surtout l'effet d'une grâce supérieure de connaissance et d'amour.

Aucun auteur ne mérite, comme sainte Térése, d'être entendu en ces matières. Les premières grâces infuses, celles qui introduisent l'âme dans le monde mystique et auxquelles

(1) Voir saint JEAN DE LA CROIX, *Nuit obsc.*, I, ch. IX; *Montée du Carm.*, II, ch. XIII.

elle donne le nom d'oraisons de quiétude, sont appelées aussi par elle des *goûts spirituels* (*Chât.*, IV^e Dem.), et ce mot est la traduction littérale du terme *sagesse*. Sans doute, la sagesse est encore, ici, bien imparfaite, quelque profonds que soient ses effets et quelque saveur spirituelle qui l'accompagne. Mais Dieu ne s'y laisse pas moins approcher de quelque façon, et si l'âme ne le touche pas, à proprement parler, il la touche lui-même en produisant en elle ces goûts secrets qui lui font connaître et expérimenter la bonté de son Dieu. Ces faveurs précieuses sont comme l'étincelle où s'allume vraiment le feu de l'amour divin, nous voulons dire de cet amour parfait qu'est la charité, avec tout ce qu'elle suppose d'intimité et de jouissance réciproque. Cette amitié divine, dont les « goûts » sont le prélude, se développe avec d'autres grâces que la Sainte compare à une *entrevue* de l'âme avec Dieu (*Ibid.*, V^e Dem., ch. iv), puis à des *fiançailles* (*Ibid.*, VI^e Dem.), en attendant que se contracte l'union définitive la plus haute qui soit ici-bas et dont seule l'union des époux dans le *mariage* peut exprimer l'intimité (*Ibid.*, VII^e Dem., ch. ii). Les trois Personnes divines elles-mêmes se révèlent en quelque manière, et par l'intermédiaire de celle qui a voulu être pour nous *la voie* en se faisant homme : c'est au Christ que sont très particulièrement unies les âmes saintes, et bien que la vue de son humanité disparaisse dans certaines formes de l'oraison passive, dit sainte Tère, c'est par elle toujours qu'on doit de préférence chercher Dieu (1).

Le voilà bien le réalisme des mystiques et des plus grands. Leur Dieu n'est pas un être abstrait qu'on ne trouve qu'au terme d'une longue série de syllogismes, c'est un Dieu non seulement réel et partout présent, mais vivant et personnel, un Dieu qui aime et se livre à tous, qui se livre aussi à chacun dans une véritable amitié, et dans l'amitié de qui vivent, de fait, les vrais mystiques. Tout ici se réduit, en définitive,

(1) Voir la *Vie écrite par elle-même*, ch. xxii (trad. carmélites Paris, I, p. 279) ; *Château*, VI^e Dem., ch. vii (*Ibid.*, vi, p. 230 sq.).

si nous faisons abstraction des faveurs extraordinaires qui peuvent accompagner ces grâces, à une grande activité de l'amour de Dieu, d'un amour à la fois très intense et très pur, mais qui précisément ne peut exister à ce degré de pureté et de force que si cet Être infiniment simple qu'est Dieu manifeste et fait toucher en quelque sorte sa perfection souveraine, spirituelle et transcendante, en même temps que son amitié prévenante et miséricordieuse. C'est là l'effet propre du don de *sagesse*. Voilà ce qu'il produit, lorsqu'il est pleinement développé, dans toutes les âmes, même en celles qui sont trop peu cultivées pour exprimer ce qu'elles éprouvent; on pourrait même dire qu'il agit ainsi de préférence en celles-là, car elles évitent de mettre obstacle à son opération par de vaines analyses de leur état.

Et remarquons-le bien, les auteurs de descriptions, d'expériences mystiques ne sont pas les seuls à employer les formules concrètes que nous venons de signaler. Un métaphysicien comme *saint Thomas* n'a pas un autre langage lorsqu'il veut exprimer la nature de la connaissance de Dieu que donne la sagesse. Dans le *Commentaire des Sentences*, il avait parlé d'une connaissance *quasi expérimentale* qui est comme l'empreinte d'un sceau (*sigillatio*) reçue des divines Personnes (1). Dans la *Somme*, loin d'atténuer son langage, il supprime la réserve *quasi* : il dit, en commentant ce mot de saint Augustin : *Filius [Dei] mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur* (2) : « La perception désigne une connaissance *expérimentale*; elle est le propre de la sagesse, [qui est] comme une science savoureuse (3). » Ailleurs encore, il oppose à la connaissance « spéculative » de la « divine bonté », sa connaissance *affective* ou *expérimentale* : celle-ci est obtenue « lorsqu'on éprouve en soi-même le goût de la douceur divine et qu'on ressent de la complaisance pour sa volonté, selon le

(1) 1^o Sent., dist. XIV, q. XI, art. 2, ad 2. Comp. à *In Boet., De Trinit.*, q. III, art. 1, ad 4.

(2) *De Trinit.*, IV, ch. XX, n. 28 ; *P. L.*, XLII, col. 907.

(3) I, q. XLIII, art. 5, ad 2.

mot de Denys sur Hiérothée : *il a du divin connaissance par sympathie* » (1). On le voit, le terme « affectif » est, pour saint Thomas, synonyme ici d'expérimental ; le principe de toute cette expérimentation surnaturelle est, en effet, la charité, qui non seulement unit à Dieu, mais permet de le juger comme par un instinct secret (2), par suite d'une sorte de ressemblance (3), d'affinité (4), de connaturalité (5), etc. Telle est la connaissance que donne la sagesse (6). Toutes ces expressions et d'autres analogues qu'il serait facile d'ajouter montrent clairement l'étonnante puissance de perception que saint Thomas, dont le style est toujours si mesuré, attribue à ce don concernant les réalités surnaturelles. La sagesse ainsi comprise rend compte de la plus grande partie des faveurs dont Dieu se plaît à combler ses saints pour se les unir plus parfaitement, et cette doctrine, théologiquement sûre en elle-même, appliquée au cas présent dispense de bien d'autres hypothèses.

Les remarques qui précèdent, si sommaires soient-elles, suffisent à établir le caractère réaliste de la connaissance que les mystiques ont de Dieu. Celle-ci est affective, non seulement en ce sens qu'elle est accompagnée d'affection et active l'amour, mais encore parce que, tout en étant par essence un acte de l'intelligence, un jugement, elle a *sa cause* dans la volonté, dans la charité : *Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare* (7). C'est l'intervention de ce principe extrinsèque, sous la motion

(1) II-II, q. xcviij, art. 2, ad 2. Voir encore *In Ep. ad Rom.* viij, 16 ; *In ps.* xxxiii, 9, etc.

(2) I-II, q. lxxviii, art. 1, ad 4, etc.

(3) II-II, q. ix, art. 1, ad 1 ; *ibid.*, q. xxiv, art. 5, ad 3, etc.

(4) *Ibid.*, q. xxiv, art. 1, ad 2, etc.

(5) *Ibid.*, q. xlv, art. 2, 4, etc.

(6) Voir le P. MARIN-SOLA, O. P., *l'Evolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924 ; 1, p. 358-361 : l'auteur a groupé là un certain nombre de textes thomistes concernant la connaissance par voie affective, qu'il oppose à la connaissance par voie spéculative.

(7) II-II, q. xlv, art. 2.

de l'Esprit-Saint, qui donne à l'opération intellectuelle la simplicité dont nous parlerons plus tard et aussi le réalisme saisissant que nous venons d'étudier. Sans doute, ce trait ne suffit pas, s'il est seul, à garantir l'origine surnaturelle et infuse de la connaissance religieuse envisagée ici. Du moins, sa présence créera-t-elle en faveur de celle-ci une forte présomption, tandis qu'absente, elle la rendrait suspecte au point de vue qui nous occupe. Nous allons voir qu'il se retrouve dans les œuvres de saint Augustin.

II. Les « Confessions » de saint Augustin. Leur caractère général.

Le réalisme de la connaissance de Dieu, qui vient de l'amour, est si marqué dans presque toute l'œuvre de saint Augustin que certains de ses disciples ont voulu faire de lui un volontariste. C'est là, pensons-nous, une exagération. L'*intellectualisme* de saint Augustin est, au contraire, évident, et nous le verrons, dans les chapitres suivants de cette étude, envahir sa doctrine spirituelle elle-même, à un degré qui pourrait paraître excessif, ou qui du moins le deviendrait rapidement, si l'on perdait de vue l'autre caractère. Il importe donc de le bien noter, et cette thèse ne devra pas être perdue de vue dans la suite. Quelque grande que soit, dans le concept augustinien de la perfection, la part de la *lumière*, de la *connaissance*, d'une certaine *vision* surajoutée à la foi, de l'*intelligence* en un mot, il ne la faudra jamais séparer de la charité et de cette expérience de Dieu qui l'accompagne quand elle est intense, expérience dont la trace est manifeste dans le réalisme avec lequel Augustin parle de lui. La contemplation, œuvre d'intelligence et d'amour, suppose l'un et l'autre de ces deux traits. C'est de l'amour seul que nous suivrons ici la trace.

Il serait aisé d'alléguer bien des textes de saint Augustin

sur la nécessité d'aimer pour connaître parfaitement en matière religieuse. Nous les retrouverons en parlant de sa méthode doctrinale. Nous préférons ici donner le saint docteur lui-même en exemple et le montrer vivant de cet amour divin, dont il a tiré les pages les plus belles peut-être qui aient été écrites sur Dieu et ses infinies perfections, et qui portent encore toutes, dans l'émotion intense dont elles vibrent, les preuves de leur origine affective. Nous voulons parler des *Confessions*, qui nous dépeignent à merveille ce qu'était l'âme de saint Augustin au début de son épiscopat et ce qu'elle resta toute sa vie, car nous le savons, depuis son retour à Dieu, elle n'a pas connu de déchéance.

On s'est mépris parfois sur le vrai caractère des *Confessions*. L'auteur a, cependant, pris soin de nous renseigner lui-même sur son but, d'abord au cours de son ouvrage et plus tard dans les *Rétractations* (1). Voici ce qu'il en dit dans ce dernier ouvrage : « Les treize livres de mes *Confessions* louent le Dieu juste et bon [à l'occasion] de mes maux comme de mes biens, et ils inclinent vers lui l'esprit de l'homme et son amour. Pour ce qui me concerne, ils ont produit cet effet sur moi tandis que je les écrivais et ils le produisent [encore] quand je les lis. Qu'en pensent les autres ? A eux de voir. Je sais néanmoins qu'ils ont plu beaucoup et plaisent [toujours] à un grand nombre de frères. Du premier livre au dixième, ils traitent de moi ; les trois derniers concernent les Saintes Écritures, depuis le verset *In principio fecit Deus coelum et terram* jusqu'au repos du sabbat (2). » Ainsi, l'auteur lui-même nous déclare qu'il a voulu faire un livre de louanges adressées à Dieu. Deux sujets fort disparates en fournissent la matière : d'une part, l'état d'âme, passé et présent, d'Augustin (liv. I-IX, pour le passé ; I. X, pour le présent) ; de l'autre, le récit de la *création du monde* dans la Genèse. Mais l'unité du livre n'en est pas atteinte,

(1) *Retract.*, II, ch. vi ; *P. L.*, XXXII, col. 632.

(2) *Gen.*, I-II.

car elle est plus haut, dans cette louange divine qui mérite par excellence le nom de « confession ».

Nulle part peut-être saint Augustin n'a précisé le sens qu'il donne à ce mot de confession avec autant de clarté que dans le sermon XXIX. Il distingue deux sortes de confessions, celle de la louange et celle de la pénitence (*confessio aut laudantis est aut poenitentis*), et la première n'est pas la moins importante. « Il y a des fidèles peu instruits qui, entendant parler de confession dans les Écritures, se frappent aussitôt la poitrine comme s'il ne pouvait y avoir que celle des péchés et si on les avertissait de les avouer. Mais pour que votre charité sache bien que la confession ne concerne pas seulement les péchés, écoutons celui qui, sans aucun doute possible, n'a commis absolument aucun péché s'écrier expressément : « *Confiteor tibi Pater, Domine caeli et terrae* (*Luc.*, x, 21) : Je vous loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre (1). » Voilà la confession des louanges que le Christ a recommandée par son exemple. La confession des péchés est nécessaire au salut, et saint Augustin, qui a poussé si loin l'humilité dans ses aveux, n'a garde de l'oublier. Du reste, l'une et l'autre se tiennent, car elles sont un hommage à la bonté de Dieu : *Confitemini Domino quoniam bonus* : « Si tu veux louer, qui loueras-tu à plus juste titre que le bien ? Si tu veux louer, si tu veux faire la confession de la louange, qui loueras-tu avec plus de raison que le bien ? Si tu veux faire la confession de tes péchés, à qui t'adresseras-tu avec plus de sécurité qu'à Celui qui est bon ? Tu les avoues à l'homme : il est méchant et il te condamne ; tu les confesses à Dieu qui est bon, et te voilà purifié. Si tu t'adonnes à la confession de la louange, quel qu'en soit l'objet, tu appliques ton esprit à montrer qu'il est bon. C'est le bien [seul] qu'on doit louer, comme on doit blâmer le mal. Voilà [toute] la louange du Seigneur ton Dieu dans ce mot bref : il est bon (2). »

(1) *P. L.*, XXXVIII, col. 186.

(2) *Ibid.*, col. 186-187.

Tels sont les sentiments qui ont inspiré les treize livres des *Confessions* : ils sont une louange continue de la bonté divine : « ils louent le Dieu juste et bon [à l'occasion] de mes maux et de mes biens », dit l'auteur lui-même. Sans doute les aveux y occupent une grande part, dans les neuf premiers livres, mais ils sont comme transfigurés par la charité du Saint. Le regret du pécheur y a sa place, et les larmes versées sur certaines pages par tant de lecteurs ne sont que la suite naturelle de celles que répandit le premier celui qui les écrivit. Mais ces douleurs sont ici tellement relevées par la contemplation prédominante de la bonté miséricordieuse de Dieu qu'elles semblent n'être qu'une forme nouvelle de l'action de grâces dans cet hymne de louange sans fin que sont les *Confessions*. Les premières lignes sont bien connues. Déjà un vrai lyrisme les pénètre ; c'est une âme toute débordante d'enthousiasme qu'on y entend :

« Vous êtes grand, Seigneur, et bien digne de louanges ! (Ps. cXLIV, 5.) Grande est votre puissance et votre sagesse est sans limites ! (Ps. cXLVI, 3.)

« L'homme veut vous louer, lui [qui n'est qu']une portion de votre ouvrage, lui qui porte une chair mortelle, témoignage de son péché, preuve que Dieu résiste à l'orgueil ; et cependant il veut vous louer, cet homme, qui est une portion de votre ouvrage.

« C'est vous qui l'excitez à se complaire en vos louanges, car vous nous avez faits pour vous et notre cœur est agité tant qu'il ne repose pas en vous (1). »

Plusieurs chapitres continuent sur ce ton. On pourrait même dire que tout le volume est à l'unisson. Sans doute, il y a des récits, fort brefs d'ordinaire, des analyses psychologiques d'une finesse ravissante, des spéculations philosophiques très ardues parfois, des recherches théologiques et des essais d'exégèse, mais tout cela est développé dans une atmosphère surnaturelle de prière et d'action de grâces. Dieu

(1) *Confess.*, I, ch. I.

est toujours présent à l'âme de l'écrivain : c'est même sous forme d'entretien avec lui que ces sujets sont traités, et le cri affectueux qui s'échappe à tout propos du cœur d'Augustin montre bien qu'il n'est pas lui-même loin de Dieu. On remarquera particulièrement à cet égard ce beau livre X, où le saint docteur veut bien, avec cette simplicité qui est un des traits les plus frappants de son caractère, faire connaître quel est son état d'âme à l'heure où il compose son ouvrage, dans les premières années de l'épiscopat (vers 400). Il reconnaît qu'il aime Dieu (ch. vi), mais il ne veut voir dans les bons sentiments qui l'animent que le don de la main divine (*Bona mea instituta tua sunt, et dona tua*, ch. iv); aussitôt il décrit cette solennelle élévation de son âme à Dieu qui remplit près de la moitié de ce livre (ch. v-xxvii) et qui mérite d'être étudiée à part (1). Il la complète, il est vrai, par l'exposé des faiblesses qu'il se reconnaît et exagère (ch. xxviii-xliv), son humilité ne lui permettant pas de les oublier, mais ici encore la louange du Dieu juste et bon ne s'éloigne pas de ses lèvres. Il en est de même dans les trois derniers livres, où le texte sacré n'est le plus souvent pour le sublime exégète qu'une occasion de faire de splendides contemplations qui, pour l'élévation des sentiments et de la pensée, et l'élan spontané de la dévotion, sont peut-être sans égales. Nous n'en pouvons rien citer ici, mais il fallait du moins bien noter ce caractère général des *Confessions* : elles sont avant tout un livre de louanges à la bonté de Dieu.

Cette simple constatation pourrait suffire à établir notre thèse du *réalisme de la connaissance de Dieu* dans saint Augustin, spécialement dans les *Confessions*. La louange au degré où elle se trouve réalisée dans ce volume suppose une âme qui a de Dieu une connaissance bien différente de celle du philosophe. Ce n'est pas seulement un cri jeté de temps en temps, ce sont des pages entières, des livres entiers qui en sont remplis, c'est tout le volume qui en déborde. Et

(1) Elle sera étudiée au ch. VII.

nous n'avons pas là des louanges banales ; leur sincérité nous est garantie par l'humilité de l'auteur. La pureté et la profondeur des sentiments qui les animent, la spontanéité du cri d'amour qu'ils provoquent et leur persistance ininterrompue malgré de multiples digressions, tout cela montre bien que ces louanges de Dieu ne sont pas celles du simple savant dont les idées abstraites laissent le cœur trop froid, mais qu'elles sont inspirées par l'amour divin, et par un amour assez intense pour faire en quelque sorte saisir et sentir Dieu lui-même. Seule une sagesse très réaliste parce que très savoureuse et très haute a pu inspirer de tels accents. Mais si ces conclusions, que nous pouvons tirer de nous-mêmes, sont appuyées sur des affirmations expresses de saint Augustin, combien n'auront-elles pas plus de poids ? Or, nous n'avons ici que l'embarras du choix.

Voici, parmi tant d'autres textes que l'on pourrait citer, une déclaration formelle du saint docteur dans l'*Enarratio* sur le psaume *xcix* (1) : « Plus tu approches de la ressemblance [de Dieu], plus tu progresses en charité, plus aussi tu commences à sentir Dieu (2). Et qui sens-tu ? Est-ce celui qui vient à toi ou celui à qui tu retournes, toi ? En vérité, lui ne s'éloigne pas de toi. Dieu ne s'éloigne de toi que si tu t'éloignes de Dieu. Toutes choses sont présentes aux aveugles comme aux voyants... Ainsi Dieu est partout présent, tout entier partout. Sa sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre ; elle dispose tout avec douceur (*Sap.*, VIII, 1). Ce qu'est Dieu le Père, son Verbe l'est aussi, Sagesse, Lumière de Lumière, Dieu de Dieu. Que désires-tu voir ? Il n'est pas loin de toi celui que tu veux voir ; l'Apôtre dit bien qu'il n'est éloigné d'aucun de nous : *en lui, en effet, nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes* (*Act.*, XVII, 27, 28). Quelle misère d'être loin de celui qui est partout ! Deviens-lui donc semblable par la piété et attentif par

(1) *P. L.*, XXXVII, col. 1274.

(2) « *Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum.* » (*Ibid.*)

la pensée... Si tu ne lui ressembles pas, tu seras repoussé, mais si tu lui es semblable, tu exulteras. Et quand tu commenceras à l'approcher par la ressemblance, et à le sentir dans la mesure où croît en toi la charité, car Dieu est charité (1 *Ioan.*, iv, 8), tu sentiras quelque chose que tu disais sans le dire. Avant de le sentir, tu pensais parler de Dieu; tu commences à le sentir et aussitôt tu comprends qu'on ne peut dire ce que tu ressens (1). » Alors éclatera la *louange*, car si l'âme pouvait déjà louer Dieu tandis qu'elle le *cherchait*, elle le louera bien plus après l'avoir *trouvé*; la reconnaissance lui en fait un devoir : « Tu ne seras pas un ingrat. Dieu a droit à l'honneur; il a droit au respect; il a droit à la grande louange », qui sera celle de la jubilation universelle : *Iubilate Domino omnis terra* (2). La simple lecture des *Confessions* aurait pu nous convaincre que la louange continue qu'elles contiennent devait s'échapper d'une âme qui a en quelque manière « senti » Dieu et qui vit encore sous l'impression sainte de cette grâce. Les textes que nous venons de citer confirment éloquemment cette conclusion. Mais il y a mieux encore.

Dans les *Confessions* elles-mêmes, saint Augustin avoue, en effet, qu'à l'époque où il écrit, vers l'an 400, il reçoit quelquefois une faveur analogue à ce qu'il vient de décrire : « Et parfois vous me pénétrez d'un sentiment fort étrange, de je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'établissait, parfaite, en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus la vie présente (3). » Au sortir de cet état, un immense dégoût de la terre envahit son âme : « Mais je retombe sur ces [biens

(1) « *Esto similis pietate et diligens cogitatione... Et cum accedere coeperis similis et persentiscere Deum, quantum in te caritas crescit, quia et caritas Deus est (I Ioan., iv, 8), senties quiddam quod dicebas et non dicebas. Ante enim quam sentire, dicere te putabas Deum : incipis sentire et ibi sentis dici non posse quod sentis.* » (P. L., XXXVII, col. 1274.)

(2) *Ibid.*, col. 1274.

(3) « *Et aliquando intro mittis in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit.* » (*Conf.*, X, ch. xl.)

sensibles] de tout le poids de mes misères ; je suis absorbé par la vie courante et enchaîné ; j'en pleure à chaudes larmes, mais ces liens sont plus forts. Le fardeau des occupations habituelles m'accable : où je puis être, je ne veux ; où je veux, je ne puis ; double misère (1). »

Pour comprendre toute la portée de ces pages, il faut les rapprocher de celles que sainte Tèreise a consacrées à décrire les effets de certaines oraisons infuses dans la VI^e Demeure du *Château intérieur* (ch. VI, XI). Elles procèdent de la même inspiration. Voici les *tourments* d'une âme partagée entre la terre et le ciel : « la terre ne lui offre point d'appui, et elle ne peut s'élever vers le ciel. Elle est consumée par la soif, et il lui est impossible d'atteindre la source. Cette soif est intolérable : elle est telle que rien ne peut l'étancher si ce n'est l'eau dont Notre-Seigneur parlait à la Samaritaine, et d'ailleurs l'âme n'en veut pas d'autre. Mais cette eau, on la lui refuse (2) ». « O pauvre petit papillon ! dit-elle ailleurs. Lié par tant de chaînes, tu ne peux voler au gré de tes désirs (3). » Ces douleurs du reste s'allient à un intense désir « d'aider ne fût-ce qu'une seule âme à louer Dieu davantage (4) » ; bien plus, le contemplatif est souvent saisi de vifs transports d'allégresse et de jubilation qui poussent les saints à publier les louanges de Dieu et à inviter toutes les créatures à s'unir à leur hymne au Créateur. Douleur et louange : touchant ces deux grands effets d'une intense union à Dieu, saint Augustin avait devancé la sainte Carmélite. Comme elle, il ressentit cruellement les douleurs de l'exil, mais comme elle aussi, il eut les joies débordantes de la louange divine, de cette louange spontanée de l'âme qui a senti Dieu, qui l'a *trouvé*, suivant une autre expression familière au saint docteur.

Ces énergiques formules, qui seules expliquent le vrai caractère des *Confessions*, montrent aussi tout ce qui les

(1) *Conf.*, X, XL.

(2) *Chât. int.*, VI^e Dem., ch. XI, *Œuvres compl.*, t. VI, p. 270.

(3) *Ibid.*, ch. VI, p. 220.

(4) *Ibid.*

sépare des premiers écrits du converti, même des *Soliloques*. On est porté, depuis trente ans, dans l'école rationaliste, à forcer ces contrastes au point de prétendre que seul l'écrivain des *Confessions* était vraiment chrétien et que le solitaire de Cassiciacum n'était converti qu'au néo-platonisme dont il sortit seulement plusieurs années après son baptême (1). C'est là une exagération manifeste, mais tout n'est pas à rejeter, pensons-nous, dans cette thèse outrancière, paradoxale. Il y a plus qu'une différence de sujet traité entre ces écrits; il y a une différence d'état d'âme, non pas celle qui sépare le philosophe du chrétien, mais celle qui va du chrétien imparfait au chrétien parfait, et la distance est plus grande qu'on ne le suppose communément. Sans doute, Augustin a trouvé dans la foi chrétienne la paix de l'esprit et celle du cœur, mais c'est une paix relative, qui, loin d'exclure toute inquiétude, excite, au contraire, dans une âme comme la sienne, toute avide de perfection et d'union à Dieu, des aspirations ardentes vers le vrai bonheur spirituel qu'il attend, dès ici-bas, de la possession de Dieu. La philosophie lui en avait donné l'espérance; le christianisme l'avivait en lui fournissant même les vrais moyens d'y atteindre, et les grâces de choix qu'il avait reçues à cette époque intensifiaient son ardeur. Il alla même trop loin et dut se reprocher plus tard quelque excès en ce sens (2). Il s'exagérait la béatitude possible sur la terre, et quant aux moyens, il joignait à un ascétisme austère un effort d'ordre philosophique utile, mais immodéré. Il en résultait, dans sa vie religieuse d'alors, quelque chose de tendu, de fébrile, d'inquiet, dont le débarrasèrent peu à peu une expérience prolongée de la vie intérieure

(1) Cette thèse, défendue avec des nuances diverses par des critiques allemands, A. Harnack, F. Loofs, H. Becker, W. Thimme, etc., a été suggérée en France par G. Boissier, dès 1888, et exposée tout au long dans un ouvrage récent (1918) par P. Alfaric. Voir GR. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920. Cet auteur réfute ici la thèse rationaliste. D'autres critiques catholiques l'ont aussi réfutée ailleurs.

(2) Voir ci-dessus, ch. I, § v, p. 44-47.

et surtout une grâce plus élevée, qui, lui faisant plus purement *sentir* le Bien suprême, le lui fit définitivement comprendre et *trouver*. A l'inquiétude succéda alors le repos profond de tout son être en Dieu. Cette évolution était achevée, peut-être depuis longtemps, quand il écrivit les *Confessions*, et c'était la paix profonde goûtée dans le repos dont nous parlons qui lui dictait, à la première page de son livre, cette phrase qui le caractérise si bien : *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Cette déclaration, comme tout l'ouvrage, a une vraie portée mystique. On n'a pas, jusqu'ici, nous semble-t-il, prêté à cette remarque l'attention qu'elle mérite, tant pour répondre aux vues des critiques récents que pour pénétrer dans la pensée même du saint docteur.

III. Autres traits de réalisme dans la sagesse augustinienne.

Les données générales qui précèdent pourraient suffire, pensons-nous, à établir que saint Augustin, depuis les *Confessions* au moins, avait de Dieu une connaissance concrète fondée sur l'expérience directe que donne une charité aussi intense que clairvoyante. Nous y ajouterons, cependant, quelques traits particuliers qui renforceront cette preuve. On trouve, en effet, chez lui des formules d'un réalisme saisissant : Dieu n'est pas seulement « senti », il est vu, touché, palpé, dévoré ! « Je n'en doute pas, j'en suis certain, je vous aime, Seigneur... Et qu'est-ce que j'aime en vous aimant ? Ce n'est ni la beauté d'un corps, ni l'honneur que mesure le temps, ni l'éclat de cette lumière qui plaît tant à mes yeux, ni les douces mélodies des chants harmonieux, ni la suave odeur des fleurs, des parfums et des aromes... Ce n'est pas cela que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. Et cependant, j'aime une lumière, une voix, une odeur, une nourriture,

un embrassement lorsque j'aime mon Dieu, lumière, voix, parfum, nourriture et embrassement de mon être intérieur, où brille à mon âme ce qu'un lien n'enserme pas, où résonne ce que le temps ne ravit pas, où s'exhale ce que l'air ne disperse pas, où se savoure ce que ne diminue pas un appétit dévorant, où l'on étreint ce qu'on ne rejette jamais de dégoût. Voilà ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu (1). »

Arrivé au terme de la magnifique élévation qu'il décrit dans les vingt chapitres qui suivent, il emploie, pour marquer l'impression produite sur lui par la grâce qui l'a transformé, des formules qui dépassent peut-être celles-ci en énergie. Après le cri si connu : « Je vous ai aimée bien tard, ô beauté si ancienne et si nouvelle, je vous ai aimée bien tard ! » il oppose à ses lointains égarements et la puissance irrésistible de la grâce et les surnaturelles ardeurs dont son âme est embrasée : « Vous étiez en moi, et c'est moi qui étais dehors et c'est là que je vous cherchais. Sur ces beautés que vous avez faites je me précipitais dans ma laideur. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Elles me tenaient loin de vous, elles qui ne seraient pas si elles n'étaient en vous. Vous avez appelé, crié, rompu ma sourde oreille. Vous avez brillé, resplendi, chassé mon aveuglement. Vous avez répandu votre parfum, j'ai respiré, j'en suis tout haletant. J'ai goûté [de vous] et me voilà dévoré de faim, de soif. Vous m'avez touché et [j'aspire] tout en feu à [votre] paix (2). »

Toute traduction, si forte soit-elle, est incolore devant la mâle vigueur de l'original. Et qu'on ne voie pas là de purs artifices de langage, une œuvre de littérateur et de poète. Si nous en croyons un bon juge, c'est seulement dans sa première adolescence qu'Augustin contempla la nature pour elle-même et « amassa les germes de sensations et d'images »

(1) *Conf.*, X, ch. vi; *P. L.*, XXXII, col. 782.

(2) « *Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam. Fragrasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem.* » (*Conf.*, X, ch. xxvii.)

qui devaient, plus tard, éclore « en métaphores ardentes et bouillonnantes dans ses *Confessions*, ses homélies, ses paraphrases de l'Écriture ». Dans la suite, après la rhétorique et l'ambition, la foi le prit tout entier. Il semblait alors ne plus percevoir la création que dans le nimbe de Dieu « et pour ainsi dire, à travers la gloire du Créateur » (1). Il recourut surtout, semble-t-il, à ce langage concret quand il voulut rendre avec force ce dont son âme, par la sagesse infuse, avait saisi et comme touché la vivante réalité.

Il désignait Dieu le plus souvent par des formules abstraites, lorsque, sous l'influence plus immédiate du don d'intelligence, il cherchait à écarter de son concept tout ce qui serait moins digne de lui. Il l'appelle volontiers, jusque dans ses prières : Vérité, Beauté, Bonté, Bien immuable, Grandeur souveraine, etc. Ces titres et d'autres analogues suffirent à enflammer son âme de saint, mais ils ne présentent, ne l'oublions jamais, qu'un seul des aspects de sa pensée, et non le plus profond, le plus saisissant, nous devrions dire le plus augustinien. Dieu n'est pas, pour lui, l'être abstrait que pourraient laisser entendre ces manières de parler ; il est aussi l'Être infiniment parfait dont il a, bien souvent par une sagesse toute surnaturelle, senti la transcendante réalité. Nous en avons pour garant le réalisme du langage dont il se sert tant de fois pour le désigner.

Nous en avons pour garant encore l'âme profondément religieuse d'Augustin. Cette religion s'exprime dans les *Confessions* de bien des manières différentes, mais aucune ne saisit comme l'humilité avec laquelle le saint docteur fait l'aveu de ses fautes. Pour pouvoir, lui évêque, sur qui étaient fixés les yeux de tout un diocèse, lui docteur déjà renommé dans le monde romain tout entier, qui à cette époque même était consulté d'Italie et par un évêque de Milan, saint Simplicien ; pour pouvoir se donner ainsi en spectacle au public, et sous un jour dont il était facile à la malveillance d'abuser,

(1) L. BERTRAND, *Saint Augustin*, 1^{re} P., v.

il fallait une âme abîmée dans son néant et entièrement pénétrée du tout de Dieu, devant lequel nulle autre réalité ne compte. La religion d'Augustin avait en lui anéanti toute préoccupation égoïste : le moi avait disparu devant la divine personnalité du Père, du Fils, de l'Esprit-Saint.

Elle y avait aussi allumé cette flamme de la *prière* qui toujours veille et ne s'éteint point. Nous en avons donné des preuves plus haut, en montrant précisément que l'un des caractères principaux des *Confessions* est dans cette continuité de la louange qui n'est qu'une des formes de la prière, l'une des plus pures et des plus élevées.

Une méthode qu'emploie volontiers saint Augustin dans la prière, comme dans l'étude de Dieu, consiste à *s'élever* à lui *par degrés* : il part des êtres inférieurs qui s'offrent à nos sens, et il épure peu à peu la pensée jusqu'à ce qu'il arrive au concept qui exprime le mieux le Créateur (1). Nous n'exposerons pas encore ici les étapes de cette ascension spirituelle; mais nous devons la signaler ici pour y montrer une nouvelle preuve de réalisme chez notre docteur. Le P. Ch. Boyer l'a fort bien observé, par cette méthode « l'esprit a pris conscience de mettre dans l'idée de Dieu le plus réel des contenus. La beauté que l'on a contemplée se réalisant de plus en plus purement, d'abord dans l'éclat et l'ordre du firmament, puis dans la variété et l'harmonie des plantes et des fleurs, ensuite dans le charme des sensations et les merveilles de l'instinct, enfin dans la noblesse et la fécondité de la raison, quand l'instant viendra de la concevoir absolument pure, quelles richesses ineffables n'apparaîtra-t-elle pas contenir? (2) » Les remarques faites ici par cet auteur d'un point de vue philosophique, sont plus frappantes encore si l'on considère la portée spirituelle et mystique de la plupart des pages qui décrivent ces élévations.

Celles-ci ne sont qu'un point de la méthode doctrinale

(1) Voir le chapitre VII.

(2) CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1921, p. 123-124.

augustinienne, dont le trait le plus saillant est le *caractère affectif*. Saint Augustin ne veut pas qu'on étudie Dieu comme un être quelconque, par les seuls efforts de la raison. Il veut que le théologien ne porte son regard sur son Créateur qu'à genoux devant lui, dans l'attitude de la prière, tout pénétré de sa présence et en s'appliquant, non moins qu'à aiguïser sa raison, à purifier son âme pour la rendre plus apte à recevoir de Dieu l'intelligence de ses infinies perfections (1). L'école augustinienne a docilement suivi les prescriptions comme les exemples du maître; elle a toujours fait de la pleine union à Dieu par la charité une des conditions essentielles de la saine théologie. Dieu, ainsi étudié, devient le plus réel des êtres.

Ces remarques nous amènent à signaler l'une des thèses fondamentales de la théologie de saint Augustin, sa célèbre distinction des êtres (*res*) en deux catégories : les êtres dont l'homme peut et doit *jouir* (*res quibus fruendum est*) et ceux dont il peut seulement *user* comme d'instruments pour atteindre les premiers (*res quibus utendum est*). Or, déclare-t-il, tous les êtres sont pour nous des moyens, des instruments dont nous devons seulement *user*, tous sauf « le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, identique Trinité, une et souveraine réalité », de laquelle seule nous devons *jouir*, dans laquelle seule nous pouvons trouver notre béatitude et notre repos. Cette doctrine est évidente et universelle, mais l'importance que lui donne le saint docteur est unique. Il en fait, dans le livre premier du traité *De Doctrina christiana* (2), la base d'une vaste synthèse dogmatique (ch. v-xxi) et morale (ch. xxii-xxxiv), après en avoir posé les principes aux chapitres iii et iv. Cette conception splendide a sa source, croyons-nous, dans la connaissance « fruitive » de Dieu dont l'âme d'Augustin, nous l'avons vu, fut si souvent gratifiée et qui, lui inspirant du dégoût pour toutes les fausses joies de l'exil

(1) Voir les chapitres viii et ix.

(2) P. L., XXXIV, col. 19-36.

(voir *Ibid.*, ch. iv), lui montrait en Dieu seul l'unique vraie réalité, celle dont l'homme jouira pleinement dans la patrie, mais dont il peut commencer dès ici-bas à jouir par la charité.

Dans ce même livre du traité *De la doctrine chrétienne*, par la distinction de *res* et *signa*, de la réalité et de ses signes, saint Augustin pose les bases de ce *symbolisme* qui sera encore l'un des caractères de son école, au moyen-âge surtout, au point de vue théologique comme mystique, témoin l'œuvre d'Hugues et de Richard de Saint-Victor. Le symbolisme est, en un sens, une spiritualisation du créé, que l'on considère sous l'aspect où il manifeste le plus clairement Dieu et ses perfections. Mais on peut l'envisager à un autre point de vue, comme un moyen de rendre avec force une pensée très élevée, qui risquerait autrement de demeurer abstraite. De fait, ce sont les mystiques qui ont le plus utilisé cette méthode, eux qui ont de Dieu, par les dons, une connaissance directe et expérimentale. Et même, à notre avis, seuls ces voyants de l'esprit ont le don de spiritualiser tous les êtres pour y retrouver Dieu et le représenter en des symboles qui parlent vraiment à l'âme. Faute de ce don, le symbolisme sera peut-être ingénieux et subtil; il ne sera qu'à moitié spirituel. Sans doute, les mystiques en ont abusé parfois, en multipliant à l'extrême ces symboles dans l'Écriture, sans toujours tenir assez compte de la lettre du texte sacré, et en attribuant même à Dieu des accommodations qui leur étaient personnelles. Saint Augustin lui-même a pu pécher dans ce sens, mais cet excès même confirme notre thèse. Si l'on doit, pour une grande part, reconnaître dans le symbolisme dont il use un effet de sa prodigieuse subtilité, nous croyons qu'il ne faut pas non plus négliger la part qui revient à la connaissance mystique et expérimentale qu'il a de Dieu, et qu'il veut ainsi rendre tangible en quelque manière à son lecteur.

Nombreuses et variées sont les images par lesquelles saint Augustin s'est plu à contempler la ressemblance de Dieu.

Il en est une, cependant, qui paraît avoir eu ses prédilections : c'est l'âme humaine, que l'Écriture, d'ailleurs, lui désignait elle-même : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., 1, 26). Il y revient sans cesse, pour suivre les indications du texte inspiré et sans doute aussi parce que nulle autre créature ne lui paraît refléter avec cette clarté la face du Dieu très haut et la Trinité elle-même. Mais cette image de Dieu qu'il aime à voir dans l'homme ne consiste pas uniquement dans cette *ressemblance naturelle* qui lui vient de son âme intelligente ni de cette ressemblance plus haute que lui donne la *grâce* sanctifiante, *participation physique* à la nature même de Dieu ; elle réside dans la *perfection morale* qui se surajoute à ces deux images, lorsque l'homme est arrivé à une totale rénovation intérieure avec l'aide de la grâce et notamment de cette grâce éminente que nous appelons la *sagesse infuse*, couronnement de tous les autres dons de l'Esprit-Saint. En définitive, l'image de Dieu est dans la *parfaite sagesse de l'homme* ; mais la sagesse n'est pas prise, ici, dans le sens strict de *don* de sagesse ; elle est la perfection que celle-ci produit dans une âme pure, transfigurée par la charité et docile aux divines motions. C'est dans cette sagesse concrète, image à la fois physique et morale de Dieu, que Dieu se découvre le mieux à l'âme par la *contemplation*.

Tels sont, simplement indiqués, les éléments divers de *cette doctrine de l'image de Dieu dans l'homme*, l'une de celles que saint Augustin a le mieux frappées à l'effigie de son âme de philosophe, de théologien et de mystique. Nous l'exposerons point par point dans les trois chapitres suivants. Nous devons, du moins, la présenter ici, pour y faire admirer une fois de plus le réalisme de notre docteur. Il le manifeste avec éclat dans l'art avec lequel il a su choisir, pour nous montrer Dieu, une image qui est à la fois et si proche de Dieu et si proche de nous.

CHAPITRE IV

La sagesse, image de Dieu dans l'âme

- SOMMAIRE.** — I. *Le traité de la Trinité.* A) Portée mystique de la deuxième partie de l'ouvrage. B) Le livre VIII. La vérité et le bien. C) Dieu montré plutôt que démontré.
- II. *Les points d'appui, naturel et surnaturel, de l'image de Dieu.* A) Les livres IX-XIV du *De Trinitate*. Vue d'ensemble. B) Le fondement naturel de la sagesse. L'image naturelle de Dieu. La raison supérieure. C) Le fondement surnaturel de la sagesse. La science et la foi.
- III. *La sagesse, véritable image de Dieu.* A) Le point de vue augustinien. B) La vision médiate de Dieu. C) L'image surnaturelle. D) Conséquences pratiques. Haute valeur éducative de la méthode.
- IV. *Formation de la sagesse surnaturelle.* Principes de l'ascèse augustinienne. A) Point de départ. B) La rénovation intérieure. C) Les progrès et le terme de la rénovation spirituelle.
- V. *Le rôle de la sagesse, d'après la doctrine de saint Augustin.* Diverses conséquences théologiques.

I. Le traité « De Trinitate ».

A) *PORTÉE MYSTIQUE DE LA DEUXIÈME PARTIE DE L'OUVRAGE.* — Les trois premiers chapitres de notre étude sur *la contemplation augustinienne* ne sont qu'une sorte d'introduction. C'est dans le chapitre présent et les deux qui vont suivre que sera exposée la doctrine de saint Augustin sur la contemplation elle-même, la contemplation considérée dans son acte essentiel, tandis que les trois derniers (chapitres VII-IX) présenteront cette même contemplation sous certains aspects particuliers, très importants, du reste, et bien caractéristiques de la méthode augustinienne, mais en définitive secondaires, dérivés de la notion fondamentale qui va nous occuper ici.

C'est dans son grand ouvrage *Sur la Trinité* que saint Augustin a développé avec le plus d'ampleur sa doctrine sur ce point. Elle est d'une admirable élévation, et les fruits qu'on en pourra retirer nous dédommageront, il y a lieu de l'espérer, des efforts qui vont nous être demandés, pour suivre, en son vol d'aigle, ce génial contemplatif. D'ailleurs, nous nous garderons bien de l'accompagner dans tous les détours d'une pensée dont la subtilité est, parfois, prodigieuse. Le présent traité est un des plus célèbres, des plus riches et des plus étudiés du saint docteur. Il est aussi l'un de ceux qui offrent, en nombre de pages, le plus de difficultés. Nous n'avons pas la prétention, on le conçoit, de les résoudre toutes, ni même de les aborder. Nous nous proposons seulement de relever les passages intéressant notre sujet. Nous croyons, cependant, que les points sur lesquels nous voulons attirer l'attention sont, au plus haut degré, capables de conduire le lecteur au cœur même de cette œuvre puissante, et de lui fournir la clé de bien des énigmes.

Le *De Trinitate* n'est pas, comme on l'a cru parfois, un pur traité de théologie au sens moderne du mot, une simple mise en œuvre, par la raison, des données de la foi. Il a une portée *mystique*, en beaucoup de ses chapitres, depuis le VIII^e livre, par lequel s'ouvre une sorte de deuxième partie, moins strictement théologique que la première dans son ensemble, mais bien plus originale et d'une inépuisable richesse de doctrine. Elle a ouvert à la spéculation théologique des voies inexplorées jusque-là; mais on y trouve aussi, sur la sagesse et sur la connaissance contemplative dont la sagesse est le principe, de précieuses indications, fruit des saintes expériences de l'auteur.

Dans cette seconde partie, saint Augustin ne se préoccupe pas uniquement de connaissance spéculative. Il a l'intention de traiter de la Trinité selon une méthode autre que la précédente, *modo interiore* (1), c'est-à-dire, en fait, d'une

(1) *De Trinitate*, l. VIII, Prologue; P.L. XLII, vol. 947.

manière plus profonde, et il nous invite à prier Dieu avec ferveur de nous ouvrir l'intelligence, d'écarter l'esprit de contention, afin de nous rendre capables de *voir par la pensée* l'essence de la vérité immatérielle et immuable. L'expression *mente cernere*, voir par la pensée, est entendue par saint Augustin, quand il la prend au sens strict, surtout par opposition à la connaissance que donne la simple foi, d'une connaissance supérieure, rationnelle et discursive peut-être, mais appuyée sur *une certaine vue* simple et en quelque manière *intuitive* de la divine vérité, en qui se fixe et se repose l'attention admirative de l'âme purifiée (1). C'est, en un mot, une connaissance mixte, contemplative par ses éléments les plus élevés. Tel est précisément le sens qu'elle a dans cette partie du traité *De la Trinité*; toute la suite de ce chapitre le prouvera surabondamment. Les premières pages du livre VIII que nous étudions en ce moment le laissent déjà entendre.

B) LE LIVRE VIII. — LA VÉRITÉ ET LE BIEN. —

Saint Augustin veut conduire son lecteur à une connaissance de Dieu qui lui permette de mieux concevoir la Trinité que par le simple exposé des données du mystère (ch. I). Dans ce but, il l'invite à écarter de son esprit, concernant Dieu, toute image grossière indigne de lui et à s'appuyer sur les seuls concepts *de vérité* (ch. II) et *de bien* (ch. III). Mais il remarque aussitôt que l'âme qui n'est pas parfaitement spiritualisée par une grande pureté a de la peine à fixer ses regards intérieurs sur ces idées si hautes qui nous représentent Dieu lui-même. Et il s'écrie : « Comprends donc, si tu le peux, ô âme alourdie par un corps sujet à corruption et chargée de pensées terrestres, multiples et diverses (*Sap. ix, 15*), comprends, si tu le peux, [que]

(1) Voir, par exemple, *De diversis quaest.* LXXXIII, qu. XLVI; *P. L.*, XL, col. 29-31. Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre VI. Saint Augustin s'explique tout au long et avec grande subtilité, sur les divers sens du mot *videre*, dans le traité *De videndo Deo*, ou *Épître CXLVII* (ad Paulinam) : *P. L.*, XXXIII, col. 596, sq.

Dieu est vérité; car il est écrit que *Dieu est lumière* (1 *Ioann.*, 1, 5), non pas la lumière que voient nos yeux, mais celle que voit le cœur lorsqu'on entend dire : c'est la vérité. Ne cherche pas à savoir ce qu'est la vérité; car aussitôt surgiraient les ombres des images corporelles et les nuages des fantômes qui troubleraient la clarté sereine qui a lui en toi du premier coup, lorsque j'ai dit : Vérité. Oui, du premier coup tu es ébloui comme par un éclair, quand on dit : Vérité; mais restes-y, si tu le peux; non, tu ne le peux pas; tu retombes dans tes pensées habituelles toutes vulgaires. Quel est donc, je te le demande, le poids qui t'entraîne, sinon celui des souillures contractées par l'appât des plaisirs et les errements sur la terre d'exil? » (1)

On voit, d'après cela, que saint Augustin distingue une *connaissance commune*, directe et pour ainsi dire spontanée de la vérité, et une *connaissance supérieure*, dans laquelle l'âme voit Dieu, lorsqu'elle peut fixer sur lui son regard intérieur. Celle-ci, nous allons le voir, est surnaturelle; elle suppose, outre la foi et la grâce, une vie morale et religieuse parfaite. Mais elle a son fondement naturel dans la première, dont elle n'est qu'une illumination supérieure. Ainsi, cette notion commune, vulgaire mais fondamentale de vérité, qui est, avec celles de bien et d'être, l'un des phares qui éclairent notre âme, antérieurement à toute connaissance distincte, devient, avec elles, le point d'appui de l'illumination mystique (voir le chap. vi de cette étude).

Ces notions communes de vérité, de bien, nous sont *naturelles*, comme les premiers principes qui en dérivent, dont saint Thomas déclare qu'ils nous sont *naturaliter indita* (2). Saint Augustin emploie une formule analogue, qu'il faut entendre dans le même sens, fort éloigné de l'innéisme. C'est à propos de l'*idée de bien*, dont il parle au chapitre III du même livre, comme il a parlé, au chapitre précédent, de la vérité. La notion du bien lui-même, dit-il, *doit être imprimée*

(1) *De Trinit.*, VIII, ch. II; P. L., XLII, col. 949.

(2) *Sum. theol.*, I^e, q. LXXIX, a. 12.

en nous, sinon nous ne pourrions juger que telle chose est bonne, ni préférer celle-ci à telle autre (1). C'est donc par elle que nous connaissons les biens particuliers; c'est par elle aussi que nous pouvons *connaître Dieu*. Si de la notion d'un bien particulier que nous connaissons, nous écartons cet élément qui le particularise, nous nous élevons à la connaissance d'un bien universel, qui n'est point Dieu, remarquons-le (2), mais *dans lequel* nous voyons Dieu d'une certaine manière : « Oui, ceci est bon, cela est bon; mais ôte ceci, ôte cela; et vois le bien lui-même, si tu le peux; ainsi tu verras Dieu (3). » Et plus loin : « Si tu peux, en dehors de ces choses qui ne sont bonnes que par leur participation au bien, voir le bien même dont la participation les rend bonnes, — car ton intelligence le saisit en même temps que tel ou tel bien particulier dont tu entends parler, — si tu peux, dis-je, en faisant abstraction de ceux-ci, entrevoir le bien lui-même, tu auras entrevu Dieu (4). »

C) *DIEU MONTRÉ PLUTÔT QUE DÉMONTRÉ.* — L'apparence ontologiste de ces assertions hardies est immédiatement dissipée si l'on observe que saint Augustin ne parle pas ici en pur philosophe, mais en philosophe doublé d'un mystique, comme toute la suite de ce chapitre va le prouver. Il sait que des lumières supérieures sont données aux âmes pures, qui comprennent mieux que les autres ces notions de vérité et de bien que tous possèdent à quelque degré. Si une simple carmélite comme sainte Térése, privée d'une vraie culture philosophique, a pu écrire que la contemplation donne « l'intelligence de la vérité pure (5) », le

(1) « Neque enim in his omnibus bonis... diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni. » *De Trinit.*, VIII, ch. III; col. 949.

(2) Nous reviendrons sur ce point au chapitre VI.

(3) *De Trinit.*, I, VIII, ch. III (n. 4); col. 949.

(4) *Ibid.* (n. 5); col. 950.

(5) *Vie écrite par elle-même*, ch. XXI (Traduct. des Carmélites, Paris, t. I, p. 270).

plus grand génie métaphysique dont s'honore l'Église a dû attacher à ces notions fondamentales de notre esprit une exceptionnelle importance et mettre en lumière leur rôle éminent dans la connaissance de Dieu. En fait, c'est en elles et par elles, non pas qu'il *démontre* à proprement parler l'existence de Dieu, mais, autant que la chose est possible ici-bas, qu'il *montre* ce qu'il est, à l'âme purifiée, qui s'est unie à la vérité par la foi, et qui par l'amour du bien suprême est devenue elle-même bonne, *animus bonus* (1).

Cette connaissance supérieure de la vérité et du bien à laquelle saint Augustin appelle son disciple n'est pas, sans doute, la parfaite vision du ciel, mais ce n'est pas non plus la simple connaissance qu'en donne la culture rationnelle la plus haute et la plus subtile. La philosophie peut éclairer ces hautes notions; il ne l'ignore pas; mais les lumières qu'elle lui donne sont bien pâles. Le puissant réalisme mystique du saint ne peut s'en contenter; son âme avide d'infini cherche à voir Dieu et à le faire voir dans une image qui le représente parfaitement et qui l'aide à le posséder déjà dans une union d'amour plus étroite. Pour l'homme, cette image c'est son âme elle-même, naturellement éclairée par la vérité et le bien. C'est donc sur elle qu'Augustin va maintenant projeter toutes les clartés possibles. Mais il observe aussitôt que l'homme pécheur est bien impuissant en présence de cette parfaite connaissance et de lui-même et de Dieu qui l'a fait à son image. La plus vive source de lumière sur Dieu et sur son image se trouve en Dieu lui-même, qui se révèle à l'homme par la foi et qui, par la grâce, purifie l'âme, l'élève et dilate sa puissance de vision intérieure en ôtant les obstacles qui l'empêchaient de s'épanouir. Ainsi développée, cette connaissance supérieure de la vérité et du bien sera plus qu'une connaissance philosophique; par son principe le plus élevé, elle sera surnaturelle et divine, mystique en un mot.

Et de fait, ce n'est pas à une œuvre philosophique que

(1) *De Trinit.*, l. VIII, ch. III (n. 4); col. 950.

saint Augustin convie son disciple, mais à une *œuvre religieuse*, fondée sur la foi et sur la pureté du cœur. Il veut montrer Dieu, avons-nous dit, le faire voir en quelque manière. Sans doute, nous ne le verrons face à face qu'au ciel, déclare-t-il d'abord; cependant nous ne le verrons là-haut que si nous l'aimons ici-bas. « Mais qui aime ce qu'il ignore? On peut connaître et ne pas aimer; mais aimer ce qu'on ignore, je le demande, est-ce possible? Et qu'est-ce que connaître Dieu, sinon le voir par les yeux de l'esprit (*mente conspiciere*) et en avoir la ferme perception? (1) » *Per-cipere* signifie souvent pour saint Augustin la connaissance expérimentale de Dieu que donne la sagesse surnaturelle : c'est ainsi que l'entend saint Thomas, commentant, dans la *Somme* (2), un mot du livre IV du *De Trinitate*. Le texte que nous étudions ici n'est pas moins clair dans le même sens : « Avant d'être capables de voir et de percevoir Dieu, comme il peut être vu et perçu, faveur réservée aux cœurs purs, car [il est écrit] : *Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt* (*Matth.*, v, 8) — il nous faut l'aimer, appuyés sur la foi sans laquelle le cœur ne sera point purifié et par là préparé, rendu apte à le voir (3). »

La connaissance supérieure, surnaturelle, de la vérité et du bien n'est donc autre, nous le voyons déjà, que la *sagesse surnaturelle* elle-même, et l'on s'explique dès lors la place très large que lui fait saint Augustin dans la seconde partie de son ouvrage, jusqu'au livre XV, où toutes les lumières sont enfin réunies en faisceau pour éclairer, autant qu'il est possible, le mystère même de la Trinité. On comprend aussi que le sublime théologien, qui s'appuie tant sur la mystique en ses plus hautes spéculations, invite son lecteur, dès le début de son étude (liv. VIII, ch. v), à s'unir à la Trinité par la charité en s'appuyant sur la connaissance encore impar-

(1) *De Trinitate*, l. VIII, ch. IV; col. 951.

(2) *Summa theol.*, I^a, q. XLIII, art. 5, ad 2. Voir ci-dessus le chapitre III, § 1 (*Le réalisme des mystiques*), p. 77.

(3) *De Trinitate*, *ibid.*

faite que donne une foi moins développée, mais très exacte et très sûre. C'est le point de départ de la connaissance plus élevée où il prétend le conduire.

Nous négligerons à dessein dans notre exposé, pour attirer l'attention sur l'essentiel, mainte dissertation savante que le développement de son sujet amène Augustin à aborder. Nous n'insisterons pas non plus sur les problèmes philosophiques, surtout concernant l'origine des idées, que posent beaucoup de ces pages. On s'y est appuyé parfois pour lui attribuer l'*innéisme* ou l'*ontologisme*. Sa thèse essentielle est indépendante de ces théories et a sa valeur propre, quelle que fût la pensée de l'auteur sur telle ou telle de ces questions; nous croyons même que son exposé complet ôtera beaucoup de leur poids aux arguments que l'on a mis en avant pour faire de l'évêque d'Hippone un partisan de ces systèmes (1). On a eu tort, nous semble-t-il, de vouloir expliquer par la seule philosophie un traité qui n'est ni exclusivement ni surtout philosophique. Il n'est pas non plus uniquement théologique. Il faut y faire très large la part de la mystique. Le rôle important qu'y joue la sagesse surnaturelle suffirait à le prouver. Le R. P. Gardeil l'a bien reconnu dans ses savantes recherches sur *La structure de la connaissance mystique* (2) et dans la comparaison minutieuse qu'il a faite de la pensée de saint Augustin et de saint Thomas sur les fondements psychologiques de cette connaissance, à propos du mot *Mens* (3) qui revient à toutes les pages du *De Trinitate*.

II. Les points d'appui, naturel et surnaturel, de l'image de Dieu.

A) LES LIVRES IX-XIV DU DE TRINITATE. VUE D'ENSEMBLE. — La méthode théologique employée par saint Augustin dans la deuxième partie du traité de la Tri-

(1) Voir le chapitre VI, § v.

(2) *Revue thomiste*, 1924; Voir ci-dessus, p. 16.

(3) Dans la *Revue des sciences phil. et théol.* 1924. Voir *ibid.*

nité s'explique par le but poursuivi, qui est moins de démontrer Dieu que de le montrer. La preuve de l'existence des trois Personnes et l'examen de leurs attributs respectifs ont été l'objet des premiers livres. De cette doctrine, l'auteur va maintenant donner une sorte de confirmation en présentant une série d'images de Dieu de plus en plus parfaites, qui permettront à l'homme de le voir, en énigme sans doute et comme en un miroir, mais d'une manière plus saisissante et palpable que dans les théories des philosophes. On reconnaît à ce trait l'âme du mystique. Sa dialectique diffère sensiblement de celle des théologiens du Moyen-Age.

Saint Thomas emprunte, comme lui, ses comparaisons à l'âme humaine, mais il se contente d'un seul point, l'activité naturelle des facultés produisant d'abord le verbe mental dans lequel est conçue la pensée, ensuite l'amour, terme de l'opération intérieure; et il développe ce sujet avec une méthode et une rigueur qui lui donnent toute l'apparence d'une démonstration en règle (1). *Saint Augustin* suit une autre voie. Au lieu de s'arrêter à une seule image, il les multiplie. Remarquons que toutes sont tirées des formes diverses de l'activité de l'âme, car le Dieu à représenter est un Dieu vivant, et c'est sa vie même, son activité *ad intra* que doivent reproduire les images proposées. Mais en même temps qu'il multiplie les trinités créées, lointaines ressemblances de la trinité essentielle qui est Dieu lui-même, il les ordonne en une hiérarchie régulière, s'élevant par degrés jusqu'à celle qu'il jugera la plus ressemblante, et qui sera la véritable image où l'on peut voir la Trinité. Cette méthode amène saint Augustin à développer, parallèlement à son étude théologique, toute une doctrine ascétique et mystique, car l'image qu'il juge la plus parfaite est la *sagesse*, couronnement de l'ascèse et point central de la mystique.

(1) *Summ. th.*, I^e, q. xxvii-xxx. — C'est surtout à la question XCIII, art. 5-8, que saint Thomas a traité la question de l'image de Dieu en l'homme du point de vue qui nous occupe ici. Voir aussi *De Veritate*, q. X, art. viii.

Les images qu'il présente tour à tour se ramènent en définitive à trois groupes : 1° celles qui sont empruntées à l'*activité naturelle* de l'homme (liv. IX, X, XI; 2° celles qui concernent l'*activité morale* du chrétien (liv. XII-XIII); 3° enfin, la *sagesse* surnaturelle (liv. XIV). Celle-ci est la véritable et parfaite image de Dieu, mais elle s'appuie sur l'activité naturelle et morale comme sur son fondement nécessaire. D'autre part, elle les perfectionne et les achève l'une et l'autre, et c'est à la sagesse que songe toujours Augustin, même quand il présente les plus lointaines analogies psychologiques de la Trinité.

B) *LE FONDEMENT NATUREL DE LA SAGESSE. L'image naturelle de Dieu. La raison supérieure.* — Les images de la première catégorie, toutes empruntées à l'activité naturelle de l'homme (liv. IX-XI), concernent ou les opérations de ses facultés spirituelles (liv. IX-X), ou bien des opérations extérieures comme la vision corporelle, ou la vision imaginative, qui dépend des sens (liv. X). Ces dernières sont grossières, l'auteur ne s'y attarde pas; mais les précédentes sont fort importantes, et saint Augustin, après leur avoir consacré deux livres entiers (IX-X), les résume encore plus loin, au début du livre XIV, avant d'exposer sa doctrine de la sagesse; c'est que, en fait, elles sont le vrai fondement naturel de celle-ci.

C'est, en réalité, la même image trinitaire que saint Augustin présente sous deux formes différentes aux livres IX et X. Dans le premier, il montre que l'âme est une image de la Trinité parce qu'elle est esprit (*mens*), connaissance (*notitia*) et amour (*amor*). D'après l'autre livre, X, une trinité plus évidente (*evidentior trinitas*) apparaît dans la même âme, si on la considère comme mémoire (*memoria*), intelligence (*intelligentia*) et volonté (*voluntas*) agissant sur elle-même (*mens meminit sui, intelligit se, diligit se* (1)). Cette opération

(1) Liv. XIV, ch. VIII; l. c., col. 1044. Voir sur ce point, outre le livre X, le liv. XIV, c. VI-X.

de l'âme sur elle-même est plus parfaite à plusieurs égards, observe saint Augustin : l'objet n'est pas étranger à celui qui agit, et l'action qui le concerne n'est pas interrompue (1). C'est donc là qu'il faudra de préférence chercher l'image de Dieu (2). La vie divine sera particulièrement semblable à l'activité intime de l'âme, qui, se connaissant, pense à soi et s'aime. Cependant, si les opérations sont perfectionnées par la qualité de leur objet, leur nature n'en est pas modifiée; en définitive, les *traits essentiels* de l'image de Dieu dans l'âme se ramènent aux trois termes suivants : 1° *mens* ou *memoria*; 2° *notitia* ou *intelligentia*; 3° *amor* ou *voluntas*.

Nous ne chercherons pas à démêler les fines nuances exprimées par saint Augustin dans ces distinctions et plusieurs autres qu'il établit (3). Nous nous contenterons d'observer, avec le P. Gardeil (4), qu'il parle en psychologue concret plutôt qu'en métaphysicien. La distinction entre l'essence de l'âme et ses puissances lui est indifférente; bien qu'il la connaisse, il ne s'y arrête pas. Il prend une âme qui agit et il lui donne divers noms suivant qu'il la considère tour à tour, soit comme capable de connaître la vérité ou même enrichie de connaissances diverses (*mens, memoria*), soit comme pensant de fait telle ou telle vérité connue (*notitia, intelligentia*), soit enfin comme mue par le bien perçu dans ces vérités (*amor, voluntas*). Ainsi, l'âme, ornée de vérités connues, qui pense et qui aime : voilà l'image naturelle de Dieu : voilà l'être vivant qui porte dans cette vie même quelque chose de la vie qui est en Dieu.

L'image de Dieu que cherche saint Augustin, pour être parfaite, doit être *immortelle* et durer jusque dans la vie future, où elle subsistera, enrichie sans doute d'un éclat tout céleste, mais identique, en son fond, à ce qu'elle est ici-bas.

(1) Liv. XIV, ch. x; col. 1047.

(2) « Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus ». (*Ibid.*)

(3) Voir l'étude du P. GARDEIL, *Le mens d'après saint Augustin et saint Thomas, loc. cit.*, p. 145-161.

(4) *Ibid.*, p. 152.

Une telle image ne peut se trouver que dans une âme immortelle et dans quelqu'une de ses opérations spirituelles : « C'est dans l'âme de l'homme, c'est-à-dire dans l'âme raisonnable et intelligente, qu'on doit trouver l'image du Créateur, empreinte immortelle sur une substance immortelle (1). » C'est d'une connaissance et d'un amour *intellectuels* que s'entendent la connaissance et l'amour dont il vient d'être question, comme fondement de l'image.

Mais d'autres précisions s'imposent, notamment la distinction longuement établie par saint Augustin, au livre XII, entre la *raison supérieure* et la *raison inférieure*, d'après les objets dont elle s'occupe. Sans doute, il observe bien qu'il n'y a point là une division essentielle, mais une simple diversité d'opérations (2). Cependant, cette distinction lui tient à cœur, et elle est une des plus marquées de sa psychologie. On la retrouve, du reste, chez tous les mystiques. La *raison inférieure* est celle qui regarde les réalités temporelles, corporelles et sensibles ; elle en prend connaissance, les juge et règle l'attitude que l'homme doit garder à leur égard. Mais elle ne peut faire tout cela que dans la mesure où elle est elle-même éclairée et régie par la *raison supérieure* qui saisit les vérités éternelles d'où vient à l'âme spirituelle toute sa lumière (3). Quoique la raison supérieure tende de soi à la contemplation de son objet plus qu'à l'action proprement dite, elle dirige cependant celle-ci comme par une portion d'elle-même, députée à cet effet (4).

Après avoir ainsi nettement distingué la raison supérieure de la raison inférieure, saint Augustin s'applique à montrer leurs multiples points d'attache. Il n'y a entre elles qu'une diversité de fonction (*officium*) : l'une est ordonnée à la *contemplation*, l'autre à l'*action*, et la première est non seule-

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. iv ; *Ibid.*, col. 1040.

(2) « De una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi nisi per officia geminamus. » *Ibid.*, l. XII, ch. iv, col. 1000.

(3) *Ibid.*, ch. II ; col. 999.

(4) *Ibid.*, ch. xix ; col. 999.

ment la plus noble, mais encore la plus importante, car elle est le soutien de l'autre. Notre âme faite pour Dieu trouve toujours profit à contempler les réalités suprêmes, car elle doit se nourrir de Dieu, « se former sur son éternité, sa vérité, sa charité (1) ». Il n'en est pas de même des créatures. Sans doute, on doit en user, sinon la vie est impossible ici-bas, mais on ne doit pas le faire pour se conformer à ce siècle (*Rom. XII, 2*), en prenant pour fin ses faux biens; on ne doit user des biens du temps qu'en fixant par la contemplation son regard sur les biens éternels, afin de ne toucher aux premiers qu'en passant et de s'unir ainsi aux autres (2).

La *contemplation* dont parle ici saint Augustin n'est pas évidemment la contemplation mystique à proprement parler, mais elle n'est pas sans rapport avec celle-ci; elle en est comme le fondement naturel, cette opération simple de la raison supérieure contemplant, dans une vue intuitive, ces premières vérités, dites éternelles, que la grâce illuminera et dans lesquelles l'âme verra Dieu (3). L'*action*, de son côté, désigne toute l'activité de l'âme qui ne se porte pas exclusivement sur Dieu. La première était une opération simple de l'âme qui connaît et qui aime, car saint Augustin ne sépare pas ces deux mouvements dans l'homme; la seconde est une opération plus complexe, car l'âme en rapport avec des objets temporels ne peut s'y arrêter comme dans sa fin. Elle ne peut qu'en *user*, et par eux remonter à Dieu. Son activité est ici tout autre que dans le premier cas, et peut être appelée, par excellence, l'*action*. Ce mot est ainsi pris, on le voit, dans son sens le plus large, pour signifier toute l'*activité morale* de l'homme, usant des créatures pour retourner à Dieu.

C'est dans l'opération de la raison supérieure que se trouve à proprement parler l'*image de Dieu* (4); seule elle est le

(1) *De Trinit.*, l. XIII, ch. XIII (n. 21); col. 1009.

(2) *Ibid.*, col. 1009.

(3) Voir le chapitre VI de notre étude.

(4) *De Trinitate*, l. XII, c. IV; col. 1000.

siège de la *sagesse*, qui la perfectionne et qui est vraiment cette image. Quant à la raison inférieure, elle est aussi régie par la sagesse, mais de haut, par l'intermédiaire de la *science*. Celle-ci ne s'oppose donc pas à la sagesse, dont pourtant, par son objet, elle se distingue fort bien : « à la sagesse appartient la *connaissance intellectuelle des réalités éternelles* ; et à la science la *connaissance rationnelle des réalités temporelles* (1) ». Ces deux notions sont parallèles, et, bien que saint Augustin se préoccupe surtout de la première, seule véritable image de Dieu, il s'explique aussi tout au long sur la seconde (liv. XIII), les lumières répandues sur celle-ci devant aider à mieux comprendre l'autre. Nous ne le suivrons pas dans toutes ses explications, mais nous devons y noter certains traits qui compléteront ce qui vient d'être dit sur le fondement naturel de l'image de Dieu en montrant déjà qu'elle repose aussi sur des bases surnaturelles.

C) *FONDEMENT SURNATUREL DE LA SAGESSE. LA SCIENCE ET LA FOI.* — La science dont parle saint Augustin n'est pas, remarquons-le, la simple connaissance spéculative des réalités temporelles. La connaissance de ces objets n'a pour lui de prix que parce qu'elle éclaire l'âme dans sa marche vers Dieu, sa fin dernière. La distinction entre les êtres dont on doit jouir (*frui*), le Père, le Fils et l'Esprit-Saint (2), et les êtres dont on doit seulement faire usage (*uti*), toutes les créatures, est pour lui fondamentale. La science des créatures devient essentiellement dans cette conception la recherche de l'emploi qu'il faut en faire pour aller au Créateur ; elle est, en un mot, la *science morale* et la règle de la vertu. La philosophie platonicienne avait identifié la science et la vertu. L'intellectualisme hardi de saint Augustin s'accommoda fort bien de cette doctrine, qu'il incorpora même à sa mystique en la pénétrant de sens chrétien. Et de fait, la science n'est pas seulement pour lui la connaissance

(1) *De Trinit.* l. XII, c. xv (n. 25) ; col. 1012.

(2) *De Doct. christ.*, l. I, c. v-xxii, P. L., XXXIV, col. 21-26.

spéculative des créatures, ni la science morale, théorique et pratique; elle est aussi la science surnaturelle de l'un et de l'autre de ces objets, grâce aux lumières de la foi. Voilà pourquoi l'auteur consacre un livre tout entier, le XIII^e, à l'étude de cette foi qui éclaire la science et la perfectionne.

Le XIII^e livre traite et de la foi et de la science, à de multiples points de vue. A proprement parler, déclare saint Augustin, la science est la connaissance des vérités révélées nécessaire pour instruire les fidèles et combattre les impies (1). En fait, il s'occupe surtout de la foi en tant qu'elle dirige et inspire les vertus morales, car la prudence, la force, la tempérance et la justice ne sont pas de vraies vertus sans elle, en ce monde (2). On comprend dès lors l'importance qu'occupe dans son exposé de la foi la recherche de la béatitude (ch. iv-ix) et l'Incarnation (ch. x-xix). Ce dernier sujet avait été étudié déjà au livre IV, observe l'auteur lui-même (3), mais à un point de vue différent : dans le premier exposé, il s'agissait de montrer le but de la mission du Fils en ce monde; le second, au contraire, celui du livre XIII, vise à distinguer de la *sagesse*, qui est *contemplative*, la *science*, qui est *active* ou pratique.

Nous avons déjà vu (4) saint Augustin opposer les termes *actif* et *contemplatif*, le premier désignant plutôt la vie chrétienne dans sa première étape, caractérisée par l'effort pour pratiquer la vertu, le second s'appliquant à la même vie chrétienne mais parvenue à la perfection dans les splendeurs de la foi éclairée par la sagesse. C'est bien la même doctrine qui est supposée ici, bien que l'auteur ne le dise pas explicitement, et semble chercher surtout à découvrir dans des formes nouvelles de l'activité humaine, plus parfaites que l'activité naturelle, une opération simple et complexe qui soit une représentation vivante de la Trinité. Il en trouve

(1) Liv. XIV, ch. 1 (n. 3); col. 1037.

(2) Liv. XIII, ch. xx (n. 26); col. 1026. Voir aussi col. 1038.

(3) *Ibid.*, n. 25; col. 1035.

(4) Voir ci-dessus, ch. I, § II.

une et même plusieurs (1); mais toutes sont des images imparfaites, car en elles toutes la foi rentre comme un élément constitutif, et la foi n'est pas éternelle : elle disparaîtra devant la vision. Saint Augustin cherche une image qui subsiste jusque dans la vie future. Il ne la trouve que dans la sagesse, qui sans doute, ici-bas, suppose la foi, mais qui est, cependant, bien distincte de la foi.

Qu'est-elle donc, enfin, cette sagesse? C'est ce que nous allons voir maintenant. Ce qui en a été dit jusqu'à présent montre la haute idée que s'en fait saint Augustin. Pour lui, seule, elle représente Dieu parfaitement. Elle dépasse la foi elle-même, en tant qu'image, mais, avant de la perfectionner, elle la suppose comme son fondement toujours nécessaire sur la terre; elle la suppose aussi comme sa préparation normale, car c'est la vie morale parfaite du chrétien, c'est-à-dire la *vie active*, qui conduit à la *sagesse contemplative*. Et voilà encore pourquoi saint Augustin s'est attaché si longuement à développer un sujet qui, semble-t-il, était en dehors de son plan. Il voulait élever peu à peu son lecteur (2) au niveau moral où doit se tenir le chrétien qui veut voir Dieu dans la sagesse : il ne le pourra, s'il ne vit déjà lui-même de Dieu et en Dieu par la foi et la charité active, c'est-à-dire la pratique des vertus.

III. La sagesse, véritable image de Dieu.

A) *LE POINT DE VUE AUGUSTINIEN*. — C'est de la sagesse surnaturelle seule que nous parlons. Même ainsi envisagée, elle est entendue par saint Augustin en des sens assez divers. Tantôt, en théologien moraliste, il la regarde comme le couronnement surnaturel des vertus chrétiennes et des plus hautes, la foi et la charité : elle est alors syno-

(1) *De Trinit.*, l. XIII, ch. xx (n. 26); col. 1036.

(2) *Ibid.*, col. 1035.

nyme de perfection surnaturelle (1). Tantôt il voit en elle le don de Dieu par excellence, le plus élevé des dons de l'Esprit-Saint, celui qui les résume tous et apporte au chrétien la plus complète participation à Dieu qui soit possible ici-bas (2). Saint Augustin suppose, sans les proposer explicitement, les distinctions qu'établiront les théologiens postérieurs entre la sagesse, *habitus* infus qui dispose l'âme à recevoir la motion de l'Esprit-Saint, et *la motion elle-même*, celle par laquelle le Saint-Esprit donne à l'âme *une connaissance expérimentale de Dieu*, en le lui faisant en quelque sorte savourer et goûter, d'où le terme de sagesse. Ce dernier point de vue, qui est très particulièrement celui des mystiques, est aussi le point de vue préféré de saint Augustin. Mais s'il se rapproche d'eux ici, il les dépasse tous, croyons-nous, par la clarté avec laquelle il explique la nature de cette connaissance surnaturelle.

D'ordinaire, les mystiques se contentent de décrire la sagesse comme un don de Dieu ; ils cherchent à en montrer la grandeur, et cet aspect est bien propre à la mettre en évidence ; ils savent, d'ailleurs, par expérience, qu'elle est éminemment infuse. Aussi, quand ils la considèrent du côté de l'homme, la présentent-ils le plus souvent sous un aspect négatif, en vrais ascètes préoccupés de préparer les voies à l'action de l'Esprit-Saint ; ils insistent notamment sur la nécessité pour l'âme de se séparer de toute conception particulière, afin d'ôter tout obstacle à la lumière suréminente de l'Esprit-Saint. Aucun auteur n'est aussi catégorique que saint Jean de la Croix dans l'emploi de cette méthode. Il a ramené tout l'ascétisme supérieur des âmes parfaites, qui veulent s'unir pleinement à Dieu, à la loi du *néant* ou du *vide* (3) ; il l'applique non seulement à la volonté, dont il faut écarter toute recherche égoïste, mais même à la mémoire et à l'intelligence,

(1) La suite de ce chapitre le prouvera.

(2) Voir ci-dessus, ch. II.

(3) *Montée du Carmel* I. I, ch. XIII.

à toutes les facultés spirituelles en un mot (1). La contemplation étant, de soi, une connaissance de Dieu générale, une lumière indépendante de tous les concepts particuliers, l'éloignement préalable de ceux-ci disposera l'âme à la recevoir. Tel est le point de vue pratique, ascétique, où se placent le plus souvent saint Jean de la Croix et les auteurs spirituels en général.

Cette doctrine a paru à plusieurs difficile à comprendre, et il faut avouer que les antithèses violentes dont on use parfois pour la présenter n'ont pas peu contribué à donner cette impression. A cet égard, saint Augustin nous semble avoir une supériorité réelle sur le docteur espagnol; tout en prônant comme lui la nécessité du renoncement universel pour obtenir la contemplation, il décrit la sagesse qui la porte d'un point de vue positif, en philosophe plus qu'en ascète. Il ne se contente pas d'indiquer ce qui doit être ôté de l'âme pour qu'elle reçoive la divine lumière; il montre ce qui doit y rester pour être en quelque sorte utilisé par celle-ci : ce sont précisément les premières notions de l'esprit, celles d'être, de vrai, de bien, dont les premiers principes intellectuels et moraux dérivent immédiatement et qui sont avec eux la lumière même qui éclaire naturellement notre esprit (2). Ces notions suprêmes et générales, antérieures à toute connaissance distincte, loin d'être supprimées par la lumière supérieure de la grâce, sont au contraire le point d'appui naturel de celle-ci, qu'elles appellent comme un complément, gratuit sans doute et inexigible, mais providentiellement apte à le perfectionner. Tel est le rôle de la sagesse.

(1) *Montée du Carmel*, l. I et III.

(2) Notre exposé est indépendant de la théorie philosophique de l'origine des idées, et il garderait sa valeur, même si saint Augustin avait enseigné l'innéisme ou l'illumination naturelle. (Voir le ch. VI.) Mais nous croyons que, de fait, il se rapproche beaucoup de saint Thomas, sans avoir la précision de ce dernier sur ce point. Quant aux divergences incontestables qui les séparent, elles existent plus, nous semble-t-il, dans les termes que dans le fond, et elles proviennent principalement de la différence de point de vue où se placent les deux docteurs.

Le point de vue augustinien que nous venons de présenter nous conduit à la définition suivante de la sagesse : elle est le parfait redressement surnaturel, par la charité, de l'esprit (*mens*) de l'homme en ses premières intuitions, celles qui l'éclairent et le meuvent dans toute son activité intellectuelle et morale.

Le terme *redressement*, qui traduit ici les mots *renovatio, reformatio, restauratio...* de saint Augustin, serait trop faible s'il était séparé du qualificatif *surnaturel*, par lequel est marquée la nécessité et de la grâce sanctifiante comme base fondamentale de toute vraie rectitude spirituelle et des grâces actuelles qui président à son plein épanouissement dans les facultés de l'homme. En fait, c'est un redressement de l'âme entière qui est ainsi opéré, une *transformation* comme disent les mystiques, parce que c'est à la source vive de toute l'activité humaine que se porte ici directement la grâce, dont le rôle est de perfectionner les *premières intuitions* qui l'éclairent, l'animent et la dirigent tout entière dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre intellectuel. Ces premières vues de l'esprit étant la base de notre activité intellectuelle, l'homme ne peut travailler à leur perfectionnement que d'une manière indirecte, surtout par la parfaite rectitude morale de sa conduite ; mais Dieu peut agir directement sur elles, et sa grâce doit atteindre à ces profondeurs s'il veut conduire les âmes à l'union parfaite. Aussi est-ce *par la charité* et en vue de la charité que s'accomplira cette transformation radicale de l'homme intérieur, beaucoup plus que par la spéculation philosophique, dont le rayon d'action est fort restreint et l'influence superficielle. La sagesse du philosophe aura tout à gagner, au contraire, à se mettre à l'école de la sagesse surnaturelle, qui est un épanouissement de la charité sous l'action du Saint-Esprit. On le voit, si l'intellectualisme le plus hardi est à la base de toute cette doctrine augustinienne, au terme, à la conclusion pratique, nous retrouvons le mysticisme le plus pur et le plus traditionnel ; mais on aurait tort, croyons-nous, de traduire celui-

ci en un volontarisme philosophique, qui serait la négation, en fin de compte, du point de départ indiqué.

B) *LA VISION MÉDIATE DE DIEU.* — Nous venons d'exposer, telle que nous l'avons comprise, la conception que saint Augustin se fait de la sagesse. Elle est de tout point digne du plus grand génie de l'Église. Ses multiples applications dans les ordres les plus divers, philosophique, théologique, mystique, méritent d'attirer sur elle l'attention. Nous l'avons présentée en une forme trop concise, mais qui, nous l'espérons, suffira à diriger le lecteur dans le développement de la pensée qui va se poursuivre au cours de ce chapitre et dans les chapitres suivants. C'est dans ce but que nous l'avons résumée ici. Elle bénéficiera d'ailleurs elle-même de tous les éclaircissements qui vont être donnés. Nous achèverons d'en faire la présentation générale dans ce chapitre, avant de nous arrêter, dans les chapitres V et VI, aux effets intellectuels de la sagesse qui caractérisent la contemplation proprement dite.

Ces effets ont une immense portée. La sagesse conçue comme il vient d'être dit comporte une *nouvelle manière de connaître Dieu*, distincte et de la connaissance naturelle par la raison et de la connaissance surnaturelle commune par la foi. Dieu n'est pas objet d'intuition pour l'homme; il se démontre par la raison discursive, en partant de ses œuvres; saint Augustin l'a fait bien souvent, et, même quand il abrège ses démonstrations, il s'appuie sur la réalité contingente, sujette au changement (c'est son point de départ préféré), pour remonter à Celui qui est parfait et immuable dans son être. Ainsi la connaissance naturelle que l'homme a de Dieu est le fruit de l'effort et de la réflexion; elle n'est point spontanée. La foi donne de Dieu une connaissance nouvelle, surnaturelle, supérieure à la précédente par son fondement véritable qui est la parole même de Dieu, mais elle reste toujours obscure, la raison ayant l'évidence de la nécessité de croire plutôt que de la vérité à croire, et c'est à ce point de vue que la

sagesse la complète sans déchirer tous les voiles qui cachent le mystère. Elle va au-delà de la foi commune en s'appuyant sur elle et sur la charité.

Le croyant sincère trouve dans les sphères les plus hautes de son esprit, lorsque son intérieur est purifié par la charité, des analogies saisissantes qui lui montrent à l'évidence le bien fondé de sa foi en Dieu et en ses infinies perfections. Les notions supérieures d'être, de vrai, de bien, qui l'éclairaient dans toute son activité intellectuelle et morale, acquièrent, sous l'action de la grâce, une puissance de représentation qui les rend comme transparentes. En elles et par elles, l'âme voit en quelque manière Dieu, qui est par excellence l'Être, le Vrai, le Bien ; elle les pénètre plus à fond, et saisit mieux ce qu'elles contiennent, même implicitement, de réalité, et en particulier Celui qui est le principe et le terme de toute réalité. Cette nouvelle connaissance de Dieu que la sagesse ajoute à la foi peut donc bien être appelée, dans un sens large, une *vision* (Voir ch. V), mais c'est une vision dans une image, tout le traité de la Trinité en est l'affirmation. Cette image est très pure, transcendante, transparente, sous les rayons de la grâce, mais elle reste l'intermédiaire normal, tant que dure la foi. La vision qui en résulte est une vraie vision, mais dans un miroir, *in speculo* : nous l'appellerons une *vision médiate* (1). Telle est, d'après saint Augustin, la nature de la contemplation considérée du côté intelligence : elle est une intuition surnaturelle de Dieu conçu comme Être, Vrai et Bien. Saint Thomas a condensé cette doctrine en une formule plus concise encore, à sa manière, quand il l'a ramenée à *la simple intuition de la vérité* (2).

Mais il n'y a là, ne l'oublions pas, qu'un aspect de la contemplation intégrale : il ne faut point perdre de vue l'autre aspect, celui que nous avons signalé dans le chapitre précédent, en parlant du « réalisme de la sagesse augustinienne » :

(1) Voir ch. VI.

(2) II-II, q. CLXXX, a. 3, ad 1 : « *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.* »

la sagesse ne montre Dieu qu'en le faisant goûter et savourer par la charité; elle en donne une connaissance intuitive, mais *expérimentale*, affective en un mot. Saint Augustin l'explique encore dans le *De Trinitate* avec une insistance qui étonnerait dans un traité de théologie sur un tel sujet, si l'on ne savait que l'auteur y parle en théologien mystique plus qu'en théologien spéculatif. D'ailleurs, l'amour est un élément essentiel de la vie spirituelle; sans lui, une grande part des énergies de l'âme sont inutilisées; sa vie est incomplète et elle ne peut être une véritable image de la vie même de Dieu, qui comporte, outre la communication de l'Être par voie de connaissance, une communication par voie d'amour. La vraie sagesse parfaite et contemplative est inséparable de la charité, d'après saint Augustin, parce qu'elle est la plus parfaite image de la Trinité elle-même. Il est temps de montrer comment elle réalise ce haut idéal.

C) *L'IMAGE SURNATURELLE*. — Tout le livre XIV développe ce sujet. On le trouve cependant traité avec une particulière clarté aux chapitres iv-xiv. Ici, saint Augustin identifie la sagesse avec le *culte de Dieu* (1), en se basant sur ce texte de Job (xviii, 28) : *Ecce Dei cultus est sapientia*, ou suivant une autre lecture : *Ecce pietas est sapientia*. Le texte de la Vulgate, plus conforme à l'original, est : *Ecce timor Domini est sapientia*. En fait, saint Augustin raisonne d'après le mot grec θεοσέβεια ou εὐσέβεια, et c'est au sens de *piété*, entendue dans toute sa force, qu'il s'arrête en définitive. Mais remarquons bien que son explication, surtout au chapitre xii, dépasse de beaucoup la portée de la formule (2). La piété, si étendu qu'en soit le rayon d'action, ne désigne, à proprement parler, que les conditions morales requises pour obtenir la sagesse; celle-ci est une vraie participation à la sagesse même de Dieu; pour être plus précis encore,

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xii; *P. L.*, XLII, col. 1048.

(2) Cette formule se trouve au livre XII, ch. xiv, col. 1010; au livre XIV, ch. i et xii, col. 1035, 1048, etc.

car la pensée du saint docteur est ici très nuancée, disons que *la sagesse* est le parfait amour de Dieu *en tant* qu'il comporte une participation à la lumière divine elle-même.

L'âme est appelée à connaître et aimer Dieu ; « si elle le fait, elle devient sage (1) ». Et un peu plus bas, saint Augustin l'exhorte à se donner au service de Dieu, en lui promettant « qu'elle sera sage, non par sa propre lumière, mais par la participation à la lumière souveraine de Dieu ; là où elle sera éternelle, elle régnera dans la béatitude. Ainsi entendue, la sagesse de l'homme, c'est la sagesse même de Dieu. Elle n'est vraie qu'à cette condition ; elle est vaine si elle est humaine (2) ». L'union à laquelle conduit cette sagesse est une union totale, allant jusqu'à l'identification morale de l'esprit de l'homme avec l'esprit de Dieu : « Lorsque enfin [l'âme] lui est parfaitement unie, elle ne fait plus qu'un esprit avec lui, témoin l'Apôtre qui déclare : *Celui qui s'unit au Seigneur est un même esprit avec lui* (1 Cor. vi, 17) ; alors elle participe à sa nature, à sa vérité et à sa béatitude, sans que Dieu, d'ailleurs, en reçoive un accroissement d'être, de vérité et de béatitude (3). » Ainsi, l'image de Dieu est parfaite dans l'homme quand celui-ci participe à l'être même de Dieu, à sa vérité et à la *béatitude* que Dieu trouve dans l'amour de sa nature et de sa vérité infinie. Telle est la sagesse.

Cette image de Dieu, on le voit, est bien *surnaturelle* : elle est une participation à sa vie même, à l'activité intime par laquelle, en ayant de son être infini une connaissance et un amour infinis, Dieu est Père, Fils et Esprit-Saint. Mais cette image de la vie de Dieu doit être une image *vivante*, résidant dans l'activité spirituelle de l'âme ; et cela n'est possible que si l'homme, dans sa nature, est déjà en partie créé à l'image de Dieu. Il ne pourra participer à la vie divine sous son triple aspect que s'il est, de par la création, une nature apte à recevoir la grâce de manière à reproduire

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. XII, col. 1048.

(2) *Ibid.*, ch. XII, col. 1048.

(3) *Ibid.*, ch. XIV, col. 1051.

dans son activité, quand celle-ci sera parfaite, la vie même qui est en Dieu. En un mot, l'image parfaite suppose un point d'appui naturel qui soit lui-même une image, même imparfaite.

Ce fondement naturel, saint Augustin le trouve dans le caractère intellectuel et rationnel de notre esprit, qui est apte, par là, à comprendre et à voir Dieu : « Ainsi, l'âme humaine ne laisse pas d'être toujours raisonnable et intelligente, même si la raison ou l'intelligence est parfois assoupie ou paraît tantôt petite, tantôt grande ; dès lors, si elle a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, *comprendre et voir Dieu*, il est évident que, dès l'instant où elle a commencé d'être, cette nature si grande, si merveilleuse, est image de Dieu et le reste toujours, même si cette image est déformée au point de paraître anéantie, qu'elle soit obscurcie et défraîchie ou qu'elle conserve son éclat et sa beauté... Quelque grande qu'elle soit, sa nature a pu être viciée, parce qu'elle n'est pas la nature souveraine ; et cependant, bien qu'elle ait pu être viciée parce qu'elle n'est pas la nature souveraine, comme elle est ordonnée à recevoir celle-ci (*quia summae naturae capax est*) et qu'elle peut la posséder par participation, elle est une grande nature (1). »

Ce pouvoir de comprendre et de voir Dieu, de participer à sa vie même, appartient à l'âme du fait qu'elle est éclairée par la vérité et orientée vers le bien (Voir I. VIII) par les premières notions qu'elle perçoit, et qui sont la lumière de son esprit. Ces notions sont l'objet propre d'opérations que saint Augustin attribue à la *raison supérieure*, et elles ont ceci de particulier que, par leur transcendance et leur caractère universel, elles contiennent, mais d'une manière seulement implicite (2), une certaine connaissance de Dieu, de sa vérité,

(1) *De Trinit.*, I. XIV, ch. IV, col. 1040. Voir aussi *ibid.*, ch. VIII, 12. Saint Thomas dit dans le même sens : *Naturaliter anima est gratiae capax*. (I-II, q. CXXIII, a. 10.)

(2) L'ontologisme, qui affirme la vision des idées universelles en Dieu ou la vision *explicite* et naturelle de Dieu dans les idées universelles, s'est appuyé à tort sur saint Augustin.

de sa bonté. Si imparfaite qu'elle soit, cette connaissance n'en est pas moins un point d'appui naturel pour l'image véritable que la grâce façonnera dans l'âme en la faisant participer à la nature de Dieu, à sa vérité, à sa bonté. Cette participation surnaturelle n'est possible que parce que déjà naturellement l'âme est son image, par ces premières intuitions qui éclairent toute sa vie intérieure. On voit maintenant pourquoi saint Augustin cherche l'image de Dieu dans ce qu'il appelle la *raison supérieure* (1), et s'il juge grande la nature appelée à porter l'image surnaturelle, on devine quelle estime il aura pour la partie de l'âme où elle réside plus spécialement.

Remarquons bien que le saint docteur ne s'occupe ici que des premières perceptions naturelles de l'esprit de l'homme, abstraction faite de tout développement ultérieur par la réflexion philosophique. Voilà pourquoi il les cherche dans leurs manifestations les plus simples et les plus universelles, notamment dans la connaissance naturelle que l'homme a de *soi-même* et qui se manifeste dans l'amour, même inconscient, de soi, qui est spontané, universel (2). Cette connaissance et cet amour prouvent que l'homme est créé à l'image de Dieu et que sa nature comporte une opération vitale complexe où l'on retrouve trois éléments : 1° une connaissance habituelle de son être ; 2° une connaissance actuelle dérivant de la connaissance habituelle et produisant un verbe mental ; 3° enfin, l'amour habituel ou actuel, qui correspond à l'une ou l'autre des formes de cette connaissance. Mais cette trinité mentale n'est image de Dieu que parce qu'elle manifeste, chez l'homme, le pouvoir de connaître et d'aimer Dieu et, par là, de reproduire, dans sa vie surnaturelle, la vie même qui est en lui. Tel est le premier avantage que présente l'opération intérieure sur soi-même. Il y en a d'autres.

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. VIII, col. 1044. Voir *Ibid.*, l. XII, ch. II, 3.

(2) *Ibid.*, du chapitre IV (n. 7) au chapitre XIV (n. 20).

On pourrait s'étonner de voir saint Augustin mettre à la base de l'amour de Dieu l'amour naturel de soi, lui qui, dans la *Cité de Dieu*, oppose ces deux amours au point d'y voir le principe de la division du monde entier en deux sociétés ennemies (1). Mais on doit observer que, si le saint docteur n'oppose pas, dans le *De Trinitate*, ces deux amours, il ne les confond pas non plus ; il les ordonne l'un à l'autre. L'amour de soi qui est en l'homme n'est que la manifestation universelle, évidente, de son *pouvoir* d'aimer aussi Dieu et dès lors de son *devoir* de l'aimer. L'homme ne s'aime que parce qu'il se connaît d'une certaine manière, grâce aux premières intuitions de son esprit ; il peut ainsi, d'une part, se trouver supérieur aux autres créatures ; mais, d'autre part, il se voit imparfait et inférieur à Dieu, qui seul peut satisfaire les aspirations profondes de son être. Le véritable amour de soi le portera donc à se donner à Dieu. L'âme ne pourrait s'aimer elle-même si elle s'ignorait absolument, c'est-à-dire si elle ne se souvenait d'elle-même et ne se comprenait, et cette image de Dieu lui donne une telle puissance qu'elle peut s'unir à Celui dont elle est l'image. Tel est, en effet, son rang dans l'ordre des natures, non point dans l'espace, qu'il n'y a que Dieu au-dessus d'elle. Lorsque enfin elle lui est unie, elle ne forme plus qu'un esprit avec lui, témoin le mot de l'Apôtre (*I Cor.*, VI, 17) : *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est* (2). Cette connaissance et cet amour de soi qui conduisent l'homme à l'amour de Dieu et dont parlait saint Augustin quand il déclarait, dans les *Soliloques* (I, ch. 11), ne désirer rien hormis connaître Dieu et l'âme (*Deum et animam scire cupio*), dépassent la connaissance spontanée dont il est question ci-dessus, mais ils s'y appuient en définitive. C'est dans le même sens que saint

(1) « *Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui.* » (*De civ. Dei*, l. XIV, ch. xxviii ; *P. L.*, XLI, col. 436.)

(2) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xiv (n. 20), col. 1051.

Bernard a fait de l'amour de soi le premier degré de l'amour de Dieu (1).

Un troisième avantage des opérations de l'âme sur elle-même est qu'elles permettent à saint Augustin d'expliquer le caractère particulièrement simple de la haute connaissance de Dieu que donne la sagesse surnaturelle, et c'est cela qui est surtout en question en ce livre XIV du *De Trinitate*. De même que l'âme se connaît elle-même, directement, à la seule lumière des premières notions qui l'éclairent, sans aucun intermédiaire étranger à elle-même, elle connaît aussi Dieu directement, dans ces notions qui le contiennent d'une manière implicite. Le *philosophe* l'y découvre, mais au seul contact des réalités contingentes et créées, qui sont un intermédiaire nécessaire entre la raison naturelle et Dieu. Le *mystique* l'y voit aussi, et directement au contact de la réalité divine elle-même qui, par le don de sagesse, se fait en quelque manière toucher et expérimenter, et qui, du même coup, se fait *voir* par les âmes pures, mais ce n'est, avons-nous dit, qu'une *vision* médiate, une vision *par* et *dans* les plus hautes notions qui éclairent l'esprit. Cet intermédiaire est, il est vrai, souvent inaperçu des mystiques, et il est, d'ailleurs, si transparent, à la lumière surnaturelle dont leur âme est inondée, qu'ils ont l'impression d'avoir de Dieu une connaissance immédiate. Cependant, des philosophes comme saint Augustin ont pu le découvrir et le signaler. Le mot *vision* par lequel il désigne cette connaissance en marque bien le caractère *quasi immédiat*; le qualificatif *médiate*, que toute sa doctrine appelle, indique les réserves qui s'imposent. (Voir ch. VI.)

Ainsi, la sagesse surnaturelle est une image de Dieu du fait qu'elle perfectionne l'âme en ses plus hautes intuitions. Les notions d'être, de vérité et de bien, dans lesquelles elle voit tout, en définitive, sont une image naturelle de Celui qui est l'Être, la Vérité, le Bien par essence (2). Sous les tou-

(1) *De diligendo Deo*, ch. XI; P. L., CLXXXII, col. 973, etc.

(2) *Confess.*, l. XIII, ch. XI; P. L., XXXII, col. 849.

ches de l'Esprit-Saint, qui fait goûter et palper en quelque sorte Dieu, ces notions s'éclairent, en se chargeant de la plus pure réalité pour l'âme purifiée par la foi et la charité. Le miroir de l'âme, dans lequel l'image de Dieu naturelle, très défraîchie, était à peine remarquée auparavant, se trouve porter alors, sous l'action de la grâce, une image lumineuse et translucide, où Dieu, présenté par la foi, se montre, se laisse voir. La foi est ainsi complétée, mais non remplacée, par une vision *in speculo*, dans un miroir. Telle est l'œuvre de la sagesse.

D) *CONSÉQUENCES PRATIQUES*. — L'exposé qui précède, si transcendant qu'il ait pu paraître, porte en germe toute une morale, toute une ascèse. Et de fait, saint Augustin la développe à grands traits, dans les derniers chapitres du livre XIV, où il explique les vicissitudes de l'image de Dieu et montre ce que nous appellerons la genèse de la sagesse surnaturelle. Nous l'étudierons bientôt, mais nous voulons immédiatement faire observer, en quelques mots, que les caractères essentiels de l'augustinisme, au point de vue moral, découlent des principes qui viennent d'être posés.

Il est à remarquer que la doctrine si philosophique qui vient d'être résumée, et qui est de tout point conforme à celle de saint Thomas, aboutit à une *spiritualité foncièrement pratique*, dans laquelle la spéculation n'a qu'une part restreinte, et l'on s'explique le préjugé tenace qui fait de saint Augustin un volontariste. Il l'est, en effet, mais non pas du point de vue philosophique ; il l'est comme tout ascète qui pousse à l'effort moral, il l'est d'autant plus que son ascétisme vise à conduire les âmes aux plus hauts sommets de l'union à Dieu, à ceux qui ne sont atteints que par les dons les plus éminents de l'Esprit-Saint ; son ascétisme est, en effet, commandé tout entier par la mystique dont nous venons d'esquisser les grandes lignes. C'est à une *illumination surnaturelle* qu'il conduit les âmes, celle de la sagesse, de la vision relative de Dieu qui est, dès ici-bas, le privilège des âmes

saintes. La grande voie pour y atteindre est celle de la pureté du cœur et de la pratique des vertus et entre toutes de la foi, de l'espérance et de la charité. Les vrais ascètes et mystiques de toute époque, saint Bernard, sainte Térése, saint François de Sales, pour nous contenter de citer quelques noms, n'ont pas eu d'autre méthode. Mais saint Augustin se distingue de tous par l'importance du fondement philosophique et intellectualiste qui la commande dès le point de départ. Nous verrons plus tard qu'au terme même du mouvement ascensionnel de l'âme à Dieu, la philosophie occupe encore une grande place et bénéficie largement, en vue surtout de la spéculation théologique, des lumières supérieures de la sagesse.

Nous attirerons encore l'attention sur *la valeur éducative* de la doctrine et de la méthode augustiniennes. Tout s'y ramène, en définitive, au point de vue pratique, à la formation de la charité la plus pure et la plus intense, unique moyen d'atteindre la sagesse, et, dès lors, à la soumission à Dieu de l'homme tout entier par la *volonté* : c'est la méthode de saint François de Sales. D'autre part, *la raison* est loin d'être négligée ; elle occupe même parfois, jusque dans les pages les plus affectives du saint docteur, une place qui semble démesurée à première vue. Mais il est à remarquer que saint Augustin s'élève toujours rapidement à la *raison supérieure*, cette région des principes qu'il aime habiter pour y contempler Dieu, et où il trouve aussi tant de lumières pour l'action. Toute sa méthode tend à former cette partie supérieure de l'âme qui est *intelligence* à proprement parler et qui dirige de haut la raison pratique aussi bien que spéculative. Mais il se rend bien compte que ce n'est pas là une simple question de philosophie, et que la conduite, la vie morale, a dans cette œuvre de haute éducation intellectuelle une part immense. Il comprend mieux encore la nécessité de la grâce et des dons les plus éminents de l'Esprit-Saint pour atteindre une perfection qui ne peut être réelle et solide sans être surnaturelle et faire participer à la vie même de Dieu, vérité

par essence et infinie bonté; mais dès lors qu'il attend du ciel la vraie sagesse, on s'explique qu'il invite à la chercher surtout par la prière et la vertu. Une théologie mystique très sûre et très précise inspire et pénètre toute cette pédagogie. Les vrais éducateurs chrétiens approuveront cette méthode.

IV. Formation de la sagesse. Principes de l'ascèse augustinienne..

La sagesse dont nous avons exposé, d'après saint Augustin, les principaux caractères, s'identifie avec la *perfection chrétienne* elle-même. A la prendre en un sens plus strict, elle est la *perfection de la partie supérieure de l'âme*, qui, d'une part, est la plus proche de Dieu, c'est-à-dire semblable à lui, et, de l'autre, peut conduire à lui l'homme tout entier, car elle dirige tous ses jugements, spéculatifs et pratiques. Elle est *un don de l'Esprit-Saint*, mais non pas seulement au sens restreint d'*habitus* disposant l'âme à recevoir la motion divine; elle est cette *motion même*, qui accompagne la charité pour aider l'âme à s'unir à Dieu pleinement, par la connaissance et l'amour. Mais cette motion, saint Augustin la considère moins en elle-même que dans cette connaissance et cet amour qu'elle produit. En fin de compte, la sagesse est la *connaissance et l'amour de Dieu produits sous cette motion du Saint-Esprit*, d'une manière quasi immédiate, sans les lenteurs et les faiblesses de l'activité humaine commune.

C'est par la sagesse ainsi conçue que l'homme, image naturelle de Dieu, devient son image surnaturelle. Tel est le point de vue précis auquel se place saint Augustin dans le *De Trinitate*. Il cherche une *image vivante* de Dieu, en qui la vie est la communication de l'Être par voie de connaissance et d'amour. C'est dans l'activité spirituelle de l'homme qu'il la trouve, dans l'activité de la partie supérieure de son âme, quand cette activité est rendue parfaite par l'aide de l'Esprit-

Saint. C'est d'abord pour connaître et aimer Dieu que cette aide est accordée; et c'est là, dans cette activité de l'amour parfait, que le théologien, appuyé sur le mystique, devra chercher à voir la Trinité sainte. Pour nous, ici, nous considérerons plutôt la sagesse comme synonyme de perfection chrétienne et terme de l'effort ascétique.

De fait, à la conception de la sagesse qui vient d'être exposée correspond une conception parallèle de l'ascèse ou des moyens qui y conduisent, et nous en trouvons l'énoncé dans les trois chapitres (xv, xvi, xvii) qui suivent la présentation de l'image au livre XIV. Ils sont très riches de doctrine. Nous ne pouvons les transcrire en entier. Nous en donnerons, du moins, une analyse succincte. Nous pourrions, sans doute, faire de la doctrine ascétique du grand docteur un résumé plus complet; mais nous risquerions peut-être de mettre en évidence des points qui, pour lui, sont secondaires. Une synthèse ascétique augustinienne présentée par saint Augustin lui-même, *au point de vue spécial qui nous occupe*, nous paraît dépasser en valeur tout autre essai de ce genre qui pourrait être tenté.

Nous réduirons cet exposé à trois points principaux; cette classification que nous y ajoutons ne faussera en rien, semble-t-il, la pensée de l'auteur et permettra d'en mieux suivre le développement : 1. Point de départ de la formation de la sagesse; 2. Nécessité de la rénovation intérieure; 3. Progrès et terme de cette rénovation.

A) *POINT DE DÉPART DE LA FORMATION DE LA SAGESSE* (1). — Au point de départ de cette marche vers la sagesse, saint Augustin signale deux forces qui entraînent l'âme : d'un côté, le *désir du bonheur*, d'un bonheur durable et sans mélange, de la béatitude en un mot; de l'autre, le sentiment de sa *condition misérable* de créature soumise au changement, malgré ses aspirations secrètes vers la vie bien-

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xv; *P. L.*, XLII, col. 1051.

heureuse et immuable. Ces faiblesses n'ont pas pour auteur le Dieu bon et tout-puissant; c'est le péché qui a armé sa justice. Mais Dieu a rendu à l'homme la sainteté qu'il avait reçue lors de sa création et qu'il perdit. S'il y peut aspirer encore, il le doit à la grâce qu'il a reçue, et saint Paul peut bien lui dire : *Quid enim habes quod non accepisti?* (I Cor. IV, 7).

L'homme sait sa destinée éternelle, mais c'est par l'Esprit qu'il la connaît, qu'il a la pensée actuelle de Dieu, qu'il s'en souvient, en un mot : « Quand il se souvient bien de Dieu, après avoir reçu son esprit, il sent parfaitement — car le Maître intérieur l'en instruit — qu'il ne peut se relever que par la grâce, effet de l'amour [de Dieu], mais qu'il n'a pu tomber que par une défaillance de sa propre volonté. Il ne se souvient certes pas de la béatitude [perdue] : elle a été, elle n'est plus... Il ne la connaît que par la foi aux Écritures véridiques de son Dieu... Mais il se souvient du Seigneur son Dieu. Lui, il est toujours; on ne doit pas [dire de Lui] : il fut et il n'est plus; ni, il est, mais il n'était pas; jamais il ne cessera d'être, comme jamais il n'a cessé d'être. Il est partout tout entier; voilà pourquoi c'est en lui que l'âme a et la vie et le mouvement et l'être (*Act. xvii, 28*). Et voilà pourquoi elle peut s'en souvenir. Non pas qu'elle se souvienne de lui comme si elle l'avait connu en Adam, ou en un lieu quelconque avant son union au corps, ou quand il la formait pour l'unir à ce corps. Elle n'a absolument aucun souvenir de ce genre; tout cela est effacé dans l'oubli. *Mais elle se souvient du Seigneur pour se tourner vers lui, comme vers la lumière qui la touchait en quelque manière, même quand elle se détournait de lui* (1). »

La mémoire, on le sait, tient une grande place dans la psychologie augustinienne. Même quand il eut rejeté la théorie platonicienne de la réminiscence (2) (contre laquelle

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xv; *P. L.*, XLII, col. 1052.

(2) Voir C. BOYER, *l'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 188-189.

Le texte que nous venons de citer est très net, aussi bien que contre l'innéisme), saint Augustin en garda la formule, quitte à en modifier la signification. Il appelle souvent *se souvenir* penser aux objets qui nous sont naturellement et comme spontanément connus, d'une certaine manière, même seulement implicite. Il s'agit surtout des vérités qui sont objet d'intuition, et qui sont en quelque façon éternelles et immuables. *Dieu lui-même* est ainsi connu, en elles, et d'une manière implicite (1); cela suffit pour que penser à lui soit se souvenir de lui. A cause de ce caractère du fondement naturel de notre connaissance de Dieu, saint Augustin va jusqu'à appeler souvenir la connaissance surnaturelle elle-même (au début de la page qui vient d'être citée) : *Quando autem bene recordatur Domini sui spiritu eius accepto...* (2).

Ainsi, Dieu est assimilé à *la lumière* qui éclaire notre âme; il n'est pas identifié avec elle, car il en est le principe immédiat; mais par cette lumière, qui est son œuvre la plus haute dans l'homme naturel, il le touche en quelque manière, même quand l'homme s'éloigne de lui (3). Les pécheurs, jusque dans leurs plus grands égarements, sont éclairés par elle. Ils réprouvent, au moins dans les autres, le mal qu'ils font eux-mêmes. Pourquoi? Parce que les jugements qu'ils portent sont basés sur des règles gravées dans leur âme, mais qui ont leur origine plus haut, car elles sont éternelles : « Où sont-elles écrites, ces règles? Où l'homme injuste reconnaît-il ce qui est juste? Où voit-il qu'on doit avoir ce qu'il n'a pas? Oui, où sont-elles écrites, sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la vérité? C'est de là que toute loi juste dérive pour se transporter, *non par déplacement*, mais à *la manière d'une empreinte*, dans le cœur de l'homme juste; c'est ainsi que l'image gravée sur l'anneau passe dans

(1) Voir ci-dessus, p. 118.

(2) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xv, col. 1052.

(3) « *Commemoratur ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua, etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur* » (*Ibid.*, l. XIV, ch. xv, col. 1052).

la cire sans quitter l'anneau (1). » Ce n'est donc pas la lumière même de Dieu qui est en l'homme, mais *un effet* de cette lumière et sa pure ressemblance.

Ainsi, le point de départ de la marche vers la sagesse, ce sont les premières notions de l'esprit, les premières intuitions de la partie supérieure de l'âme, et très spécialement celles qui éclairent la conscience morale. Il y a là une certaine connaissance de Dieu qui doit être explicitée, mais qui n'en est pas moins un utile point d'appui. Il y a une certaine aspiration vers la béatitude qui sans doute ne peut conduire à Dieu sans la grâce, mais constitue dans l'âme une force que la grâce devra utiliser. De ces principes découle la grande loi de l'ascèse augustinienne, la rénovation intérieure.

B) *LA RÉNOVATION INTÉRIEURE* (2). — L'homme est pécheur et déchu ; l'image de Dieu est dégradée en lui. Bien plus, le péché qui l'a détourné de Dieu l'a marqué d'un signe infâme, *l'image de la bête (imago pecudis)* (3). C'est par la raison qu'il se distingue de celle-ci et se rapproche du Créateur ; s'il en abuse, par le péché, il s'éloigne de Dieu, et se rend semblable aux animaux. Il a bien fait de se revêtir de leur fourrure, comme firent ceux dont parle la Genèse (III, 21), qui, privés de leur première parure, se couvrirent de peaux de bêtes (4).

En péchant, l'homme a donc perdu la justice et la sainteté. L'image qui est en lui est devenue difforme et sans coloris. Elle ne retrouvera sa splendeur que s'il est entièrement réformé et comme renouvelé. Voilà à quoi tendent ceux qui, se souvenant de Dieu, pour revenir à lui se détournent des passions mondaines, et écoutent l'Apôtre qui leur dit : *Ne vous conformez pas au siècle présent, mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit* (Rom. XII, 2).

(1) *De Trinit.*, I. XIV, ch. xv, col. 1052.

(2) *Ibid.*, ch. xvi, col. 1052-1054.

(3) *Ibid.*, I. XII, ch. viii-xi, col. 1005-1007.

(4) *Ibid.*, ch. xi, col. 1006.

Cette rénovation intérieure est une œuvre toute surnaturelle qui dépasse les forces de l'homme. L'image ne peut être refaite que par celui qui l'a créée. Elle a pu se déformer elle-même ; elle ne peut se reformer : Dieu seul a le pouvoir de lui rendre sa beauté perdue. Mais non seulement l'image doit être reformée *par Dieu* ; elle doit l'être *selon Dieu*, d'après le mot de saint Paul aux Éphésiens : « *Renouvelez-vous en esprit [renovamini spiritu mentis vestrae] et revêtez l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité* » (Eph. IV, 22-23). *Selon Dieu* répond à la formule de la Genèse (1, 27) à *l'image de Dieu*, dit saint Augustin (1). Il en trouve la preuve dans un autre passage de saint Paul : « *Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez l'homme nouveau, qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu, à l'image de celui qui l'a créé* » (Col. III, 9-10). Et le saint docteur conclut : « Ainsi le renouvellement et la réformation de l'âme se feront selon Dieu et à l'image de Dieu. On la dit *selon Dieu* pour qu'on ne la croie point faite selon une autre créature ; mais elle est dite *selon l'image de Dieu* pour bien faire comprendre que le renouvellement a lieu là où se trouve l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'esprit (2). » Ailleurs, nous l'avons vu, il précise même davantage, et montre cette image dans la partie supérieure de l'âme, celle qui est si proche de Dieu par le pouvoir qu'elle a de saisir immédiatement les vérités dites éternelles.

Les textes de saint Paul allégués par saint Augustin montrent le caractère éminemment surnaturel de la rénovation qu'il a ici en vue, et dès lors de l'image qu'il faut rétablir. Elle a pour fondement la *justice et la sainteté*, c'est-à-dire, en fait, la grâce sanctifiante. Mais cette signification précise ne rend pas toute la pensée du saint docteur. A la *sainteté* dont parle le premier texte correspond la *connaissance de Dieu* dans le second. Et l'image de Dieu qu'il a en vue ne

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. XVI, col. 1053.

(2) *Ibid.*, col. 1054.

réside pas tant dans l'essence de l'âme que dans les puissances, comme l'a observé le P. Gardeil (1), bien que saint Augustin, en psychologue concret, s'abstienne de précisions sur ces points. En fait, la rénovation spirituelle qu'il a en vue ne consistera pas seulement dans la réception de la grâce ou des *habitus* infus qui l'accompagnent pour surélever les puissances à l'état surnaturel ; elle comportera le plein développement de ces *habitus*, perfectionnant les puissances naturelles jusque dans leurs actes ; elle exige, outre les dons de Dieu, la coopération effective de l'homme à la grâce. La rénovation de l'homme consistera donc, en définitive, dans une certaine activité surnaturelle, conduisant l'âme à cette parfaite activité qu'est la sagesse, vivante image de Dieu gravée dans une âme vivante.

Cette conception de la rénovation spirituelle conduit à des conséquences pratiques de la plus haute importance. Nous nous contentons de les indiquer ici : 1° *L'impossibilité* pour l'homme de se renouveler par lui-même est, avec la déchéance originelle, un trait bien caractéristique de la doctrine de saint Augustin, et l'on s'étonnerait de ne pas le trouver à la base de sa spiritualité. 2° Mais on notera aussi l'*idéal sublime* auquel l'homme est appelé et qui est l'imitation même de Dieu, la reproduction de ses traits essentiels, la vérité et la bonté. 3° Ceux-ci, d'ailleurs, ne sont pas seulement reçus ; ils appellent l'âme à l'*effort moral*, condition de tout progrès, effort qui devra surtout tendre à soumettre la chair à l'esprit, la partie inférieure de l'homme à la partie supérieure, l'image de la bête à l'image de Dieu qui se renouvelle par l'Esprit même de Dieu.

C) *PROGRÈS ET TERME DE LA RÉNOVATION SPIRITUELLE* (2). — Un progrès est nécessaire ; il est impossible à l'homme d'atteindre instantanément la perfection.

(1) « Le Mens d'après saint Augustin et saint Thomas », dans la *Revue des sciences philos. et théolog.*, 1924, p. 150.

(2) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xvii, col. 1054, et l. XV, ch. viii, col. 1067.

Saint Augustin est très net sur ce point, et son affirmation montre à l'évidence que, pour lui, l'image de Dieu n'est pas la seule grâce sanctifiante avec les *habitus* infus qui l'accompagnent, mais qu'elle comporte la pleine correspondance de l'homme aux dons divins. Il distingue ainsi trois grandes étapes dans la formation de l'image divine en nous : 1° la réception de la grâce qui sanctifie l'homme en effaçant le péché ; 2° la guérison des blessures faites par le péché et le progrès dans la connaissance de Dieu ; 3° enfin, la sagesse ou l'image parfaite de Dieu possible dès ici-bas.

« Certes, ce renouvellement ne se fait pas en un instant, à l'heure de la conversion, comme se produit en un instant, au baptême, le renouvellement qui consiste dans la rémission de tous les péchés, dont il ne reste pas un seul, si petit soit-il. Mais autre chose est d'être guéri de la fièvre, autre chose de recouvrer les forces que la fièvre a abattues ; ou bien encore, autre chose d'arracher le trait enfoncé dans le corps, autre chose de guérir par un lent traitement la blessure qu'il a faite. De même [pour l'âme], le premier soin qui s'impose à elle est d'éloigner la cause du mal, ce qui se fait par la rémission de tous les péchés ; mais le second est de guérir la maladie elle-même, ce qui a lieu peu à peu, à mesure que se renouvelle l'image de Dieu.

« Cette double opération est mentionnée par le Psalmiste (Ps. cii, 3) ; il dit d'abord : *qui pardonne toutes nos iniquités* ; c'est l'effet du baptême ; puis il ajoute : *qui guérit toutes nos maladies* ; c'est l'effet du progrès de chaque jour, quand se renouvelle l'image. Sur ce dernier point, l'Apôtre s'exprime très nettement quand il dit : *alors même que l'homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour* (II Cor. iv, 16). Il se renouvelle dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire dans la justice et la sainteté de la vérité, comme le déclarent les documents apostoliques qui viennent d'être cités. Ainsi, celui qui se renouvelle en progressant chaque jour dans cette connaissance de Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité, reporte son amour du temps à l'é-

ternité, du visible à l'invisible, de la chair à l'esprit; il s'applique avec ardeur à réprimer et à affaiblir ses attraits pour les premiers biens et à s'attacher aux autres par la charité (1). »

La grâce est l'unique moyen de réaliser ces progrès : « On ne réussit que dans la mesure où Dieu vient en aide; il a lui-même déclaré (*Ioan. xv, 5*) : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (2). » C'est par la foi et la dévotion au Rédempteur que le chrétien l'obtient; saint Augustin se contente d'y faire ici allusion, car il a traité tout au long ce sujet au livre XIII, dont une grande partie (ch. x-xix) est consacrée à étudier le mystère de l'Incarnation spécialement au point de vue qui nous occupe, comme moyen, pour l'homme, d'atteindre la parfaite vertu morale et la sagesse contemplative.

Le terme de ces progrès spirituels est indéfini ici-bas. L'image de Dieu peut toujours recevoir de nouveaux accroissements. Elle ne sera vraiment achevée qu'au ciel dans la pleine lumière de gloire (3). « L'image qui, par la connaissance de Dieu, se renouvelle chaque jour dans l'esprit, non pas au dehors, mais au dedans, sera perfectionnée par la vision, qui alors sera celle du face à face, tandis qu'à présent, époque de progrès, elle n'est qu'une connaissance dans un miroir et en énigme. C'est de cette perfection qu'il faut entendre ces paroles : *Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est* (*I Ioan. III, 2*). Ce don nous sera accordé lorsqu'il nous sera dit : *Venez, les bénis de mon Père; prenez possession du royaume qui vous a été préparé* (*Matth. xxv, 34*). Alors l'impie sera chassé, de peur qu'il ne voie la gloire du Seigneur (*Is. xxvi, 10*), quand ceux qui seront à gauche iront au supplice éternel et ceux de la droite à la vie éternelle (*Matth. xxv, 46*). Or, la vie éternelle, a dit la Vérité, c'est qu'ils vous connaissent, vous, l'unique vrai Dieu et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (*Ioan. xvii, 3*). » (4)

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xvii, col. 1054.

(2) « *Tantum autem facit quantum divinitus adiuvatur.* » *Ibid.*

(3) *Ibid.*, ch. xvii, col. 1055.

(4) *Ibid.*, ch. xix, col. 1056.

Ainsi l'image ne sera parfaite qu'au ciel; la *terre est le lieu de ses transformations*. Cependant, celles-ci peuvent l'élever, dès ici-bas, à un haut degré de gloire, à de pures clartés, celles de la sagesse. C'est à cela qu'Augustin s'est efforcé de conduire son lecteur, comme il le déclare lui-même au cours du livre suivant (1) : « La sagesse, je le sais, est une réalité (*substantia*) incorporelle et une lumière où se voit ce que ne voient pas les yeux du corps; et cependant [saint Paul], cet homme si grand et si spirituel, a dit : *nous voyons [Dieu] à présent dans un miroir, en énigme; alors [nous le verrons] face à face (I Cor. XIII, 12)*. Quel est ce miroir? Qu'est-il? Si nous le cherchons, nous verrons avec évidence que dans un miroir on ne voit qu'une image. Et voilà à quoi ont tendu nos efforts : faire voir en quelque manière, dans cette image que nous sommes nous-mêmes, comme dans un miroir, celui qui nous a faits. » Saint Augustin précise aussitôt la *nature de cette vision* accordée à l'homme sur la terre. Il en trouve les gloires décrites dans cette autre phrase de l'Apôtre (II Cor. III, 18) : *Pour nous, le visage découvert, considérant dans un miroir (speculantes) la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, [portés] de gloire en gloire comme par l'Esprit du Seigneur*. Et ici le saint docteur oppose finement à la vision *a specula*, d'un observatoire, la vision *in speculo*, dans un miroir. L'observatoire, placé dans un lieu élevé, permet de porter son regard sans intermédiaire sur les points surveillés. Tout autre est la vision que l'on a par un miroir : l'objet n'y est pas aperçu directement, mais par l'intermédiaire de son image projetée sur un écran. L'âme est elle-même cet écran, mais un écran qui voit, et lorsque, par la foi, elle connaît Dieu et se sait image de Dieu, elle peut le voir dans l'image qu'elle est elle-même, pourvu que cette image soit parfaite et que son œil soit pur (2). La

(1) *De Trinit.*, l. XV, ch. VIII, col. 1067.

(2) Saint Augustin ne se sépare donc pas des Pères qui voient dans la foi le *speculum* dont parle saint Paul (CORNELY, *Cursus Scrip. sac.*, in II Cor. III, 18, p. 105-106), mais il les complète avec le réalisme d'un mys-

sagesse réalise l'une et l'autre condition; aussi, par elle, la vue indirecte de la foi devient-elle une véritable *vision, médiate*. Au ciel, par la lumière de gloire, l'homme pourra voir Dieu *a specula*; sur la terre, il peut déjà en avoir une vision *in speculo*, par la sagesse contemplative, privilège des parfaits, que l'Esprit du Seigneur a transformés.

De ces transformations, saint Augustin signale ici trois termes : la *création*, la *justification* ou la foi, et la *vision* béatifique. Tous trois, à des titres divers, méritent le nom de gloire que leur donne saint Paul, même le premier : l'âme humaine étant, par sa nature, image de Dieu, peut être appelée *un être de gloire*, même chez le pécheur qui en abuse. Aussi, quand elle est transformée par la grâce, passe-t-elle « d'une forme obscure à une forme lumineuse », ou « de la gloire de la création à celle de la justification », en attendant d'être élevée « de la gloire de la foi à celle de la vision (1) ». Mais, nous venons de le voir, les transformations qui se font entre ces deux points extrêmes (2) et que saint Augustin résume ici d'un mot, *la justification* ou *la foi*, se font elles-mêmes en une série ordonnée de mouvements qui constituent comme une marche glorieuse (*gloria*), dans laquelle on discerne *trois étapes* : 1° la foi qui suffit à l'âme, pour obtenir, par les sacrements, la justification [et évidemment pour la conserver, en évitant le péché mortel]; 2° la foi qui guérit l'âme de ses blessures, en lui faisant pratiquer la vertu; 3° la foi parfaite, enfin, simple, parce que lumineuse et contemplative plus que raisonneuse, qui fait voir Dieu dans l'âme pure et pacifiée. Ce sont les *voies* traditionnelles de la vie spirituelle.

tique et la précision d'un philosophe, en montrant la part qui revient aussi à l'âme dans la représentation de Dieu, pour sa connaissance parfaite par la sagesse.

(1) *De Trinit.*, l. XV, ch. VIII, col. 1067.

(2) Ces points extrêmes sont d'une part, l'image naturelle de Dieu (désignée par la *création*) et d'autre part, la vision béatifique où l'image est devenue parfaite.

V. Le rôle de la sagesse d'après saint Augustin. Quelques conséquences théologiques.

Nous ne pouvons ici étudier la sagesse à tous les points de vue considérés par saint Augustin ; c'est un domaine trop vaste. Nous l'avons surtout envisagée comme source de lumière sur Dieu. Nous devons cependant faire observer certains aspects accessoires de cette doctrine qui touchent d'une manière plus proche notre sujet et peuvent l'éclairer. Nous nous contenterons de simples indications, renvoyant aux ouvrages spéciaux pour des renseignements plus développés.

Remarquons d'abord que, d'après saint Augustin, la sagesse est une sorte d'*idéal universel* proposé à l'activité de l'homme. Elle est synonyme de perfection, mais de cette perfection bien déterminée qui convient à la créature raisonnable, appelée à s'unir à la Sagesse infinie elle-même. On peut voir en elle, d'une part, la synthèse des dons de Dieu, le don par excellence, celui qui suppose tous les autres, les développe et leur donne leur couronnement. Elle est, par ailleurs, une synthèse du côté de l'homme : quand elle est établie dans une âme, toute l'activité de celle-ci en éprouve la bienfaisante et lumineuse influence. Elle est l'œil de cette vertu dont saint Augustin a dit : *Ama et fac quod vis* (1). La sagesse est offerte à tout homme, et tout homme y doit tendre ; nous n'avons trouvé aucune affirmation visant à en faire le privilège d'une élite. Cet idéal de perfection est même si nécessaire aux yeux du saint docteur qu'il l'a en vue jusque dans les définitions qu'il donne de certaines propriétés essentielles de l'homme, comme la liberté.

De par la tendance profonde de son âme mystique, tendance qu'activa encore la réaction contre Pélagé, saint Augustin

(1) Ou plutôt *Dilige et quod vis fac*, Tract. VII in Ioan., 8 ; P. L., XXXV, col. 2033. Comp. à *Dilige et dic quod voles*, In Gal. n. 57 ; Ibid., col. 2144.

aimait à considérer l'homme parfait, tel que le firent les mains du Créateur, et celui qu'il trouvait sur la terre lui paraissait singulièrement déchu quand il le comparait à celui que Dieu avait conçu et d'abord réalisé. Les affirmations rationalistes des pélagiens, qui ne trouvaient aucune limite aux forces morales de la volonté humaine, l'indignaient d'autant plus qu'il voyait plus nettement tout ce qui sépare l'état de l'homme déchu de celui d'Adam innocent. Aucun Père n'a accusé comme lui ces contrastes. Or, précisément, l'image parfaite que le chrétien doit renouveler en son âme n'est qu'une reproduction de celle qui fut déposée par Dieu en l'âme d'Adam lors de sa création. Cette image n'était pas encore celle du ciel, qui l'aurait rendu impeccable; ce n'était pas non plus la simple image naturelle, qui devint après le péché *deformis et decolor* (1), mais ne disparut pas. Celle-ci n'était que le soutien d'une autre, à laquelle Dieu, par pure bonté, appela l'homme et que l'homme perdit par son péché. C'est elle que lui rend le Christ progressivement par la justification qui efface le péché, par la vertu qui guérit l'âme en la faisant avancer « dans la justice et la sainteté véritables » ou « dans la connaissance de Dieu », jusqu'à ces splendeurs de la sagesse contemplative, qui sont, dès lors, en même temps qu'un avant-goût du ciel, un retour partiel aux privilèges perdus du paradis.

C'est à la sagesse surnaturelle que se ramènent, en définitive, les *don*s spirituels les plus précieux de l'homme innocent; la grâce elle-même y est incluse comme son fondement nécessaire. Parmi ces dons, il en est un que nous devons signaler à cause de son importance exceptionnelle, c'est celui que saint Augustin appelle la *liberté* (*libertas*). Il faut bien comprendre la portée de ce terme. Observons d'abord qu'il ne signifie pas l'indétermination naturelle d'un être intelligent vis-à-vis du bien et du mal moral, ce que les philosophes appellent *libertas contrarietatis*. Saint Augustin s'indi-

(1) *De Trinit.*, l. XIV, ch. xvi, col. 1053.

gne contre Julien d'Eclane qui définit la liberté : le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher (1). Dieu ne peut faire le mal ; il n'en est pas moins souverainement libre. Saint Augustin va plus loin encore ; non seulement la liberté n'inclut pas la possibilité de faire le mal, mais elle inclut, quand elle est parfaite, un *certain affranchissement vis-à-vis du mal*. Elle est donnée à l'homme pour faire le bien (2), pour servir Dieu d'une manière plus parfaite que la créature privée de raison, non par nécessité, mais par choix, et ce but est si important aux yeux d'Augustin, que la liberté grandit à mesure que l'être est plus orienté vers le bien. Parfaite en Dieu qui est essentiellement bon, elle atteint une perfection relative dans la créature raisonnable, qui, par *la sagesse*, est une parfaite image de Dieu. Tel était le cas d'Adam innocent. S'il n'était pas, comme Dieu ou les élus, dans l'impossibilité de pécher (*non posse peccare*), il avait, du moins, le pouvoir de ne pas pécher (*posse non peccare*). Cette indépendance relative vis-à-vis du mal est, pour saint Augustin, la *liberté* par excellence (3).

C'est cette liberté qu'Adam perdit, en péchant, pour lui-même et pour tous les siens ; il ne resta plus à l'homme que le *libre arbitre*, caractérisé par la perte du privilège de « pouvoir ne pas pécher », donc par le « *non posse non peccare* » ; cela ne veut pas dire que tous ses actes deviennent mauvais en soi, mais que la volonté a perdu la parfaite rectitude morale qui faisait sa force. On a appelé *pessimisme* l'insistance avec laquelle saint Augustin a mis en avant les faiblesses de l'homme déchu. Il faut reconnaître que plusieurs de ses assertions, inspirées par la nécessité de réagir contre l'orgueil pélagien qui le révoltait, sont excessives et même erronées si on les prend à la lettre (4) ; mais nous ne pouvons

(1) *Op. imp. contra Iul.*, l. VI, ch. x ; *P. L.*, XLV, col. 1518.

(2) *De libero arbitrio*, l. II, ch. 1 ; *P. L.*, XXXII, col. 1241.

(3) *De correptione et gratia*, ch. XI-XII ; *P. L.*, XLIV, col. 933, etc. Voir aussi *Ep. CLVII*, n. 8 ; *P. L.*, XXXIII, col. 676 ; *Ep. CCXVII*, n. 8 ; *Ibid.*, 981. Voir surtout *tract. XLI in Ioan.*, n. 8-13 ; *P. L.*, XXXVI, col. 1096, etc.

(4) Voir J. ТИХОНОВ, *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 479.

voir là du pessimisme, du moins au sens moral dont cette expression est presque inséparable. La doctrine de saint Augustin n'a rien de déprimant, loin de là, si on n'isole pas certaines thèses particulières, importantes d'ailleurs, de l'ensemble de sa théologie, et si l'on donne notamment à la doctrine de la *sagesse* toute la place qui lui revient, dans l'ordre actuel d'une humanité, déchue sans doute, mais rachetée, et rachetée par un Homme-Dieu.

C'est, en effet, la *Sagesse divine* elle-même qui s'est incarnée pour racheter l'homme, et lui rendre la sagesse qu'il avait perdue. Tel est le point de vue spécial auquel aime à se placer saint Augustin ; mais dans aucun traité il ne l'a mis en lumière, croyons-nous, comme dans le *De Doctrina christiana* (1), où l'on trouve, en formules saisissantes, la doctrine que nous avons résumée au cours de tout ce chapitre. La Sagesse divine, qui est notre « patrie », a voulu « devenir aussi notre voie vers la patrie » (2). Pour guérir l'homme, elle s'est présentée elle-même et comme médecin et comme remède (3). Elle qui est partout présente et que voient les cœurs purs, elle a, du moins, voulu paraître devant les yeux du corps à ceux qui ont le cœur impur (4). Les hommes déchus ont besoin d'une grâce plus puissante (*potentior gratia indigent isti*) que l'homme innocent, et ils la trouvent précisément dans cette rédemption par la Sagesse incarnée (5). Adam même innocent avait besoin, à titre de créature, d'un appui divin pour agir, mais cette grâce dépendait en quelque manière de sa volonté, pense saint Augustin (6). En l'homme déchu, au contraire, le vouloir lui-même dépend de la grâce, et c'est elle qui le donne. Cette grâce qui fait vouloir (*auxilium quo volumus*) se distingue de la précédente,

(1) L. I, ch. VIII-XIV ; P. L., XXXIV, col. 22-24. Une doctrine analogue est développée, nous l'avons vu, dans le *De Trinitate*, aux livres IV et XIII.

(2) *Doct. Christ.*, l. I, ch. XI ; P. L., XXXIV, col. 23.

(3) *Ibid.*, ch. XIV, col. 24.

(4) *Ibid.*, ch. XII, col. 23.

(5) *De correptione et gratia*, n. 30 ; P. L., XLIV, col. 934-935.

(6) *Ibid.*, n. 31 ; col. 935.

qui est une simple condition de l'acte bon (*auxilium sine quo non volebat*) en ce qu'elle est beaucoup plus puissante pour entraîner au bien l'homme affaibli par les passions. Mais elle suppose le libre arbitre, qui, loin d'en être détruit (comme on l'a prétendu), est soutenu par elle. Elle remplace les forces perdues, affranchit l'âme des obstacles qui s'opposent au bien et la conduit à *la parfaite liberté*, compagne et fruit de la sagesse.

Saint Augustin ne paraît pas s'être préoccupé beaucoup de montrer comment la grâce peut faire vouloir sans détruire la *liberté naturelle*, base de la liberté parfaite dont nous venons de parler. Ce problème, si agité par les théologiens modernes, se pose à peine pour lui. Il conçoit la grâce sous l'aspect d'un secours bienfaisant (*auxilium*) plus que d'une force importune qui puisse gêner les mouvements. Dieu, Vérité et Bien par essence, a créé l'âme à son image, naturellement orientée vers le vrai et le bien, c'est-à-dire douée d'intelligence et de volonté libre. S'il vient à son aide, ce secours divin s'adaptera comme naturellement à la nature de l'âme, qui, malgré toutes ses faiblesses, reste ce qu'elle était à l'origine, image de Dieu, intelligente et libre. Plus le secours d'en haut sera puissant, plus l'âme croîtra en intelligence et en liberté, jusqu'à la parfaite intelligence et liberté qu'elle puisera dans la sagesse.

Nous devons au moins rappeler ici la doctrine si augustiniennne de la *délectation spirituelle*, qui a tant de liens avec celle de la contemplation. Celle-ci, nous l'avons vu, comporte, outre une haute et pure connaissance de Dieu, une profonde délectation dans la vérité : *gaudium de veritate* (1). Et cette délectation surpasse toute jouissance. Saint Augustin le déclare dans un sermon que nous avons déjà cité (2) : « La délectation d'un cœur humain dans la lumière de la vérité, dans l'affluence de la sagesse, cette délectation d'un cœur

(1) *Confess.*, l. X, ch. xxiii-xxvii; *P. L.*, XXXII, col. 793-795. Voir le chapitre V.

(2) *Serm.* CLXXIX, 6; *P. L.*, XXXVIII, 969. Voir ci-dessus ch. I, p. 40.

humain, d'un cœur fidèle, d'un cœur saint, on ne trouve aucun plaisir qu'on puisse lui comparer, même pour le déclarer inférieur à elle. » Une telle délectation triomphe alors sans peine du plaisir; elle est aisément *victorieuse*, et cependant c'est la même grâce, nous venons de le voir, qui affranchit l'âme et la fait progresser dans la *liberté*. Il en est ainsi, du reste, quand la délectation triomphe sans des secours aussi puissants; si à son maximum d'intensité elle ne violente pas le libre arbitre, elle le respecte à ses degrés moindres. C'est, en effet, par cette théorie générale de la délectation que saint Augustin explique toute volition du bien. La délectation est le poids qui entraîne l'âme : *delectatio quippe quasi pondus est animae* (1). Mais ce poids n'agit pas sur les esprits comme le corps sur la matière; il les entraîne sans les violenter. Ce texte, le premier, semble-t-il, où saint Augustin ait présenté sa théorie, est précisément enchâssé dans une chaude exhortation à ne jouir que de Dieu, exhortation qui serait vaine si l'âme était nécessitée par l'une ou l'autre délectation.

On a ramené toute la doctrine de saint Augustin sur l'activité morale de l'homme à la lutte entre deux délectations : l'une, *spirituelle*, qui vient de Dieu et porte au bien; l'autre, *terrestre*, qui vient des sens et porte au mal. Rien de plus juste, mais à la condition d'y voir non pas la négation de la liberté, mais son affirmation, au contraire (2). Le terme même de *delectation*, qui désigne la grâce, marque, mieux que tout autre, avec quelle touche délicate elle agit sur la volonté, la mouvant avec force sans lui ôter le pouvoir de

(1) *De musica*, l. VI, n. 29; P. L., XXXII, 1179. Voir aussi l'*Enchiridion*, n. 22, 31 (P. L., XL, col. 271, 287), et surtout *De peccatorum meritis et remissione*, n. 26-33 (P. L., XLIV, col. 167-171).

(2) A la condition aussi de ne pas prendre la distinction dans un sens trop absolu et d'admettre que certaines grâces peuvent, apparemment du moins, ne pas être des délectations, la crainte, la douleur, par exemple (*De Corrept. et gratia*, v. 7; P. L., XLIV, col. 919), et que certains péchés vraiment coupables sont produits sans délectation charnelle (*De pecc. meritis et rem.*, l. II, c. x, n. 5; P. L., XLIV, col. 160-161).

résister. Cette formule est bien le chef-d'œuvre d'un théologien de la grâce qui veut décidément rester toujours moraliste et psychologue.

Ces brèves remarques suffiront ici. Nous laissons aux historiens du dogme le soin de rechercher quelle est, d'après saint Augustin, la nature de cette grâce actuelle puissante qui porte l'homme déchu à résister au mal et à faire le bien. Il la décrit comme une aide surnaturelle qui est tantôt *opérante*, tantôt *coopérante* (1), et cette distinction est celle qui paraît le mieux répondre à sa pensée habituelle. Il a, d'autre part, contribué par sa doctrine sur les dons (2) à préparer la distinction communément établie par les théologiens depuis saint Thomas, entre *les grâces communes*, qui laissent à l'homme son mode normal d'agir, avec les retards que supposent la recherche, la délibération et la décision, et les *grâces supérieures, éminentes*, effets des dons du Saint-Esprit, qui le font agir avec une rapidité et une décision telles que cette activité se rapproche du mode divin. Son libre arbitre, d'ailleurs, loin d'en être violenté, en est perfectionné et ramené à cette *libertas* dont saint Augustin faisait tant de cas.

La doctrine si importante des grâces éminentes, dont nous venons de parler, lui doit être particulièrement attribuée, soit à cause de la théologie des dons du Saint-Esprit dont il a posé les bases, soit à cause de sa doctrine si riche, si lumineuse sur la sagesse. On peut même dire que, d'après saint Augustin, le *mode éminent* ou divin d'agir représente pour le chrétien son *mode normal*, en ce sens qu'il est, comme la sagesse, l'*idéal* auquel Dieu l'invite à tendre, même si cet idéal sublime n'a été atteint et réalisé que par Celui que les hommes ont vu *plenum gratiae* et par Celle qu'il voulut, comme lui, *gratia plena*. Nous savons, d'ailleurs, par la vie des grands saints, que cet idéal n'est pas une chimère.

(1) *De Gratia et lib. Arb.*, n. 33; *P. L.*, XLIV, col. 901. Voir d'autres textes indiqués dans les traités de Patrologie.

(2) Nous l'avons résumée à grands traits, au chapitre II, p. 52-63.

CHAPITRE V

La contemplation ou vision de Dieu par la sagesse

SOMMAIRE. — I. La sagesse donne la *vision de Dieu*. — II. *Effets de cette vision*. A) Voir Dieu, c'est *trouver Dieu*. B) La joie spirituelle. — III. *Objet de la contemplation*. A) Dieu, objet général. Le Christ. B) L'Écriture Sainte. — IV. *Le rôle du Verbe et de l'Esprit-Saint dans cette contemplation*. A) Rôle du Verbe, Fils de Dieu. B) Rôle de l'Esprit-Saint.

I. La sagesse donne la vision de Dieu.

La sagesse surnaturelle donne au chrétien, dès cette vie, une certaine vision de Dieu. Cette affirmation est revenue, à la manière d'un refrain, à chacune des pages du saint docteur que nous avons citées. Nous devons y insister dans une étude sur la contemplation, puisque cette *vision de Dieu* n'est autre que *la contemplation elle-même*. Groupons d'abord comme en faisceau les affirmations les plus saillantes que nous avons rencontrées à ce sujet. Cette synthèse nous préparera immédiatement à observer, dans le même ordre de pensées, les aspects nouveaux que nous devons encore y montrer.

L'Évangile de saint Jean est par excellence, d'après saint Augustin, l'Évangile des contemplatifs. Il ne présente pas seulement la royauté du Christ ou son sacerdoce, comme les synoptiques ; c'est à la vie divine elle-même qu'il nous élève, à la vie éternelle, à la vie des trois Personnes ; il conduit le fidèle, par « une lumière accordée aux cœurs purs », à

« une certaine vision de l'immuable vérité », à la « vision de Dieu » (1).

Dans l'exposé du *symbolisme de Rachel*, saint Augustin n'est pas moins affirmatif. Il approuve l'âme qui ne veut pas se *contenter* de la simple foi, mais désire « voir le principe de toutes choses » ; il lui rappelle seulement l'ordre à suivre pour y parvenir, qui est de s'exercer à la vertu : les splendeurs de l'intelligence (*speciosa intelligentia*) sont ici-bas le complément d'une justice acquise par l'effort (*laboriosa iustitia*). Rachel « voit au commencement le Verbe Dieu en Dieu » (*videt in principio Verbum Deum apud Deum*) ; elle suspend les occupations absorbantes pour s'appliquer à regarder (*conspicere*), des yeux pénétrants de l'esprit, et à bien voir (*cernere*) « l'éternelle puissance de Dieu et la divinité » (2).

Ces formules reparaissent dans tous les autres textes que nous avons cités. Le *Sermon sur la montagne* se prêtait mieux que toute autre page inspirée à l'exposé de cette doctrine : le Christ n'a-t-il pas promis aux cœurs purs qu'ils verront Dieu ? Cette vision n'est pas seulement celle du ciel, pense saint Augustin ; elle commence ici-bas par les dons d'intelligence et de sagesse que le saint docteur rapproche de la béatitude en question (3). Il s'exprime de la même manière et presque dans les mêmes termes dans le traité *De doctrina christiana* (4). L'ouvrage intitulé *De quantitate animae* est plus catégorique encore, s'il est possible. Le nouveau converti a particulièrement mis en évidence, dans cet écrit de jeunesse, les effets intellectuels de la sagesse chrétienne. Dès le cinquième degré, l'âme pacifiée est mise en présence de la lumière surnaturelle et y aspire avec enthousiasme ; dans le suivant, elle fixe déjà son regard sur la divine vérité, et

(1) Voir ci-dessus, ch. I, § II, p. 31-33.

(2) *Ibid.*, § III, p. 34-38.

(3) Voir ci-dessus, ch. II, § III, p. 57 sq.

(4) *Ibid.*, § IV, p. 61 sq.

commence à la « voir » au moins par intermittence ; mais au septième, elle demeure habituellement dans une lumière qui lui montre la vanité de toute chose ici-bas, en même temps que la richesse des enseignements de l'Église et la folie de ceux qui les méprisent : et cette lumière n'est autre qu'une très pure et surnaturelle intellection de Dieu (1).

Saint Augustin a étudié tout au long dans le traité *De Trinitate*, on vient de le voir au chapitre IV, cette vision de Dieu que donne la sagesse. Nous avons suivi pas à pas son exposé ; mais plusieurs des traits les plus saillants qui la distinguent doivent être repris et considérés plus en détail. Nous nous réservons de revenir au chapitre VI sur le caractère *médiat* de la vision dont nous parlons. Ici nous rappellerons qu'elle n'exclut ni la foi ni l'espérance, et surtout nous essayerons d'en comprendre la grandeur en considérant son efficacité, son objet et les rapports qu'elle établit entre l'âme et les divines Personnes.

La parfaite connaissance de Dieu qui dérive de la sagesse perfectionne *la foi*, loin de la détruire, bien que saint Augustin l'appelle *vision*, par analogie avec la vision béatifique dont elle tient par certains côtés, et par comparaison avec la foi privée de ces lumières. Il les oppose parfois, pour les mieux distinguer, non pour affirmer qu'elles s'excluent. Elles s'appellent, au contraire, l'une l'autre. La foi est le fondement surnaturel de la sagesse contemplative, comme nous l'avons vu dans le *De Trinitate* (2). Et lorsque les cœurs purs ont obtenu le privilège de *voir Dieu*, ils ne cessent pas de *croire* pour autant : « C'est pourquoi lorsque l'éclat de cette lumière s'affermit et commence à devenir non seulement plus supportable, mais plus doux, on [doit] déclarer néanmoins que Dieu est encore vu en énigme et dans un miroir, car notre marche est conduite par la foi plus que par la vue (*I Cor. XIII, 12*) tant que nous sommes voyageurs en cette

(2) Voir ci-dessus, ch. II, § v, p. 70.

(1) Voir ci-dessus, ch. IV, p. 109.

vie (*II Cor.* v, 6), même si nous avons une grande intimité [*conversationem*] avec le ciel » (*Phil.* III, 20) (1).

La vision de Dieu en ce monde ne détruit pas davantage l'espérance. Celle-ci ne serait condamnée à disparaître que si la béatitude était obtenue dès cette vie par la sagesse. Nous avons dit que saint Augustin fut quelque temps induit en erreur sur ce point, à l'époque de sa conversion, par la philosophie : il rêva d'une vie parfaitement heureuse en ce monde (2). Ce fut, d'ailleurs, moins une erreur caractérisée qu'une tendance, et elle fut bien rectifiée. Les *Rétractations* sont formelles. La *Cité de Dieu* ne l'est pas moins : au début de la dernière partie de cet ouvrage consacrée aux fins dernières, il s'élève avec force contre la conception des philosophes ; appuyé sur le texte de saint Paul, *spe enim salvi facti sumus*, il conclut : « C'est en espérance que nous sommes sauvés ; c'est aussi en espérance que nous sommes béatifiés (3). » Cette doctrine est loin d'être absente des écrits du néophyte, bien qu'elle y soit moins expresse. Le traité *De Moribus Ecclesiae catholicae* insiste particulièrement sur les quatre vertus morales et sur la charité, mais ce désir de la possession de Dieu dans la vie éternelle y est aussi exalté (4), et ce désir est un de ceux qui s'affirment avec le plus de force dans toute l'œuvre du saint docteur, à côté de l'amour de Dieu le plus pur.

Les subtilités des *quiétistes* qui prétendaient non seulement distinguer ces deux sentiments (désir du ciel et amour pur) mais les séparer, ne peuvent être appuyées sur saint Augustin que si on isole certains textes particuliers de tout leur contexte et de l'ensemble de la doctrine augustinienne (5). Augustin sentait vivement les douleurs de l'exil et il les a

(1) *De doctr. christ.*, l. II, ch. vii ; *P. L.*, XXXIV, col. 40.

(2) Voir ci-dessus, ch. I, § v, p. 44 sq.

(3) *Cité de Dieu*, l. XIX, ch. iv, n. 5 ; *P. L.*, XLI, col. 631.

(4) *De Moribus Ecc. cath.*, l. I, ch. xxv, n. 47 ; *P. L.*, XXXII, col. 1331.

(5) Voir les judicieuses remarques du P. Portalié dans *Dict. théol.*, art. *Augustin (saint)*, col. 2436-2437.

souvent exprimées (1). L'espérance était sa consolation dans le séjour sur la terre. Il en parle avec de saintes ardeurs, en de nombreux sermons, non seulement au sermon CLVIII consacré à la justification (2), mais au sermon CCLV qui traite de la vie parfaite comparée à la vie future (3). La sagesse, loin d'étouffer le désir du ciel, ne faisait que l'aviver en lui. Bien plus, non seulement saint Augustin veut qu'on aspire à *jouir de Dieu*, dans la vie future, mais il pousse le fidèle à jouir de lui dès ici-bas, par l'amour. La vision qui se surajoute à la foi ne détruit pas l'espérance; celle-ci est même perfectionnée par cet avant-goût de la joie béatifique qui accompagne la vision et qui est un de ses effets, dont il nous reste à parler.

II. Effets de cette vision.

A) *VOIR DIEU, C'EST TROUVER DIEU.* — *Trouver Dieu* : voilà encore une formule familière à saint Augustin, au moins autant que celle de voir Dieu, et dont il importe de bien préciser la signification. Nous n'avons du reste qu'à reproduire ses paroles, car il s'en est expliqué lui-même avec clarté, dans les *Confessions*, dans ce livre X où il dépeint l'état de son âme au commencement de l'épiscopat. Dans tout le début du livre, depuis le chapitre vi notamment, il montre comment il aime à *chercher Dieu*, surtout dans sa mémoire, et dans les chapitres xxiv-xxvii, il explique comment il *le trouve*. Nous nous arrêterons seulement ici à ces derniers chapitres, nous réservant de revenir plus tard (4) sur la méthode par laquelle il cherche : on en comprendra

(1) Voir par exemple *Conf.*, l. X, ch. xxviii, xl; *P. L.*, XXXII, col. 795, 807.

(2) *P. L.*, XXXVIII, col. 866.

(3) *Ibid.*, col. 1188.

(4) Au chapitre VII.

mieux les procédés quand on aura bien vu le terme où elle conduit. Le voyageur qui connaît la cime de la montagne risque moins de s'égarer dans le dédale des sentiers qui en sillonnent les flancs. Qu'est-ce donc que saint Augustin entend au juste par cette expression : trouver Dieu ?

Trouver Dieu, c'est *connaître sa présence dans l'âme, penser à lui et jouir de lui* : « Où j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu, qui est lui-même la Vérité; je l'ai apprise un jour et je ne l'ai plus oubliée. Ainsi, depuis que je vous connais, vous restez dans ma mémoire; c'est là que je vous trouve *quand je me souviens de vous et que je jouis de vous*. Voilà mes saintes délices, elles sont un don de votre miséricorde, quand vous jetez un regard sur mon indigence (1). » Chacun des mots de ces courtes phrases a une portée immense. N'insistons pas ici sur la mystérieuse présence de Dieu dans la mémoire, dont il sera reparlé : il en a déjà été question au chapitre précédent, où nous avons montré que l'âme naturellement orientée par ses premières intuitions vers le vrai et le bien est une image de Dieu, plus proche de lui que toutes les autres créatures, et plus apte qu'elles, de ce fait, à s'unir à lui. Mais notons bien les éléments essentiels de l'opération par laquelle l'âme trouve Dieu. Il y en a deux : un élément intellectuel d'abord, une connaissance (*reminiscor tui*); un élément affectif (*delector in te*).

C'est *comme vérité* que Dieu se laisse ainsi trouver, *vérité connue* depuis longtemps peut-être (puisque l'âme n'a qu'à se la rappeler), mais insuffisamment *comprise* pour entraîner une adhésion de tout l'être et produire cette joie qui doit accompagner l'union véritable avec elle. Cette jouissance de l'âme se reposant ainsi dans l'objet connu est la preuve qu'elle a vraiment trouvé Dieu; mais c'est par la lumière qu'elle l'a

(1) *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo didici te, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam. Conf., l. X, ch. xxiv; P. L., XXXII, col. 794.*

trouvé. « La vie bienheureuse, c'est la joie dans la vérité : c'est la joie en vous qui êtes la Vérité (*Ioan.* xiv, 6), ô Dieu, ma lumière, mon salut (*Ps.* xxvi, 1), mon Dieu (1). » Il s'agit là sans doute de la vie future ; mais l'auteur ne s'exprime pas autrement, on vient de le voir, quand il indique de quelle manière il l'a trouvé déjà lui-même : *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem* (2). Et plus loin, dans ce cri du cœur où s'affirme avec tant de force, en même temps que son regret d'avoir offensé Dieu, sa joie de le posséder enfin, c'est encore sous l'aspect lumineux de *beauté* qu'il le considère : « Je vous ai aimée bien tard, ô Beauté si ancienne et si nouvelle ! Je vous ai aimée bien tard ! (3) » Trouver Dieu, c'est donc en définitive, non seulement le connaître, mais le *comprendre*, jusqu'à *le voir* en esprit (*mente conspicerere*).

Cette intellection de Dieu devient, en effet, la vision dont nous parlons moyennant certaines *conditions morales*. On aura remarqué l'insistance de saint Augustin sur *la joie* qui doit accompagner la connaissance de la vérité, ou plutôt la connaissance de Dieu présenté sous l'aspect de vérité : *gaudium de veritate*. Cette attitude est le corollaire naturel de l'importance qu'il donne, dans l'ensemble de sa théologie, à une autre doctrine capitale, celle de la *béatitude*, qui est le fondement de toute la morale, et sur laquelle il est revenu en plusieurs traités célèbres (4). On en connaît les grandes lignes : a) L'homme aspire naturellement au bonheur qui l'appelle avec une force inéluctable, tout en lui laissant la possibilité de se tromper dans son choix et de s'arrêter sur des objets particuliers qui ne peuvent que le décevoir. b) Dieu seul peut

(1) *Conf.*, l. X, ch. xxiii ; *P. L.*, XXXII, col. 793.

(2) *Ibid.*, ch. xxiv.

(3) *Ibid.*, ch. xxvii.

(4) Voir surtout le *De beata vita*, *P. L.*, XXXII, col. 959 sq. ; le livre I du *De Moribus Eccl. cath.*, ch. iii-ix, *ibid.*, col. 1312-1320 ; les *Confessions*, l. X, ch. i-xxvii, *ibid.*, col. 779 sq. ; le *De Trinitate*, l. XIII, ch. xv-viii ; *P. L.*, XLII, col. 1018-1023 ; la *Cité de Dieu*, l. XIX ; *P. L.*, XLI, col. 622 sq.

être le vrai bonheur de l'homme; seul il peut satisfaire toutes ses aspirations, combler tous ses désirs, apaiser ses plus nobles ambitions. c) Telle sera la béatitude du ciel, grâce à la vision intuitive de Dieu; c'est là la vie bienheureuse que tout le monde cherche et qui sera la *joie de la vérité* enfin directement atteinte : *gaudium de veritate* (1). d) Il est, cependant, possible d'y avoir, dès ici-bas, une certaine participation anticipée, qui fait tressaillir l'âme d'Augustin et à laquelle il donne les mêmes titres qu'à l'autre (*gaudium de veritate*) (2), tant sont grandes les analogies qui les rapprochent, malgré toutes les distances qui les séparent.

B) *LA JOIE SPIRITUELLE*. — Il ne s'agit pas, en effet, ici d'une joie quelconque vulgaire, ni même de la joie tout intellectuelle du savant fier de ses découvertes. C'est une joie profonde (3) qui, comme la béatitude, pénètre l'âme jusqu'en ses forces vives les plus secrètes; c'est — et rien, nous semble-t-il, ne la peut mieux définir — la *joie d'une bonne conscience*, parfaitement droite et éclairée, qui non seulement est en paix avec elle-même et avec Dieu, mais qui sait la grandeur de ce don et qui en jouit comme du plus précieux des trésors. C'est une joie *paisible* et *sereine* : saint Augustin l'attribue, ailleurs, aux âmes pacifiques, en qui la sagesse a élu domicile (4). Elle est accompagnée de *repos* en ce sens au moins que l'âme n'a plus l'agitation inquiète de celui qui cherche un objet perdu ou absent : *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. C'est une joie *sainte* : *sanctae deliciae*, s'écrie l'auteur des *Confessions*. Elle est tout intime aussi, sans doute par la cause qui la produit (*la vérité*), mais elle

(1) *Conf.*, l. X, ch. xxiii; *P. L.*, XXXII, col. 793.

(2) *Ibid.*, ch. xxiv.

(3) *Credo quod intrinsecus sit in ipsa mente, vel etiam si quid secretius cogitari potest, gaudium divinorum praemiorum. De Serm. Domini in M.*, I, ch. xi, n. 29; *P. L.*, XXXIV, col. 1243.

(4) Voir *De Quantit. animae*, ch. xxxiv, n. 76; *P. L.*, XXXII, col. 1076; *De doct. christ.*, l. II, ch. vii, n. 11; *P. L.*, XXXIV, col. 40, etc.

peut souvent provoquer les plus généreux élans dans une âme, y susciter les manifestations les plus enthousiastes. De cette joie communicative, saint Augustin, peut-on dire, fait lui-même la théorie, en termes admirables, dans l'*Enarratio* sur le psaume xcix, que nous devons résumer ici (1).

Il s'agit du psaume : *Iubilare Deo, omnis terra*. La « jubilation », c'est la joie qui explose, qui éclate : des cris, des chants, des gestes, des signes divers trahissent l'allégresse dont l'âme est pleine et déborde. Mais cette joie ne peut être parfaite, sans être consciente. Le chrétien doit non seulement s'y laisser aller, mais la *comprendre*, de façon à se réjouir vraiment de cœur, et « la voix du cœur, c'est l'intelligence », dit saint Augustin d'un joli mot qui le peint tout entier (2). Comprenons donc ce qu'est la joie spirituelle, si différente de la joie profane (3). Elle n'est obtenue que par une série d'étapes, que l'orateur ne se lasse pas de décrire : a) il faut avant tout *s'élever* par degrés des créatures au Créateur, suivant la méthode chère à saint Augustin (4); b) on doit ensuite s'efforcer de *voir* Dieu en purifiant son âme : car seuls les cœurs purs y sont appelés : *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; c) on ne peut le voir sans s'être *approché* de lui et sans être éclairé par lui ; *accédite ad eum et illuminamini* (Ps. xxxiii, 6); mais on ne l'approche que par la *ressemblance* morale : « dissemblable, tu t'éloignes de lui; semblable, tu l'approches » (5); d) c'est la *piété* ou la charité qui donne à l'âme cette divine ressemblance et lui permet de voir Dieu, partout présent, quoique non aperçu par tous, faute de pureté, de piété ou d'attention, car e) l'*attention* est une autre des conditions requises : *esto diligens cogitatione*, conseille saint Augustin, et ce mot rappelle celui

(1) P. L., XXXVII, col. 1271-1275.

(2) *Sonus enim cordis intellectus est* : In ps. xcix ; P. L., XXXVII, col. 1272.

(3) *Ibid.*, n. 4.

(4) On en parlera au chapitre VII.

(5) In ps. xcix, col. 1275.

des *Confessions* que nous avons cité : « Je vous trouve en moi, quand je me souviens de vous (1). »

C'est seulement alors que Dieu, le plus souvent, fait *sentir* (2) sa présence à l'âme d'une manière ineffable, et c'est ainsi qu'elle le *trouve*, et elle peut, elle doit alors s'abandonner à la louange : « Tu louais [Dieu] quand tu le *cherchais* [encore] ; resteras-tu silencieux quand tu l'auras *trouvé*? (3) » Non, certes. L'âme qui l'a trouvé entonne, enfin, le psaume de la joie : *Iubilare Deo, omnis terra* (4). Cette joie toute surnaturelle est née, on vient de le constater, d'un vif sentiment de la présence de Dieu et d'une certaine vision de Dieu : c'est la joie de la vérité (*gaudium de veritate*) dont parlaient les *Confessions*.

On peut rapprocher de cette expression une autre formule, bien augustinienne aussi, dont il importe de remarquer la signification profonde : *frui Deo*, jouir de Dieu. Elle est restée classique en théologie pour désigner une délectation spirituelle très pure qui se surajoute à une haute connaissance de Dieu. Saint Thomas distingue par là les parfaits des commençants et des âmes en progrès ; le parfait, dit-il, doit « s'appliquer surtout à s'unir à Dieu et à jouir de lui (*et eo fruatur*) (5) ». Le Docteur angélique était, une fois de plus, un écho fidèle de l'évêque d'Hippone. Pour l'un et l'autre, remarquons-le bien, *frui* ne désigne pas seulement la possession de Dieu au ciel, bien que celle-ci mérite seule à proprement parler le nom de « possession fruitive » ; *frui* concerne aussi la vie présente (6). Pris en ce sens, ce mot peut donner une règle générale de morale, qui est l'obligation faite à l'homme de reconnaître Dieu seul pour son bonheur

(1) *Conf.*, l. X, ch. xxiv ; *P. L.*, XXXII, col. 794.

(2) *In ps. xcix*, col. 1274. Voir ci-dessus, ch. III, § II, p. 85.

(3) *Laudabas, cum quaereres : silebis, cum inveneris?* *Ibid.*, n. 6, col. 1274.

(4) *Ibid.*, col. 1274-1275.

(5) *Sum theol.*, II-II, q. xxiv, a. 9.

(6) Sur le sens de cette formule voir surtout *De doct. christ.* I. I, ch. iv-xxxiii ; *P. L.*, XXXIV, col. 20 sq.

suprême et de considérer les créatures comme un simple moyen dont il doit se servir (*uti*) pour aller à lui. Mais cette interprétation ne rend pas tout le contenu du mot *frui*; on ne jouirait ainsi de Dieu qu'en espérance, et saint Augustin sait qu'il est possible, même en ce monde, pour les parfaits, d'atteindre à une certaine jouissance de Dieu, effet d'une pure charité. « *Jouir*, dit-il, c'est s'unir à une chose en l'aimant pour elle-même (1). » Aimer Dieu pour lui-même, ce qui est le propre de la charité parfaite, c'est déjà jouir de lui; jouissance relative, du reste, qui n'exclut pas toute souffrance, loin de là (2), mais qui n'en a pas moins dans l'âme de profondes répercussions (3).

Cette joie spirituelle, cette jouissance de Dieu n'est pas contraire à la *pureté de l'amour* dont elle est issue, pas plus que le désir de la récompense céleste, car c'est Dieu lui-même qui devient alors notre récompense, notre bonheur. Saint Augustin le déclare dans un court sermon prononcé à un anniversaire de son ordination : « C'est parce que nous aimons gratuitement, parce que nous paissions les brebis, que nous attendons la récompense. Comment cela? Comment s'accorde ceci : j'aime et je travaille gratis, avec : je veux qu'on me paye, parce que je pais [les brebis]? Cela ne serait pas, on ne demanderait pas une récompense à Celui qu'on aime gratuitement, *s'il n'était lui-même l'objet aimé et la récompense* (4). » Le fait de désirer jouir de Dieu est un hommage à son infinie bonté, et l'amour reste pur si c'est la perfection divine elle-même que l'âme considère quand elle veut en jouir. L'amour qui ne regarderait que la jouissance serait moins un véritable amour de Dieu, qu'un amour

(1) *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. De doct. christ.*, l. I, ch. iv; P. L., XXXIV, col. 20.

(2) Voir *Conf.*, l. X, ch. xxviii-xl; P. L., XXXII, col. 795 sq.

(3) Sur la joie surnaturelle d'après saint Augustin, voir J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, p. 238-254. Voir aussi saint THOMAS, *Sum theol.* II-II, q. xxviii.

(4) *Nisi merces esset ipse qui amatur. Serm.* CCCXL; P. L., XXXVIII, col. 1484.

de soi. D'ailleurs, il ne donnerait pas la joie spirituelle qui veut que Dieu soit aimé *pour lui-même*; c'est de la seule bienveillance, de l'amitié, de l'*amour pur et chaste*, comme s'exprime saint Augustin, que vient « la joie de la vérité » (1). Cet amour n'est vraiment pur et ne fait *jouir* de Dieu que si l'âme *voit* Dieu et ses infinies perfections : telles sont les deux faces parallèles de cette grâce insigne qui est ailleurs exprimée d'un seul mot très heureux : *trouver Dieu*.

III. Objet de cette vision par la sagesse.

A) DIEU, OBJET GÉNÉRAL. LE CHRIST. — Nous appellerons surtout *contemplation* la connaissance qui résulte de l'ensemble des lumières surnaturelles accordées aux parfaits dans la sagesse. L'expression *vision de Dieu* qu'emploie dans ce sens saint Augustin est très forte, trop forte pour nous; elle prête à confusion. Elle a, du moins, l'avantage de porter en elle-même une précision qu'il faut bien remarquer : c'est que l'*objet direct* et premier de ces lumières est *Dieu lui-même*. C'est de Dieu, de la divinité, qu'il est toujours question dans les textes que nous avons cités. Nous ne les reproduirons pas. En voici quelques autres non moins clairs.

Dans le traité XCVI *in Ioannem*, consacré au Saint-Esprit, saint Augustin dit expressément que seul le maître intérieur éclaire les fidèles sur « la nature incorporelle de Dieu » (2), qu'ils ont apprise sans doute par la foi, mais qu'ils n'ont pu comprendre que par l'illumination de la grâce, qui accompagne la charité (3). Dans l'*Enarratio* sur le psaume CXLIX, le chrétien est comparé à Israël, « qui voit Dieu ». « Comment sommes-nous Israël, si nous ne voyons pas? » Et comment voyons-nous? par la charité. Que celui qui aime « examine

(1) Sur la doctrine contraire de Bolgeni et de son école, voir E. PORTALIÉ, *Augustin (saint) dans Dict. théol.*, col. 2437-2438.

(2) *P. L.*, XXXV, col. 1876.

(3) *Ibid.*, 1877.

sa conscience : Dieu y habite. Si la charité n'y habite pas, Dieu n'y habite pas ; mais si la charité y habite, Dieu y habite. Veut-il voir celui qui siège dans le ciel ? Qu'il ait la charité, et [Dieu] habite en lui comme dans le ciel. Soyons donc Israël, et réjouissons-nous en Celui qui nous a créés (1) ». C'est de Dieu, *pur esprit*, qu'il est toujours parlé à propos de l'illumination surnaturelle de l'âme. Par là s'explique la tendance de saint Augustin à désigner de préférence par des termes abstraits (Sagesse, Vérité, Bien, Unité, etc.) Celui qu'il reconnaît pour l'unique et véritable réalité. Tous les autres objets de la foi peuvent sans doute aussi être éclairés aux yeux de l'âme, mais secondairement, par la vision de Dieu et dans la mesure même où ils approchent de Dieu. Saint Augustin le déclare dans un texte du *De quantitate* que nous avons déjà cité (2) : quand, par la sagesse parfaite, nous aurons compris Dieu (*quo intellecto*), nous connaîtrons, non seulement la vanité des créatures, mais la vérité des enseignements de la foi proposés par l'Église. Du reste, la contemplation est constamment attribuée par lui à la sagesse, et celle-ci a pour objet les réalités éternelles et immuables, c'est-à-dire, en définitive, Dieu ; c'est même en cela que la sagesse se distingue de la science, qui se rapporte à tous les êtres inférieurs et créés (3). C'est donc bien Dieu lui-même qui est l'objet direct de la contemplation, et il n'y a pas lieu d'insister davantage sur les preuves de cette doctrine (4).

(1) *P. L.*, XXXVII, col. 1951.

(2) *P. L.*, XXXII, col. 1076-1077. Voir ci-dessus, ch. II, § v, p. 70.

(3) Voir le *De Trinitate*, l. XII, ch. II, III, XIV, XV ; l. XIII, ch. I, XIX ; l. XIV, ch. I, etc.

(4) Saint Thomas a une doctrine identique : *contemplatio principaliter consistit in operatione intellectus « circa Deum »*. In *III Sent.*, d. XXXV, q. 1, a. 2. Il dit de même dans la *Somme*, II-II^o, q. LXXXII, art. 3, que la divinité est la cause principale extrinsèque de la dévotion, tout en reconnaissant que la méditation de l'humanité est utile pour conduire à la contemplation (ad 2).

A un autre point de vue, notons que, pour lui, l'objet de la théologie, comme celui de la foi, c'est Dieu seul *sub ratione deitatis*.

Mais, dira-t-on, *le Christ* n'est-il pas lui-même éclairé par la lumière surnaturelle? Oui, il l'est, certes, plus que tout autre objet. Il est Dieu, en effet, et à ce titre, il est atteint par la *sagesse*, bien que son humanité créée, si parfaite cependant, soit du ressort de la *science* (1). Dans la mesure où les parfaits connaissent Dieu par la sagesse, ils connaissent le Christ Dieu. Et qu'ils se gardent bien de conclure de là qu'ils doivent négliger son humanité sainte. La vie mortelle du Sauveur, ses exemples, ses souffrances sont le lait qui convient aux enfants encore faibles dans la foi (*I Cor.* III, 2); quand, fortifiés par lui, ils auront besoin d'une nourriture plus solide, ils la trouveront dans la connaissance de la divinité par la sagesse (2). Enfants, ils s'élevaient à Dieu par l'humanité; devenus parfaits, ils seront portés directement par la sagesse vers le Dieu qui s'est uni l'humanité, mais ils pourront alors mieux apprécier et comprendre les grandeurs de celle-ci et ses richesses surnaturelles pour nos âmes.

« Loin d'être contraire au lait », la forte nourriture que donne « l'intelligence ferme des réalités spirituelles » s'y surajoute pour la compléter : or, « ajouter ce qui manque ce n'est pas réprover ce qui existait ». Il n'y a pas d'opposition entre ces deux états du chrétien, pas plus qu'entre ces deux aspects du Christ, et saint Augustin recommande avec insistance qu'on évite d'y en mettre une. Les enfants, dit-il, ne doivent pas être nourris de lait de telle sorte qu'ils ne s'élèvent jamais à l'intelligence du Christ comme Dieu ; les parfaits ne doivent pas être sevrés au point de s'éloigner de l'humanité du Christ médiateur. Et afin d'écartier plus sûrement le danger qu'il redoute, il voudrait qu'ici on remplacât la comparaison du lait et de la nourriture forte par celle de l'*édifice* qui, loin de supprimer le *fondement*, s'appuie sur lui (3). Les pseudo-mystiques qui veulent détourner les par-

(1) *De Trinitate*, I, XIII, ch. XIX, n. 24 ; P. L., XLII, col. 1033-1034.

(2) Sur ce sujet, voir tout le beau *Traité XCVIII In Ioan.* ; P. L., XXXV, col. 1880-1885.

(3) *Ibid.*, n. 6 surtout, col. 1883.

faits de la méditation du Christ pourront difficilement se réclamer de saint Augustin. Sainte Térése, au contraire, aurait bien pu s'appuyer sur lui quand elle recommandait aux contemplatifs, avec la fermeté que l'on sait, de ne pas négliger l'humanité du Sauveur (1). Elle aurait même pu leur dire, avec lui, que la parfaite connaissance du divin dans le Christ perfectionnait en eux la connaissance de l'humanité : car la *science* est plus sûre quand elle a part à l'éclat de la *sagesse*.

B) *L'ÉCRITURE SAINTE*. — De même qu'il y a une connaissance du Christ éminente, fruit de la sagesse et de l'intelligence pénétrante qu'elle donne de Dieu, de même il y a de la Sainte Écriture une connaissance supérieure qui produit dans les âmes des effets analogues à ceux que nous venons de voir attribués par saint Augustin à la vision de Dieu. Et ce sont ceux-là qu'il recherche très particulièrement dans les trois derniers livres des *Confessions*, qui se présentent comme des œuvres d'exégèse, mais qui sont plutôt de vraies contemplations, ou mieux des *méditations contemplatives*.

Il disait tout à l'heure que d'avoir *trouvé Dieu* en lui-même lui procurait de saintes délices : *hae sunt sanctae deliciae meae* (2); il demande ici que ces pures joies lui viennent par les Écritures : *sint castae deliciae meae Scripturae tuae* (3). Il s'adresse à Dieu dans une prière écrite pour exciter son amour (4) et chanter avec ceux qui le liront : *Magnus Dominus et laudabilis valde* (*Ps.* xcv, 4). Il décrit ses sentiments pour que Dieu achève son œuvre en lui et lui donne, ainsi qu'au lecteur de son livre, la béatitude, celle que le Christ a

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. xxii, et *Château intérieur*, VI^e Demeure, ch. vii. Elle fait ici appel à saint Augustin pour prouver la nécessité d'user des créatures pour aller à Dieu.

(2) *Confess.*, l. X, ch. xxiv ; *P. L.*, XXXII, col. 794.

(3) *Ibid.*, l. XI, ch. II ; col. 810.

(4) *Ibid.*, ch. I ; col. 809.

promise aux pauvres et aux doux, à ceux qui pleurent, qui sont justes et miséricordieux, aux purs enfin et aux pacifiques (1). Toutes ces béatitudes particulières se ramènent, pour saint Augustin, on l'a vu, à la sagesse que donne l'Esprit-Saint. Il y a là une certaine possession fructifère de Dieu qui accompagne l'intellection et comme la vision surnaturelle de son être. Il y a aussi comme une prise de possession de tout l'être humain par Dieu, dont la lumière chasse nos « ténèbres », dont la force « dévore » nos faiblesses, suivant les énergiques expressions employées par saint Augustin (2). Cette œuvre est toute surnaturelle et l'on s'explique la part qui est faite à la prière dans ces pages où le rôle de l'esprit semblerait devoir être prépondérant.

Quelque secours, cependant, que saint Augustin attende de la grâce, il n'exclut pas le travail de l'âme. Au contraire, soutenu par les « premiers [rayons] de l'illumination divine » (*primordia illuminationis tuae*), il s'applique à éloigner les « restes » d'ignorance (*reliquias tenebrarum mearum*) qu'il trouve en lui, en méditant les Saintes Lettres (3). C'est une véritable étude qu'il entreprend, une recherche prolongée (4). Cette méditation, cependant, est loin d'être un simple travail de l'esprit, une œuvre de pure exégèse, à moins d'appeler exégèse l'examen de tous les problèmes qui peuvent se poser à l'occasion d'un texte scripturaire, même s'ils ne s'y rattachent que d'une manière très éloignée. En fait, saint Augustin veut surtout, à propos des premiers versets de l'Écriture, s'élever à cette intellection parfaite, qui fait *trouver Dieu* et *jouir de lui* dans la charité, ce qui est, on l'a dit, le propre de la contemplation. C'est donc à une vraie contemplation qu'il aspire en spiritualisant de plus en plus sa pensée, pour la rendre moins indigne de Dieu et disposer son

(1) *Conf.*, l. XI, ch. 1; *P. L.*, XXXII, col. 809.

(2) *Ibid.*, ch. 11.

(3) *Ibid.*

(4) *Conf.*, l. XII, ch. 1; col. 825.

âme à recevoir la lumière de la divine sagesse. Les derniers livres des *Confessions* sont moins, nous semble-t-il, des œuvres d'exégèse que des méditations contemplatives, et beaucoup d'autres de ses pages peuvent se rattacher à ce genre.

Par là s'explique l'insistance de l'auteur sur des sujets qui paraissent, à première vue, n'être que des hors-d'œuvre. Ainsi, les longues dissertations sur *le temps* qui remplissent les deux tiers du XI^e livre ne sont destinées qu'à faciliter l'union spirituelle d'Augustin avec Celui dont la nature est soustraite à l'empire du temps. Qu'on relise, pour s'en convaincre, la splendide prière par laquelle, en guise de conclusion, il demande à Dieu de l'arracher à la dissipation de ce qui passe, pour l'unifier en Celui qui demeure : « Votre miséricorde est meilleure que toutes les vies (*Ps.* LXII, 4) et ma vie est une dissipation; mais votre main m'a recueilli dans mon Seigneur, le Fils de l'homme, — Médiateur entre vous qui êtes un et nous qui sommes la multitude, les dispersés, les divisés, — afin que, par lui, je saisisse Celui qui m'a appréhendé, et que, loin des anciens jours, je me recueille, dans l'unité, oublieux du passé, appliqué, sans dissipation, non pas à ce qui doit venir et passer, mais à ce qui est en avant, m'adonnant, sans distraction, à poursuivre la palme offerte dans la [vie] future, où j'entendrai l'hymne de vos louanges, et où je [vous] contemplerai [dans] la joie qui ne connaît ni futur ni passé. Pour le moment, mes années [s'écoulent] dans les pleurs. Vous, Seigneur, ma consolation, mon Père, vous êtes éternel, et moi je suis absorbé par des temps dont l'ordre m'est inconnu; de violentes secousses déchirent mes pensées, les replis secrets de mon âme, jusqu'au jour où, purifié et fondu au feu de votre amour, je [pourrai] m'écouler en vous (1). »

On comprend qu'avec de telles préoccupations, des problèmes comme ceux du temps, qui paraissent d'ordre exclu-

(1) *Conf.*, l. XI, ch. xxix; *P. L.*, XXXII, col. 825.

sivement philosophique, prennent tout à coup un intérêt passionnant. Saint Augustin y *cherche* Dieu pour le contempler, pour jouir de lui, pour se reposer en lui; et quand il l'a ainsi *trouvé* par une foi et une charité parfaitement éclairées, il le cherche encore pour le *retrouver*, c'est-à-dire pour le trouver sous une forme différente, qui donne à la charité un aliment nouveau, et ici l'esprit bénéficie de lumières surnaturelles, compagnes de la charité qui trouve. L'âme contemplative ainsi illuminée remonte à Dieu sans effort, et brûle les étapes de la voie qu'elle suit d'ordinaire pour *s'élever à Dieu* (1). Le langage des créatures concernant le Créateur s'anime alors; elles ne parlent plus, elles crient (2) et tout est éloquent en elles, leur beauté, l'harmonie de leurs éléments, surtout leurs variations. Mais il est certains sujets qui, pour l'âme éclairée dont nous parlons, ont un intérêt très particulier, le Verbe, la Sagesse incréée et créée, l'Esprit-Saint et son action dans les âmes, et l'on s'explique les longues pages que l'auteur leur a consacrées ici, bien que le texte sacré qu'il commente semble attirer l'attention sur d'autres points. Encore une fois, les méditations que fait saint Augustin sont des *méditations contemplatives*, et elles supposent, tant dans l'âme de celui qui les a écrites que dans celui qui veut entrer pleinement dans sa pensée, *les lumières surnaturelles* qui accompagnent une vraie et pure charité. Nous reviendrons plus tard sur cette question (3).

Les remarques qui viennent d'être faites n'étaient pas étrangères au sujet que nous traitons ici. Elles nous aident à préciser l'*objet de la contemplation*. Pas plus que l'humanité du Christ, l'Écriture Sainte et même toute l'œuvre de Dieu ne sont soustraites à l'action de la lumière surnaturelle. Cependant, ce n'est que d'une manière *indirecte* que celle-ci atteint tous ces objets. Directement, la contemplation est

(1) Voir sur cette méthode le chapitre VII.

(2) Voir *Conf.*, l. X, ch. vi; l. XI, ch. iv, etc.

(3) Aux chapitres VII, VIII et dans la conclusion (ch. X), article III.

une illumination surnaturelle par la sagesse des réalités éternelles, de l'idée de Dieu dans l'âme des saints.

IV. Le rôle du Verbe et de l'Esprit-Saint dans la contemplation.

L'objet premier de la contemplation est donc Dieu, la divinité en général, les perfections infinies, qui ne se distinguent pas de la nature incréée elle-même. Les *divines Personnes* sont, elles aussi, jusqu'à un certain point, éclairées par les lumières infuses de la sagesse, et nous avons vu que saint Augustin y fait très largement appel dans son grand ouvrage théologique sur ce sujet (1). D'autre part, la contemplation, œuvre de Dieu *ad extra*, appartient également aux trois Personnes ; elle est, cependant, attribuée d'une manière très spéciale au Verbe et au Saint-Esprit, à des titres divers, que nous devons au moins signaler. Nous insisterons sur le rôle attribué au Verbe, qui est mis par saint Augustin en un relief fort accusé.

A) *ROLE DU VERBE, FILS DE DIEU, DANS LA CONTEMPLATION.* — Saint Augustin a traité ce sujet en de nombreux passages de ses écrits, notamment dans les commentaires sur saint Jean. Cependant, les *Confessions* sont fort explicites sur ce point, et c'est à elles que nous nous en tiendrons le plus souvent. Au livre XI, le Verbe est présenté comme le principe même de la lumière qui éclaire les âmes : c'est lui qu'elles entendent, qu'elles voient ; c'est en lui qu'elles trouvent Dieu en un mot. N'est-il pas lui-même la Sagesse ? C'est par lui que Dieu fait tout, qu'il crée, qu'il parle, qu'il éclaire. Et voilà pourquoi il s'est incarné et a parlé aux hommes : « Il a retenti au dehors, aux oreilles

(1) Voir ci-dessus, le chapitre IV.

humaines pour qu'on *le crût*, pour qu'on *le cherchât* au dedans, pour qu'on *le trouvât* dans l'éternelle vérité, dans laquelle, bon et unique Maître, il instruit tous ses disciples. C'est là que j'entends, Seigneur, votre parole me dire : celui qui nous parle, c'est celui qui nous instruit. Celui qui ne nous apprend [rien] a beau parler, il ne parle pas pour nous. Et qui nous instruit, sinon l'immuable Vérité ? Car la créature changeante nous avertit pour nous conduire à la Vérité stable. C'est là que nous sommes vraiment instruits, quand nous nous arrêtons à l'écouter et que nous nous livrons à la joie d'entendre la voix de l'Époux, en revenant à Celui qui nous a créés. Aussi bien, il est le Principe, et s'il n'était immuable, nous ne saurions à qui revenir après nos égarements. Quand nous revenons de l'erreur, nous en revenons par la connaissance, et nous ne connaissons que si nous sommes instruits par [Celui qui est] le Principe et qui nous parle (1). »

C'est au cœur qu'il parle, et *la voix du cœur, c'est l'intelligence*, a dit saint Augustin : le Verbe parle en éclairant. Mais, remarquons-le, il ne parle pas à tout homme et à toute heure. C'est une lumière qui *brille par intervalle (interlucet)*. Alors la sagesse elle-même « déchire les nuages » de l'âme, mais elle doit s'éloigner, quand celle-ci retombe sous le poids de sa misère. L'âme ne peut fixer son regard intérieur sur la vérité tant qu'elle n'a pas été « guérie » par la grâce, relevée de la corruption, et que sa jeunesse n'a pas été renouvelée comme celle de l'aigle. Elle s'y prépare par l'espérance et la patience. Entende qui le peut le Verbe « parlant au cœur » ; c'est là une œuvre toute divine, et saint Augustin s'écriera, ravi d'admiration : « Que vos œuvres sont grandes, Seigneur ; vous avez tout fait dans votre sagesse » (*Ps. ciii, 24*) (2). Ce n'est pas, on le voit, d'une connaissance quelconque de la vérité qu'il est ici question, mais de l'intellection

(1) *Conf.*, l. XI, ch. VIII ; *P.L.*, XXXII, col. 813.

(2) *Ibid.*, ch. XII.

supérieure qu'en a une âme purifiée, renouvelée. Voilà celle qu'instruit le Verbe, le Fils de Dieu, la Puissance de Dieu, la Sagesse, la Vérité.

Les *effets* de cette parole, de cette lumière prouvent mieux encore qu'il s'agit ici d'une œuvre surnaturelle. Elle saisit le cœur, le remplissant tour à tour d'horreur et d'amour : d'horreur, car elle montre à l'homme combien il est éloigné de la sagesse de Dieu ; d'amour, quand il montre combien il lui est semblable (1). Et lorsque l'âme s'arrête pour écouter la voix divine (*cum stamus et audimus eum*), le Verbe, qui se l'unit en lui communiquant sa sagesse, devient son Epoux et la remplit d'une immense joie (*gaudio gaudemus propter vocem sponsi ; Ioan. III, 29*) (2). De tels effets sont évidemment l'œuvre de la main de Dieu se penchant sur sa créature.

Saint Augustin ne l'avait pas toujours entendu ainsi. Le néo-platonisme qui, le premier, lui avait révélé les grandeurs de la sagesse divine et de la lumière qui éclaire tout homme en ce monde, ne lui avait pas appris la vraie voie par laquelle on est conduit à elle, les humiliations du *Verbe incarné*. Il comprit vite, d'ailleurs, qu'il était trop loin de Dieu par ses mœurs pour s'unir à lui (3). Il ne pouvait s'arrêter à jouir de lui (*non stabam frui Deo meo*) (4), entraîné qu'il était de tout son poids vers la chair. Seul le Christ fut son salut : « Je cherchai le moyen d'acquérir assez de force *pour jouir de vous*, et je n'en trouvai pas jusqu'au jour où j'embrassai le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Homme, Jésus... (*I Tim. II, 5.*) La Vérité éternelle, votre Verbe, dont l'excellence dépasse les plus hautes des œuvres de votre création, qui élève à soi ceux qui se soumettent à elle, qui s'est construit ici-bas, de notre limon, une modeste demeure,

(1) *Conf.*, l. XI, ch. IX ; col. 813.

(2) *Ibid.*, ch. VIII.

(3) *Ibid.*, l. VII, ch. X ; col. 742.

(4) *Ibid.*, ch. XVII ; col. 744.

pour faire tomber de leur hauteur, ceux qui doivent être abaissés afin de les élever [ensuite] à soi, en guérissant leur orgueil et en entretenant leur amour. Ainsi leur confiance en eux-mêmes devrait cesser de les égarer ; ils s'humilieraient plutôt, en voyant à leurs pieds la divinité humiliée jusqu'à revêtir notre tunique de chair ; fatigués, ils se prosterneraient sur elle, et celle-ci les relèverait (1). »

Les *obstacles* qui empêchent l'homme de s'unir à Dieu se rangent en deux groupes : c'est, d'une part, le péché, le mal, les attaches au sensible qui détériorent en lui l'image parfaite du Créateur et le fixent dans la lointaine « région de la dissemblance » (*in regione dissimilitudinis*) : c'est, d'autre part, l'orgueil qui prétend s'élever jusqu'à Dieu, alors que la créature doit tout recevoir de lui, spécialement dans cet ordre. Le Verbe s'est incarné pour lever l'un et l'autre de ces obstacles. Lui qui est *la Vérité et la Vie*, il a voulu être *la Voie* (*Ioan.*, xiv, 6). Il l'est comme *modèle* de la parfaite ressemblance qui doit exister entre l'homme et Dieu ; il l'est plus encore comme *Médiateur* et *Rédempteur*, nous apportant les seuls remèdes qui guérissent, relèvent et conduisent à la pleine union à Dieu (2).

Saint Augustin n'a insisté comme il l'a fait sur le rôle de médiateur du Christ, que pour conduire plus sûrement le fidèle par cette voie à le connaître comme *Vérité* et comme *Vie* de l'âme, comme Dieu en un mot. Il veut donner à la science le couronnement de la sagesse. Il veut par l'étude des œuvres du Christ comme homme élever les âmes à la contemplation de ses perfections comme Fils de Dieu. Il ne veut pas qu'on nourrisse les enfants de lait de telle façon qu'ils ne puissent jamais désirer des aliments plus soli-

(1) *Conf.*, l. VII, ch. xviii ; col. 747.

(2) Outre les œuvres oratoires dans lesquelles ce sujet est souvent traité, voir surtout les *Confessions*, l. VII, ch. ix-x, 17-21 ; l. X, ch. xlvi, etc. ; le *De Trinitate*, l. IV, en entier, surtout ch. xv-xviii ; l. XIII, ch. ix-xviii ; le *De doct. christ.*, l. I, ch. ix-xiv, xxxiv.

des (1). Ce n'est pas assez de l'homme, ils doivent se nourrir de Dieu : « Je suis la nourriture des forts ; grandis, et tu me mangeras (2). » La connaissance de Dieu qui nourrit ainsi les âmes n'est pas une connaissance quelconque ; c'est une connaissance *fruitive*, dans laquelle on fixe le regard intérieur sur l'objet divin qui est montré, pour adhérer à lui, l'aimer, le savourer, *en jouir* en un mot. C'est cela qui faisait défaut à Augustin philosophe : je ne pus fixer mon regard, dit-il, à cause de mes imperfections (3). Mais, d'autre part, l'humanité du Christ, si nécessaire soit-elle, ne peut être que la voie. C'est comme *Dieu*, comme *Verbe*, comme *Sagesse* infinie, comme *Vérité* suprême et transcendante que le Christ devient l'Époux des âmes et qu'il se montre à elles dans la contemplation.

C'est comme *maître intérieur surnaturel* que nous avons surtout envisagé le Verbe. Sans doute, en plusieurs écrits, surtout des débuts, saint Augustin paraît avoir d'abord en vue son rôle d'illuminateur dans l'ordre de la simple connaissance naturelle par l'intelligence (4). Mais ce rôle même est le fondement de l'autre, comme l'image naturelle de Dieu dans l'âme est le fondement nécessaire de l'image surnaturelle (5). C'est même, pensons-nous, ce rapport étroit qui existe entre l'une et l'autre qui explique l'insistance avec laquelle le saint docteur donne au Verbe, même à propos de l'image naturelle, ce titre d'illuminateur qui ne trouve sa réalisation pleine et parfaite que dans la communication de la sagesse surnaturelle (6).

(1) « *Nec sic parvuli sunt lactandi, ut semper non intelligant Deum Christum.* » In *Ioan.*, xcviij, n. 6 ; P. L., XXXV, col. 1883.

(2) *Conf.*, l. VII, ch. x ; P. L., XXXII, col. 742.

(3) *Ibid.*, ch. xvii ; col. 745. Nous croyons qu'il faut expliquer de la même manière l'invitation à voir la Vérité, le Bien, si l'on peut (*si potes*), dans *De Trinitate*, l. VIII, ch. II-III ; P. L., XLII, col. 948-949.

(4) Voir CH. BOYER, *l'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1921, p. 181 sq.

(5) Voir ci-dessus, ch. IV.

(6) Voir plus loin le chapitre VI.

B) *ROLE DE L'ESPRIT-SAINT DANS LA CONTEMPLATION.* — Si important que soit le rôle du Fils de Dieu, il ne doit pas nous faire perdre de vue celui que saint Augustin attribue à l'Esprit-Saint, et qui est peut-être plus apparent. Il appelle « spirituels » (*spiritales, spirituales*) les parfaits, les contemplatifs, et ce terme signifie : ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu. On pourrait sans doute croire que les spirituels sont les chrétiens en qui prédomine la partie supérieure de l'âme où la vie spirituelle a immédiatement son siège, mais cette partie de l'âme est appelée par saint Augustin *mens* et non pas *spiritus* (1). C'est donc à la signification théologique du mot *spiritus* qu'il demande l'étymologie du terme *spiritualis*, et par là même, il en précise la portée. Les spirituels sont ceux qui vivent selon l'Esprit de Dieu, et c'est par la grâce qu'on le devient (2).

Cependant, tous ceux qui sont justifiés par la grâce ne peuvent être appelés spirituels, à moins qu'ils ne vivent d'une foi, d'une espérance et d'une charité parfaites. Les enfants dans la foi, ceux qui sont encore nourris de lait, faute de pouvoir supporter un aliment plus fort, sont encore appelés « charnels » par saint Paul ou traités comme tels (*I Cor.*, II-III); seuls les parfaits, qui comprennent le langage de la sagesse divine, sont spirituels (3). Ce sont eux qui sont instruits par l'Esprit-Saint des vérités relatives à « la nature incorporelle de Dieu (4) ». La charité est la condition de ces lumières : « Croissez dans la charité, répandue en vos cœurs par l'Esprit-Saint qui vous a été donné (*Rom.*, v, 5), afin que, par la ferveur de l'Esprit et l'amour des choses spirituelles, vous puissiez, par le regard et l'ouïe de votre âme, percevoir la lumière et la voix spirituelle que les hommes charnels

(1) *De Trinitate*, l. XIV, ch. xvi ; *P. L.*, XLII, col. 1053.

(2) *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. lxxvii, n. 5 ; *P. L.*, XL, col. 68.

(3) *In Ioan.*, tr. XCVIII, n. 3 ; *P. L.*, XXXV, col. 1881.

(4) *In Ioan.*, tr. XCVI, n. 4 ; col. 1876. Voir tous les traités XCVI, XCVII, XCVIII, sur ce sujet.

ne peuvent atteindre, car aucun signe ne la révèle aux yeux du corps, aucun son ne la porte à l'oreille (1). » C'est ainsi que se réalise le mot de l'Écriture : « Ils seront tous instruits par Dieu » (*erunt omnes docibiles Deo* (*Ioan.*, VI, 45 ; *Isaïe*, LIV, 13) (2). Les spirituels ont le privilège de voir Dieu. Pareils aux anges, ils jouissent, non de la créature qu'aperçoivent les yeux du corps, mais du Créateur qui se montre aux cœurs purs (3). Éclairés par la grâce, ceux-ci comprennent ce qu'est la justice, la sagesse, la vérité, la chasteté : pour contempler Dieu en tout cela, d'un regard assuré, il faut se purifier (4). Il faut surtout les lumières éminentes de l'Esprit d'intelligence et de sagesse (5). Les vrais spirituels sont les contemplatifs.

En d'innombrables passages de ses œuvres, saint Augustin a mis en lumière ce rôle de l'Esprit-Saint, parallèle à celui du Verbe, concernant cette connaissance supérieure de Dieu qui est accordée aux parfaits. Nous nous contenterons de signaler ici, d'un mot rapide, les allusions évidentes qu'il y fait dans le plus connu de ses ouvrages, les *Confessions*. Ce sujet est même le thème général du dernier livre tout entier. Ce livre XIII est un commentaire large et d'un spiritualisme ailé du premier chapitre de la Genèse, depuis *Et spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gen.*, I, 2). Les œuvres de l'Esprit-Saint, spécialement dans l'âme des parfaits, attirent à ce point l'attention du saint docteur que toute la suite des développements s'y rattache, non sans violence d'ailleurs. Et ces œuvres de l'Esprit sont celles que nous l'avons déjà vu attribuer à la Sagesse. C'est l'Esprit qui, par l'amour de

(1) *In Ioan.*, tr. XCVI ; *P. L.*, XXXV, col. 1876.

(2) *Ibid.*

(3) *Serm. IV*, ch. IV-VII : tout ce sermon célèbre, connu sous le titre de sermon sur les bénédictions d'Esau et de Jacob, concerne, en grande partie, le sujet traité ici. *P. L.*, XXXVIII, col. 33 sq.

(4) *Ibid.*, ch. VI : *conamini ergo videre talem lucem : sed non potestis, « palpitat mentis acies », purgetur ut videat.*

(5) Voir ce qui a été dit au chapitre II.

Dieu, élève les cœurs au-dessus des souillures et des agitations de ce monde (ch. vii). En lui « nous nous reposons » et « nous jouissons » de Dieu (ch. ix) [par la charité]. A ce repos, nous nous préparons par la foi et l'espérance, et quelque imparfaites que soient en ce monde les transformations qu'elles opèrent (ch. xiii), nous n'en devenons pas moins, par l'Esprit, des « fils de la lumière », des « fils du jour » (ch. xiv), et même « des soleils » tout étincelants de l'éclat de la sagesse (ch. xviii, xix). L'image de Dieu dégradée par le péché est renouvelée dans le chrétien qui est devenu « spirituel » et perçoit les choses de l'Esprit de Dieu (*I Cor.*, II, 13, 14) : il juge alors de tout et n'est pas jugé (ch. xxii, xxiii). Plus loin, après un court résumé des enseignements du livre l'auteur conclut : « Toutes ces œuvres, nous les voyons et les voyons fort bonnes, parce que, [Seigneur], vous les voyez en nous, vous qui nous avez donné l'Esprit pour nous permettre de les voir et de vous aimer en elles. »

Ce rôle *illuminateur du Saint-Esprit* est inséparable de celui du Verbe : « Sans le Christ, il n'enseigne ni n'instruit personne (1). » Cependant, leur action se distingue bien : Le Fils de Dieu est la Lumière, la Sagesse, la Vérité. L'Esprit-Saint est son envoyé, celui par qui la sagesse est donnée aux âmes ; il est l'Esprit de sagesse, de vérité, de lumière. Si le Verbe est l'*Époux des âmes*, le Saint-Esprit est, dans toute la force du terme et à bien plus juste titre que Jean-Baptiste, l'*Ami de l'Époux*, non seulement parce qu'il est la Charité infinie qui l'unit au Père, mais parce que, par la grâce, la charité et les dons, il élève à lui les âmes appelées à lui être unies.

(1) *Sine Christo non docet aut illuminat quemquam. Contra Serm. arian.*, ch. xxxii ; *P. L.*, XLII, col. 705.

CHAPITRE VI

La vision médiate

SOMMAIRE. — I. Vue d'ensemble. — II. L'idéalisme augustinien ou l'exemplarisme. — III. La théorie des « idées » d'après saint Augustin. A) L'écrit *De ideis*. B) Portée réelle de sa doctrine. — IV. La vision de Dieu par les idées ou *vision médiate*. — V. Questions connexes. L'origine des idées.

I. Vue d'ensemble.

Nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre la nature de la connaissance que procure de Dieu la contemplation. Ce sujet a été seulement touché aux chapitres IV et V. Nous devons en compléter la présentation, bien que l'exposé que nous allons en donner soit surtout important au point de vue théorique. Dans la pratique, en effet, il est peu nécessaire de savoir le pourquoi et le comment des grâces éminentes que Dieu accorde, pourvu que l'âme soit docile et corresponde à ces dons. Le seul point essentiel est alors de « voir Dieu » de façon à l'aimer et à le servir parfaitement, et pour le voir ainsi, de garder en son âme la pureté et la piété : telles sont les deux conditions auxquelles saint Augustin revient sans cesse. Il serait même préférable de « voir Dieu » de la sorte, tout en ignorant comment cela se fait, que de se priver de cette grâce par une curiosité indiscreète. Il n'en est pas moins vrai que le théologien doit connaître la nature de ces lumières, et comme lui, tous ceux qui ont mission de diriger les âmes. La doctrine de saint Augustin sur ce point mérite de retenir leur attention.

Plus que personne il a cherché à « voir Dieu » et à tout

voir à sa lumière ; mais, mieux que personne peut-être, il a expliqué *comment* on le voit, *où* on le voit. Non seulement il a vu Dieu, mais il l'a *montré*. Il n'est pas douteux qu'il n'ait reçu les dons les plus élevés de l'intelligence surnaturelle perfectionnant la charité. Il a eu, de plus, le privilège très rare de comprendre ces dons eux-mêmes et de les expliquer. Une extraordinaire puissance d'analyse psychologique l'y disposait. De fait, il a eu le génie de discerner avec une netteté surprenante l'intermédiaire dans lequel l'âme voit particulièrement Dieu dans la contemplation. Saint Paul lui a fourni le principe : « A présent nous voyons [Dieu] dans un miroir : *videmus nunc per speculum* » (I Cor., XIII, 12). La Genèse lui a fait connaître ce miroir par excellence qu'est l'âme humaine : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (Gen., I, 26). Empruntant à Platon sa théorie fameuse des idées, qu'il a d'ailleurs fortement christianisée, il a sur ce miroir spirituel porté son regard à des profondeurs qui saisissent, et élaboré une merveilleuse synthèse où l'on ne sait qu'admirer le plus des intuitions du philosophe, du théologien ou du mystique, associés pour la construire. Essayons en ces courtes pages de suivre l'aigle en son vol, dussions-nous parfois le perdre de vue, dans l'éclat trop vif d'un soleil très proche.

Nous nous appliquerons surtout à bien préciser le point de vue de saint Augustin, et à distinguer sa doctrine de diverses théories idéalistes qui ont avec elle des ressemblances, mais de forme beaucoup plus que de fond. *Son réalisme* vigoureux, qui est un effet de la grâce en son âme mystique toute pénétrée de Dieu (1), s'allie, en effet, à *un idéalisme* très pur, dont il importe de bien comprendre la nature. Nous croyons qu'il y a lieu de le distinguer d'abord avec soin, sans doute des systèmes philosophiques évidemment hétérodoxes, mais aussi de certaines théories qui ont pu être admises par l'évêque d'Hippone, mais qui ne sont pas des points essentiels

(1) Voir ci-dessus, ch. III.

de sa théologie et ne peuvent être présentées comme caractéristiques de sa méthode. L'idéalisme augustinien devient, dans ces conditions, une tendance doctrinale très sûre et d'une étonnante fécondité spirituelle.

II. L'idéalisme augustinien ou l'exemplarisme.

Le mot « idéalisme » est un des plus vagues du langage philosophique. On le précise en l'opposant le plus souvent à réalisme. De soi, il indique moins une doctrine qu'une tendance, soit la tendance à *n'admettre d'autre* réalité que celle des idées, soit la tendance à *exalter* les idées de préférence à toute réalité concrète. La première de ces tendances est évidemment fautive et dangereuse et nous n'avons pas à nous en occuper davantage ici. La seconde peut être bonne, si elle est maintenue dans certaines limites, et tel est le cas de l'idéalisme augustinien.

Toutes ces doctrines ont leur répercussion sur la théologie, et c'est à ce point de vue qu'elles nous intéressent. D'après les conséquences qu'elles peuvent avoir nous distinguerons quatre groupes principaux d'idéalismes. 1. Les uns sont *panthéistes* : tel celui de l'ancienne école éléate, de Parménide et de Zénon ; et parmi les modernes, les disciples idéalistes de Kant (Fichte, Schelling, Hegel) ont tous versé dans un panthéisme plus ou moins radical. Il nous suffira d'avoir signalé ces doctrines. 2. *L'idéalisme platonicien* pourrait être appelé *dualiste*, car il divinisait en quelque sorte les « Idées » en leur faisant une existence indépendante, à côté de Dieu dont elles restent distinctes. Si Platon identifia les Idées avec Dieu, ce qui est possible, sa doctrine conduisait soit au panthéisme dont il vient d'être parlé, soit à l'ontologisme. 3. *L'idéalisme ontologiste* affirme, d'une manière plus ou moins radicale, une *vision proprement dite* de Dieu par les idées, ou la vision en Dieu, premier objet connu de l'esprit,

de toutes les idées, au moins des idées universelles (ontologisme modéré) et même des idées individuelles (ontologisme absolu). 4. De ces trois formes rigides de l'idéalisme, qui ont été réprochées par l'Église, nous distinguerons celui que nous pouvons appeler *idéalisme orthodoxe* et qui peut seul, jusqu'à un certain point, se réclamer de saint Augustin. Il se présente, d'ailleurs, lui-même sous deux formes qu'il y a intérêt à ne pas confondre.

Le titre d'idéalisme donné aux doctrines dont nous parlons s'explique et se justifie par le rôle important qu'y jouent les idées. Concernant Dieu, ce rôle est double : ou bien par les idées on *démontre* Dieu, son existence, ses attributs ; ou bien, Dieu étant connu et admis, soit par la foi soit par une démonstration rationnelle, on se contente de le *montrer*, en le considérant dans les idées qui le représentent avec plus ou moins de perfection. La première de ces deux formes est la plus absolue, puisqu'elle attribue aux idées le pouvoir de prouver seules que Dieu existe, ce que n'exige pas l'autre ; mais par ailleurs, celle-ci, qui est plus modérée cependant, conduit plus haut, puisque, sans viser à faire admettre l'existence de Dieu, elle cherche à le faire *voir* d'une certaine manière, perfectionnant ainsi la connaissance élémentaire qu'en ont donnée la foi et la raison. C'est l'idéalisme modéré qui représente le point de vue de saint Augustin, celui qui caractérise l'école augustinienne. Sans doute la forme absolue trouve des points d'appui dans les œuvres de l'évêque d'Hippone, mais elle est loin de s'y présenter avec la même netteté et d'une façon aussi constante que l'autre. La *doctrine exemplariste* à laquelle celle-ci se ramène en définitive est vraiment caractéristique de l'augustinisme, on le verra.

Que cette doctrine présente toute garantie au point de vue de l'orthodoxie, il est à peine besoin de le dire. Nous n'en ferons donc pas la preuve, mais nous en rappellerons les grandes lignes, et, pour mieux éviter le danger de faire un exposé tendancieux favorable à notre thèse, nous nous contenterons de citer les paroles de celui qui a été de nos jours le

plus grand adversaire de l'idéalisme, le cardinal Mercier, résumant, d'après saint Thomas, la doctrine théologique traditionnelle en cette matière (1) :

« Il est du plus haut intérêt, dit-il, de reprendre les problèmes métaphysiques du vrai, lorsque l'on a démontré ou que l'on suppose démontrées les thèses fondamentales de la théodicée. Saint Thomas a supérieurement traité de la vérité en se plaçant à ce point de vue synthétique, dans sa *Somme de théologie* et dans son opuscule *De veritate*.

« La doctrine sur laquelle reposent les principales déductions du savant Docteur peut se résumer ainsi :

« Dieu existe : Être infini, intelligence infinie, Dieu se connaît infiniment ; son intellection est adéquate à son intelligibilité.

« Or, Dieu n'est pas intelligible seulement tel qu'il est en lui-même, mais encore en tant qu'il peut être imité, très imparfaitement d'ailleurs, par des êtres finis qu'il a la puissance de créer.

« Les imitations possibles de l'essence divine sont comme les « idées » directrices des œuvres extérieures de Dieu.

« Les choses sont créées sur le modèle des idées divines, à la façon dont l'œuvre d'art est réalisée d'après l'idéal que l'artiste se fait de son œuvre avant de l'exécuter.

« Or, en Dieu, il ne peut y avoir ni erreur dans la conception de l'œuvre, ni faute dans l'exécution.

« Donc toutes les choses créées répondent adéquatement à l'idée éternelle que Dieu se fait de leur nature : cette correspondance adéquate est leur vérité.

« Cette vérité, on le voit, leur est *essentielle*.

« Par rapport à elle, la vérité qui consiste dans la conformité des choses avec l'intelligence humaine n'est que *secondaire et accidentelle*.

« Elle est *secondaire* ; car, manifestement, il n'y a rien qui

(1) D. MERCIER, *Cours de philosophie*, surtout le volume II, *Métaphysique générale*.

puisse précéder la dépendance où est un être à l'égard de la cause qui le fait exister, le fait être tout ce qu'il est.

« Elle est *accidentelle*; car, c'est chose contingente que telle ou telle intelligence créée existe et que, supposée existante, elle connaisse telle ou telle réalité.

« Bien plus, la vérité de la connaissance humaine n'est qu'un reflet de la vérité répandue par Dieu dans ses œuvres.

« Les idées divines sont la mesure de la vérité des choses; puis, les choses deviennent la mesure des connaissances humaines.

« En sorte que, en dernier ressort, « les idées de l'intellect pratique de Dieu », plus brièvement, la sagesse divine est le fondement de toute vérité.

« La vérité réside donc, en première ligne, dans l'intelligence divine qui conçoit éternellement l'idée de ses œuvres. C'est ce qu'exprime l'Évangile par ces mots : *Quod factum est, in Ipso vita erat*. — La vérité appartient en second lieu, aux choses en tant qu'elles sont réalisées en conformité avec leur archétype éternel.

« Des choses, la vérité passe dans la connaissance humaine, lorsque celle-ci se représente les choses telles qu'elles sont.

« Enfin, la vérité s'exprime par nos actes, par nos œuvres ou par nos paroles, dans la mesure où ils traduisent fidèlement nos pensées (1). »

Ainsi la vérité qui est dans la pensée dépend de celle qui est dans les choses, et celle-ci dépend de la vérité qui est en Dieu, type idéal de tout ce qui existe, mesure et fondement de toute vérité (ontologique et logique).

Ce qui a été dit du vrai s'applique également au *bien*. L'idée-type d'un objet d'après laquelle nous jugeons de la bonté relative des objets particuliers de la même espèce, quand nous disons, par exemple, une bonne montre, nous

(1) D. MERCIER, *Métaphysique générale ou ontologie*, Louvain, 1905 (4^e éd.), p. 220-222. — Il ne fait ici que commenter les propres paroles de SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 1, art. 2.

vient sans doute, dit le cardinal Mercier, de l'expérience acquise directement par la perception de la bonté qui lui est propre. C'est là une bonté intrinsèque à la chose, car toute chose est bonne, comme Dieu est bon. Cette assimilation à la bonté divine est très imparfaite, parce qu'elle n'a lieu qu'en vertu d'une « dénomination *extrinsèque* ». Il en est une autre, plus importante : car « Dieu est, de plus, la *cause idéale suprême* de tout bien créé. Nous savons, en effet, que le Créateur, dans sa sagesse, a imprimé à ses œuvres une ressemblance, lointaine sans doute mais réelle, avec sa bonté infinie (1) ». Et l'auteur ajoute, à propos de l'idéalisme platonicien, en citant saint Thomas : « Nous disons donc, selon l'opinion commune, que toutes choses sont bonnes d'une bonté créée formellement reçue comme une forme intrinsèque, et d'une bonté increée par la forme exemplaire (2) » qui en est le type idéal.

« Sous les réserves que saint Thomas vient de rappeler, nous pouvons conclure cette étude par le mot de saint Augustin (3) : « Ceci est bien, cela est bien, ôtez « ceci », ôtez « cela », et regardez le bien lui-même, si vous le pouvez. C'est ainsi que vous verrez Dieu, lui qui est bon d'une bonté qui n'est pas reçue, mais [qui est] le principe de tout bien (4). »

Ainsi la *bonté* des êtres, comme leur *vérité*, est une image imparfaite mais réelle de la Bonté et de la Vérité qui est Dieu. Et leur *être* même, point d'appui de cette vérité et de cette bonté, est une représentation lointaine de la divine Essence, de laquelle ils reçoivent tout ; d'elle ils tiennent non seulement l'*existence* dans le temps, mais antérieurement à elle, la *possibilité* elle-même, qui fixe déjà dans leur *essence* tous les êtres contingents, même s'ils ne sont jamais réalisés

(1) D. MERCIER, *ibid.*, 256-258.

(2) *De Veritate*, q. XXI, a. 4.

(3) *De Trinit.*, l. VIII, ch. III ; *P. L.*, XLII, col. 949.

(4) D. MERCIER, *Ontologie*, p. 258.

d'une autre manière. Même si l'on admet, avec le cardinal Mercier (1), que les possibles et leurs propriétés ont pour raison suffisante et pour fondement immédiat, *dans notre esprit*, les choses d'expérience, à l'aide desquelles s'élaborent en nous les types abstraits qui sont les normes de nos jugements, on doit avouer qu'il y a avantage, quand on connaît Dieu par la foi ou par la raison, à rattacher tous les possibles, toutes les essences des êtres « à l'essence divine et à sa nécessaire imitabilité (2) ». L'éminent auteur écrit : « Après que cette démonstration [de l'existence de Dieu] a été faite, nous comprenons que le philosophe s'élève à la conception sublime que le génie de saint Augustin, de saint Bonaventure et de Bossuet se plaisait à contempler, et que l'Écriture traduit en cette formule d'une énergique concision : « Effudit sapientiam suam Deus super omnia opera sua », le Tout-Puissant a répandu sur toutes ses œuvres sa divine sagesse (*Eccli.*, 1, 10). Une philosophie qui n'aboutirait pas à cette *compréhension synthétique* des choses par la sagesse du créateur, serait incomplète (3). »

Voilà en effet le vrai point de vue augustinien, comme nous allons le prouver. C'est aussi le point de vue de saint Thomas, comme le note le cardinal Mercier à propos du *De Veritate*. Le même auteur observe avec soin qu'« il ne faut pas s'exagérer l'importance » de cette étude synthétique, si sublime soit-elle, « car, telle qu'elle est, négative et analogique, notre connaissance de l'Être divin ne nous aide que bien imparfaitement à comprendre, par voie de contraste, les caractères des possibles finis ; entre Dieu et le monde des possibles, le plus puissant métaphysicien n'aperçoit que les relations inévitablement obscures qui relient un analogue principal à des analogues dérivés (4) ». Remarque prudente

(1) D. MERCIER, *Ontologie*, p. 41-51.

(2) *Ibid.*, p. 51.

(3) *Ibid.*, p. 40-41.

(4) *Ibid.*, p. 51.

et incontestable du simple point de vue philosophique, auquel devait s'en tenir le cardinal Mercier écrivant un traité de *Métaphysique générale*. Tout autres étaient les préoccupations de saint Augustin. Partout il est philosophe, mais il est plus encore théologien et mystique, et à cet égard, les vues synthétiques que nous venons de signaler devaient non seulement lui plaire, mais lui être d'une évidente utilité pour conduire les âmes à cette parfaite connaissance de Dieu dont il était si avide pour lui-même et pour les autres.

III. La théorie des idées d'après saint Augustin.

A) *L'ÉCRIT « DE IDEIS »*. — Un petit écrit bien connu de saint Augustin nous renseigne à merveille sur la manière dont il comprenait la doctrine platonicienne dans les années qui précédèrent son épiscopat, à une époque où le platonisme devait encore exercer sur son esprit une grande influence. Dans les entretiens qu'il eut alors avec ses moines de Tagaste ou d'Hippone, il fut amené à résoudre nombre de difficultés qui lui étaient proposées sur des sujets divers. Il avait consigné ses réponses sur des feuilles séparées. Devenu évêque, il les groupa en un seul volume, sans aucun ordre apparent, au nombre de 83 : c'est le *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*. La 46^e question traite des idées (*De ideis*) (1). En quelques pages brèves, mais pleines de choses, l'auteur nous livre sa pensée sur un sujet particulièrement important. Nous devons en citer les passages les plus saillants.

Nous pouvons distinguer dans cette question deux parties : a) la première a pour but de donner une *notion* des idées (n. 1 et début du n. 2) ; b) la seconde traite de la *connaissance* que l'homme peut avoir des idées (n. 2, suite, jusqu'à la fin).

Pour donner une *notion complète des idées*, saint Augustin

(1) P. L., XL, col. 29-31.

s'explique d'abord rapidement sur l'origine platonicienne du mot *idées* (n. 1), et en vient à la chose exprimée. « Nous pouvons donc rendre en latin « idées » par *formes* ou *espèces*, si nous voulons traduire mot à mot. Si nous les appelons *raisons*, nous nous écartons de la traduction rigoureuse; les raisons, en effet, sont appelées $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ et non idées; cependant, qui voudra user de ce terme ne fera pas erreur sur la chose elle-même. Les idées, en effet, sont des formes-principes [*principales formae*], ou des raisons stables et immuables des choses, [formes ou raisons] qui ne sont pas elles-mêmes formées, mais qui sont éternelles et toujours dans le même état, contenues qu'elles sont dans l'intelligence divine. Bien qu'elles ne naissent ni ne périssent, on dit que c'est selon elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr, tout ce qui [de fait] naît et périt (1). » Contentons-nous de faire remarquer que saint Augustin entend les idées platoniciennes des idées mêmes de Dieu. Ceci doit nous porter à examiner de plus près la manière dont l'homme les connaît explicitement.

Cette *connaissance expresse des idées*, objet de toute la suite de la question, se présente à deux degrés bien différents : elle peut être une *intuition* véritable des idées (*intueri, videre*), et c'est là la vraie connaissance, parfaite mais rare, à laquelle semble s'intéresser Augustin qui commence par elle et qui y revient pour conclure après avoir parlé de l'autre; elle peut être une simple *connaissance raisonnée* de l'existence de ces idées. Occupons-nous d'abord de celle-ci, qui est comme le fondement de l'autre et à propos de laquelle nous verrons à quel point de vue précis se place saint Augustin, s'il cherche à prouver l'existence de Dieu par les idées ou s'il cherche à prouver l'existence des idées par celle de Dieu, préalablement établie ou supposée.

C'est cette deuxième position, d'ordre synthétique, comme s'exprime le cardinal Mercier, qui est la sienne, incontestable-

(1) P. L., XL, n. 2, col. 30.

blement. Voici ses paroles : « Quel homme ayant de la religion, adhérant à la vraie religion, même s'il ne peut encore voir intuitivement ces choses, oserait nier ou même hésiterait à reconnaître que tous les êtres existants, c'est-à-dire tous les êtres contenus dans un genre avec les propriétés de leur espèce, aient reçu leur existence d'un Dieu créateur, et que c'est par lui que vive tout ce qui vit, et que la conservation de toutes choses et l'ordre même selon lequel les êtres sujets au changement exécutent leurs variations temporelles en un rythme bien mesuré ne soient soumis aux lois du Dieu souverain qui les gouverne? Cela étant posé et admis, qui oserait dire que Dieu a fait tout cela sans raison? Et s'il n'est pas juste de dire ou de croire ceci, il faut avouer qu'il a tout créé avec une raison, et non pas avec la même raison pour un homme que pour un cheval, ce qui serait absurde. Il a donc créé chaque être pour les raisons qui lui sont propres. Où faut-il penser que se trouvent ces raisons, hormis l'esprit du Créateur? Il ne considérerait pas hors de lui-même un modèle pour créer ce qu'il créait : le penser serait sacrilège. Et si les raisons de toutes ces choses à créer ou créées sont contenues dans l'esprit de Dieu, et s'il ne peut rien y avoir dans l'esprit de Dieu qui ne soit éternel et immuable — or ce sont les raisons-principes des choses que Platon appelle idées — non seulement les idées existent, mais elles sont encore vraies, parce qu'éternelles, et elles restent sans variation ni changement. C'est en participant à elles que vient à l'existence tout ce qui existe, de quelque manière que cela soit (1). »

La connaissance des idées dont il est ici question est, on le voit, une connaissance explicite sans doute, mais raisonnée et déduite, plutôt qu'intuitive, et loin de conduire à Dieu, elle en découle. Elle suppose de la religion, la vraie religion. Quiconque sait que le monde est l'œuvre d'un Créateur Tout-Puissant doit admettre qu'il est le fruit de sa *pensée* et de sa

(1) P. L., XL, n. 2, col. 30.

sagesse. Les idées que la création représente à l'homme qui la connaît sont les idées de Celui qui l'a conçue avant de la produire. Ainsi, pour saint Augustin, c'est la doctrine de l'existence d'un Dieu auteur de l'univers qui a pour conséquence la doctrine des idées. La connaissance *explicite* de celles-ci est déduite de l'autre.

Il existe une autre connaissance explicite des idées, bien supérieure à celle-là et à laquelle saint Augustin donne le nom d'*intuition* ou de *vision*. Il en parle par deux fois, en termes différents, mais exprimant la même doctrine. Après les paroles qui viennent d'être citées, il dit : « L'âme raisonnable est au premier rang des choses que Dieu a créées. D'autre part, elle est *très proche de Dieu* quand elle est pure, et plus elle lui est unie par la charité, plus aussi, inondée en quelque sorte par lui d'une lumière intellectuelle qui l'éclaire, elle voit, non pas des yeux du corps, mais par la partie principale d'elle-même, par où elle dépasse tout, c'est-à-dire par son intelligence, elle contemple (*cernit*) ces *raisons*, dont la *vision* lui procure une vraie béatitude. Ces raisons, on l'a dit, peuvent être appelées *idées, formes, espèces* ou *raisons*; et si beaucoup [les connaissent assez pour] leur donner un nom quelconque, bien peu ont le privilège d'en *voir* la vérité (1). » Cette *vision des idées* a donc pour effet de rendre l'âme heureuse; c'est une vision par la seule intelligence, et elle a pour conditions, outre la pureté et l'union à Dieu par la charité, une illumination surnaturelle.

C'est là la vraie connaissance des idées d'après saint Augustin, c'est par elle qu'il aborde ce sujet, dans les lignes que nous avons omises pour les rapprocher de celles-ci : « Nous l'affirmons, seule l'âme raisonnable peut les contempler (*intueri*), par la partie supérieure d'elle-même, c'est-à-dire par l'esprit et par la raison qui est comme sa face et son œil intérieur et intelligent. Et encore n'est-ce pas toute âme raisonnable et la première venue qui est estimée apte à cette

(1) P. L., XL, col. 31.

vision, mais bien celle qui sera sainte et pure, c'est-à-dire celle qui, pour voir tout cela, aura son œil sain, droit (*sincerum*), serein, semblable aux objets qu'il prétend contempler (1). » Le parallélisme des deux descriptions est remarquable. De part et d'autre, il s'agit d'une intuition purement intellectuelle des idées, qui est une vraie *vision*, mais une vision accordée aux seuls parfaits, aux saints. L'intuition des idées est *surnaturelle* par les conditions morales qu'elle suppose; elle l'est aussi par la lumière infuse qui la produit d'après le texte cité plus haut : l'âme n'en jouit que si elle est « en quelque sorte plongée par Dieu dans une lumière intelligible qui l'éclaire » (*eique in quantum caritate cohæserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit*). Telle est la véritable *illumination* augustinienne. Elle n'est autre que la contemplation (2).

B) *PORTÉE DE CETTE DOCTRINE.* — Cette illumination est-elle surnaturelle aussi en ce sens que les idées perçues seraient les *idées mêmes de Dieu telles qu'elles sont en Dieu*? Rien ne l'indique dans les textes cités, au contraire. Tout le passage que nous étudions suppose certainement que ce sont *les mêmes idées* qui sont connues tantôt par simple déduction, tantôt par intuition; or il est évident que, dans le premier cas, les idées ne sont pas perçues au sens de la question. Elles ne le sont donc pas davantage dans le second, autrement ce ne seraient plus les mêmes idées, et saint Augustin n'aurait pas manqué de nous en avertir. Il a simplement noté entre elles des différences

(1) *P. L.*, XL, col. 30.

(2) Saint Thomas, dans la *Somme théol.* (I^e, q. LXXXIV, a. 5), entend cette intuition des idées de la vision béatifique, si le mot *beatorum* rend bien sa pensée. L'édition de S. Pie V (1570) portait *bonorum*, formule appuyée sur trois anciens excellents manuscrits, qui répondrait mieux, croyons-nous, à la pensée de S. Augustin, et de S. Thomas lui-même, d'après ce que nous dirons, p. 183-185.

au point de vue de la *clarté* ou du *mode* de connaissance. S'il en est ainsi de ces connaissances *explicites* des idées, à plus forte raison devra-t-on affirmer le caractère non infus de la connaissance seulement *implicite* qu'elles supposent l'une et l'autre. Toute connaissance d'*idées particulières* a pour condition la connaissance préalable d'*idées plus hautes*, très générales, qui sont comme la lumière de l'intelligence et qui, sans être innées à proprement parler, sont du moins acquises comme d'elles-mêmes : tel est le cas notamment des idées d'être, de vérité, de bien, qui remplissent ce rôle éminent. Pour saint Augustin, ces notions ne sont-elles pas formellement reçues de Dieu? ne sont-elles pas l'être, la vérité, le bien qui sont en Dieu? Rien ne le prouve. Si elles étaient infuses en ce sens, à cause de leur importance universelle, elles imprimeraient ce caractère aux autres idées, et toutes le seraient, au moins en partie. Saint Augustin n'eût pas omis de le signaler dans une question destinée à montrer la grandeur « divine » des idées. L'illumination n'est donc pas pour lui la réception par l'âme de la lumière même qui est Dieu et qui serait l'intermédiaire universel dans lequel elle apercevrait toute chose.

On nous objectera qu'en de multiples passages, surtout dans les ouvrages philosophiques de la jeunesse, saint Augustin s'exprime comme si Dieu produisait lui-même les idées dans l'esprit, et même était lui-même la vérité par laquelle l'homme perçoit chaque vérité particulière. Telle est apparemment la thèse du *De Magistro*. Mais on ne doit pas se hâter de conclure qu'il admette dans tous ces cas une illumination divine proprement dite. Dieu peut être appelé *illuminateur* de l'homme, son *maître intérieur*, sans être connu de lui autrement que par des idées qui sont une simple participation créée à celles du Créateur. Du fait que Dieu est *l'exemplaire* dont nos idées sont l'imitation et qu'il est le *principe* suprême sans lequel rien n'existerait dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'être, il peut être appelé la *lumière* de l'homme. Saint Thomas s'en est tenu à

cette explication (1). Sans doute elle ne suffit pas à rendre compte de toutes les nuances de la pensée fort complexe de saint Augustin, nous allons le voir. On ne peut nier cependant que ce ne soit là le *point de vue essentiel* de la doctrine augustinienne. Le Docteur angélique a pu et dû négliger les *aspects secondaires* de cette doctrine. Il n'en a que mieux saisi et montré le trait fondamental : l'*exemplarisme*. La théorie des idées que nous venons d'exposer conduit à cette conclusion. Et si l'on en veut une confirmation, on la trouvera dans les pages de la *Cité de Dieu*, qui sont consacrées à l'exposé des richesses doctrinales du platonisme (2). Dieu n'y est présenté comme lumière (*lumen [rerum] cognoscendarum, lumen nostrum*) ou comme bien (*bonum [rerum] agendarum, bonum nostrum*), qu'après avoir été montré comme créateur et principe d'être (*rerum creatarum effector, huius universitatis auctor, principium nostrum*). Après avoir considéré Dieu comme principe d'être, il est tout naturel de le considérer comme principe de vérité et de bien, et c'est même cet aspect de la divinité qui attirait le plus le génie contemplatif d'un saint Augustin.

Mais n'y a-t-il que cela dans la théorie des idées de celui qu'on a appelé le Platon chrétien? Toute sa doctrine de l'illumination se réduit-elle à l'exemplarisme et au fait que l'homme participe en quelque manière par sa connaissance à la connaissance que Dieu a des choses et de lui-même? Ce trait est évidemment essentiel à l'augustinisme et il le caractérise; mais est-il le seul? Nous ne le pensons pas. Saint Augustin est un *contemplatif* au sens propre du terme. Il en portera les préoccupations jusque dans sa philosophie. De là, certaines *théories* un peu spéciales, secondaires sans doute et qui peuvent être isolées de son système doctrinal, mais qui en accentuent les tendances mystiques : elles ont surtout trait à l'origine des idées. Nous les signalerons à part, afin

(1) *Sum. theol.*, I, q. LXXXIV, a. 5.

(2) *De Civit. Dei*, I, VIII, ch. IV-IX; *P. L.*, XLI, col. 227 sq.

de bien distinguer l'accessoire de l'essentiel. Indépendamment même de ces théories, les préoccupations mystiques de saint Augustin se trahissent dans certaines *formules* vigoureuses, qui ne conviennent en vérité qu'à la connaissance contemplative proprement dite, mais qui peuvent par extension être appliquées à une connaissance simplement naturelle et dans la mesure où celle-ci prépare, même de loin, la contemplation (1). Tel est le cas de la fameuse vision de Dieu par les idées dont il nous reste à parler.

IV. La vision de Dieu par les idées — ou la vision médiate.

La vision ou l'*intuition des idées* décrite par saint Augustin, dans les pages que nous venons de citer, répond de tout point à la *vision de Dieu* ou contemplation dont nous avons donné plus haut les caractères (2). Identiques sont les principes qui les produisent l'une et l'autre, identiques les effets. Et non seulement les traits se complètent à merveille, mais ils s'expliquent les uns les autres, se précisent les uns par les autres. La *vision de Dieu* qu'est la contemplation se rattache donc à la *vision des idées*, ou plutôt la vision de Dieu *est produite* par la vision des idées; et puisque toutes les idées se réduisent en définitive à la *vérité*, la contemplation n'est qu'une perception supérieure de la Vérité qui est Dieu dans la vérité qui est la lumière de l'âme. En un mot, elle est une simple et parfaite *intellection de Dieu*, et ceci nous mènera aux belles formules augustinienes que nous avons citées au commencement de cette étude : *speciosa intelligentia, luminosa sapientia* (3). (Voir ch. I, § II.)

(1) En ce sens, on peut dire, avec le P. Ch. Boyer, « que saint Augustin a toujours fait entrer sa contemplation religieuse dans le cadre de son système philosophique ». *L'idée de vérité*, p. 205.

(2) Au chapitre V et aussi aux chapitres I, II, IV.

(3) Saint Thomas a lui-même ramené la contemplation surnaturelle

Elle est une vision *médiate*. Toute la deuxième partie du traité « De la Trinité » est consacrée, on l'a dit au chapitre IV, à l'étude de l'*image* parfaite dans laquelle l'homme voit Dieu par la sagesse; on ne le voit donc pas sans intermédiaire

à une intuition, à un *simplex intuitus veritatis* (II^e II^o, q. GLXXX, a. 3 et ad 1). Et dans cette brève formule il inclut tout ce que nous venons de trouver dans saint Augustin : la connaissance des idées, car toutes les idées qui représentent Dieu se ramènent à la *vérité*, et une connaissance supérieure, simple, *intuitive*. Mais pour en comprendre toute la richesse il n'était pas inutile de remonter à la source. Il n'est pas douteux, en effet, que saint Thomas ne dépende ici de saint Augustin. On en trouvera la preuve dans le *De Veritate*. Contentons-nous de quelques brèves citations.

A la q. XVIII, *De cognitione primi hominis in statu innocentiae*, saint Thomas oppose plusieurs fois, dans l'art. 1, la connaissance qu'avait de Dieu Adam innocent, et celle qu'en a l'homme déchu et racheté. Ainsi tout l'*ad 1^o* développe longuement les conditions de la « vision intellectuelle » dans l'état présent de l'homme. Vers la fin, l'auteur condense sa pensée dans cette formule : « Patet igitur quod homo post peccatum *triplici medio* indiget *ad videndum Deum* : scilicet *ipsa creatura*, ex qua ad divinam cognitionem ascendit; et *similitudine ipsius Dei*, quam ex creatura accipit; et *lumine*, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen *naturae*, ut lumen intellectus agentis, sive *gratiae*, ut fidei et *sapientiae*. »

Ce dernier « *medium* », le *lumen sapientiae*, est expliqué à l'*ad 4^o* dans le sens de la lumière contemplative qui donne une certaine « vision » de son objet : « *In contemplatione*, Deus videtur per *medium* quod est lumen *sapientiae* mentem elevans *ad cernenda divina*, non autem ut ipsa divina essentia *immediate* videatur. »

L'*ad 9^o* précise encore que cette vision a lieu par les espèces qui sont l'objet de la raison supérieure, espèces créées, mais destinées à faire voir les réalités éternelles : « *superioris rationis obiectum secundum conditionem naturae* non est ipsa divina essentia, sed rationes quaedam a Deo in mentem influentes et a creaturis acceptae, quibus *ad divina conspicienda perficimur* », et ceci se réalise (d'après l'*ad 1^o* cité) non seulement dans l'ordre de la nature, mais encore dans l'ordre de la grâce, par la foi et la sagesse.

Pour saint Thomas, d'ailleurs, comme pour saint Augustin, la sagesse n'est que le perfectionnement, naturel ou surnaturel, de la *raison supérieure* qui a pour objet les réalités éternelles (*Sum. theol.*, I, q. LXXIX, a. 9). Voir aussi *De Veritate*, q. xv.

Pour lui, comme pour l'évêque d'Hippone, l'homme est image de Dieu par la *connaissance de la vérité*, et celle-ci est en lui d'abord par la perception spontanée des premiers principes : « Hanc autem *inviolabilem veritatem* (intuemur) in sui *similitudine*, quae est *menti nostrae impressa in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota*, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes » (*De Veritate*, q. x, *De mente*, art. 8). — Ainsi, dans ces premiers principes, l'homme trouve une certaine *connaissance préalable* de toute chose (per quas — universales

créé, même dans la connaissance infuse que donne l'Esprit-Saint. Nous venons de montrer aussi que les *idées*, même dans l'intuition, ne sont qu'une participation à la connaissance de Dieu. Le voir dans les idées, c'est donc n'en avoir qu'une vision médiate. La chose est trop évidente pour qu'il y ait lieu d'insister sur ce point. Il n'est pas non plus nécessaire de montrer combien est avantageuse cette doctrine pour écarter les abus toujours possibles de certaines données de la mystique. Cherchons plutôt à bien comprendre la grandeur et la beauté de cette position, et les ressources qu'elle présente au point de vue spirituel.

La doctrine augustinienne de la contemplation allie à un *idéalisme* des plus élevés un *réalisme* très ferme. En vrai disciple de Platon, saint Augustin a le culte des idées. Mais c'est aussi un mystique et qui a de Dieu non pas la connaissance abstraite, vague ou sèche du philosophe, mais la connaissance concrète de ceux qui ont en quelque manière touché sa transcendante réalité. Cette connaissance expérimentale se traduit volontiers par l'emploi d'un symbolisme destiné à rendre en quelque sorte tangible par une image Celui que les sens ne peuvent atteindre. De toutes les images que saint Augustin pouvait considérer pour y voir Dieu, il n'en est pas de plus pures que les idées (*species, formae*), images toutes spirituelles d'une pensée qui se confond avec l'essence même

conceptiones — sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis : *Ibid.*, art. 6, fin) et notamment de Dieu que ces notions représentent, si bien que toute chose peut être dite, d'une certaine manière, vue en Dieu : « secundum hoc ergo nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per eius similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo iudicamus; ut eum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus » (*Ibid.*, art. 11, ad 12^{um}).

Ces citations, qu'il serait aisé de multiplier, prouvent l'identité foncière de la doctrine de saint Thomas et de saint Augustin. Mais, fidèle à sa méthode analytique, saint Thomas dissocie avec soin ce qui dans l'œuvre augustinienne est groupé en une unité vivante. Il traite ici, à part, de ce qui est de l'ordre naturel, se réservant d'étudier ailleurs, en théologien et en mystique, ce qui est du domaine surnaturel. Mais il ne néglige pas ce dernier point de vue, nous venons de le voir.

d'un Être pur Esprit. La vérité, le bien, le beau, la justice, la sainteté,... peuvent n'être que des images; ils n'en sont pas moins d'une ressemblance saisissante avec celui qui est par essence la Vérité, le Bien, la Beauté, la Justice, la Sainteté.

Mais les idées n'existent pas à part soi. Ou elles sont en Dieu, qui le premier les a conçues, et alors elles sont Dieu même. Ou bien elles sont dans les choses qui les réalisent, et elles sont en ce cas des images concrètes du Créateur, ce qui a fait dire à saint Paul que « ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » (*Rom.*, 1, 2). Elles sont, enfin, dans les esprits qui les reçoivent, et là, tout en n'étant que des représentations de la pensée de Dieu, elles retrouvent la forme idéale qu'elles avaient en Dieu. C'est par elles que l'homme est lui-même image de Dieu, par le pouvoir qu'il a de participer à ses idées, c'est-à-dire de le connaître⁽¹⁾. D'ailleurs, plus il l'aime, s'unit à lui, se pénètre de lui, vit de lui, en un mot, en même temps qu'il le connaît, plus il devient son image avec perfection; non seulement il reproduit, comme tous les êtres créés, son Être divin en tant qu'être, mais il le reproduit en tant que vérité par la connaissance, et surtout en tant que bonté par l'amour et par la charité. Ainsi, grâce aux idées, l'âme est l'image de Dieu.

Toute l'âme est image de Dieu; mais la partie supérieure de l'âme l'est à un titre particulier. C'est elle qui a pour objet la perception des idées les plus hautes de l'esprit, dans lesquelles la ressemblance divine est plus nette. Sans doute, toutes les idées sont images de Dieu, mais les idées premières le sont à un degré éminent. A mesure qu'elles se particularisent, elles se rapetissent, s'abaissent, s'éloignent de Celui qui est Parfait, sans réserve et sans mesure. Tel est le sens de la formule de saint Augustin rappelée par le cardi-

(1) *De Trinitate*, l. XIV, ch. iv. Voir ci-dessus, chap. IV, p. 106.

nal Mercier : *Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes ; ita Deum videbis* (1). Ne dites pas : « ce bien, cet autre bien », mais simplement « le bien », et vous verrez Dieu, dans une idée, une image parfaite. Les idées les plus hautes, celles qui représentent le mieux la divine essence, sont aussi celles qui éclairent notre esprit. Connues intuitivement et d'un simple regard, elles donnent à l'homme le pouvoir de porter des *jugements* fermes et fondés, sur la vérité à affirmer ou sur le bien à accomplir. Quelle que soit l'origine de ses idées en lui et malgré la possibilité de certains écarts qu'elles lui laissent (il peut se tromper ou faire le mal), l'homme n'en est pas moins orienté vers le vrai et le bien en général, qu'il cherche jusque dans ses défaillances. A cause de cette influence des idées les plus hautes, l'homme est surtout image de Dieu par la partie supérieure de son âme.

La *sagesse surnaturelle* porte cette image à la perfection, et c'est alors seulement que l'homme voit Dieu. Les idées de vérité, de bien, d'être, s'illuminent sous les rayons de la grâce ; elles s'avivent et se fortifient jusqu'à refléter Dieu et sa nature. Bien plus, toutes choses sont alors vues en Dieu par l'Esprit ; les saints jugent de tout selon Dieu. Celui-là peut juger selon la vérité et le bien qui en son âme, comme en un miroir, voit Dieu, la Vérité, le Bien. Pour voir Dieu ainsi, observe saint Augustin avec finesse, il ne suffit pas de voir le miroir, il faut voir *dans* le miroir : « Ceux qui voient [Dieu] dans ce miroir et dans cette énigme — autant que la chose est possible en cette vie — ne sont pas ceux qui voient en leur âme tout ce que nous avons expliqué et mis en valeur, mais ceux qui la considèrent en tant qu'image (*illi qui eam tamquam imaginem vident*) jusqu'à pouvoir rapporter en quelque manière ce qu'ils voient à Celui dont elle est l'image, et, par l'image qu'ils voient directement, entrevoir aussi ce qu'ils ne peuvent contempler face à face. L'apôtre n'a pas

(1) Voir ci-dessus, § II, p. 174.

dit : nous voyons à présent un miroir, mais *nous voyons maintenant en un miroir* (I Cor., XIII, 12) (1). » La même pensée revient encore au début du chapitre suivant : « Ainsi, ceux qui voient leur âme comme elle peut être vue et voient en elle la Trinité, que j'ai étudiée sous autant d'aspects qu'il m'a été possible, et qui cependant ne croient pas ou ne comprennent pas qu'elle soit image de Dieu, ceux-là voient sans doute un miroir, mais ils voient si peu, dans ce miroir, Celui qui ici-bas ne peut être vu autrement qu'ils ne savent même pas que le miroir qu'ils voient est un miroir, c'est-à-dire une image (2). » C'est par la sagesse infuse que l'image devient parfaite et que Dieu s'y montre à l'âme dans la contemplation.

Ce sont les idées, nous l'avons vu, qui sont cette image dans laquelle les contemplatifs voient Dieu. Ce rôle des idées n'est pas diminué par le fait que l'Esprit-Saint doit intervenir. Au contraire, à un certain point de vue, son importance en est accrue d'autant, puisque en définitive, quelque grande que soit l'action du Saint-Esprit, c'est par les idées, les plus hautes idées d'être, de vrai, de bien, normes de tous nos jugements, que l'homme voit Dieu et toute chose en Dieu. Mais alors, est-il impossible de dire qu'il y a déjà, indépendamment de ces lumières éminentes, une certaine vision implicite de Dieu dans la simple appréhension de ces idées fondamentales, ou dans leur intervention active chaque fois que l'homme prononce avec certitude sur la vérité d'une proposition ou sur la bonté d'une action? L'évidence que supposent ces actes n'est-elle pas déjà une certaine manifestation de la vérité et du bien et de Dieu dans ces idées? Ce rôle des idées est si grand aux yeux d'une âme pour qui, comme pour Augustin, voir Dieu est tout, qu'elle n'hésitera pas à dire que déjà Dieu se révèle d'une certaine manière en ces premières et simples manifestations, des idées, avant

(1) *De Trinit.*, l. XV, ch. XXIII, n. 44 ; P. L., XLII, col. 1091.

(2) *Ibid.*, ch. XXIV, col. 1091.

même que la sagesse ne les perfectionne. Cette *révélation implicite de Dieu* dans les idées, si imparfaite soit-elle, peut bien être appelée une *vision*, puisqu'en fait ce seront les mêmes idées que l'Esprit-Saint élèvera par la sagesse à la dignité de la vision contemplative. Ces remarques expliquent pourquoi, dans le *De Magistro* par exemple, si différent des derniers livres des *Confessions* où la sagesse surnaturelle occupe tant de place, saint Augustin parle déjà des manifestations du Verbe, du Christ, en des pages où il semble n'avoir en vue que des évidences naturelles. Les préoccupations mystiques de l'auteur rendent suffisamment compte de son langage.

Nous ne passerons pas à un autre sujet sans avoir fait remarquer combien les données qui précèdent, si théoriques qu'elles paraissent, peuvent aider les âmes contemplatives à pénétrer les secrets de l'*âme du Christ*. Il a dit lui-même : *Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu*. Quel cœur a donc vu Dieu comme le sien ? Et qui en a joui davantage, puisque les connaissances infuses amènent la créature à jouir de Dieu (*frui Deo*) ? Il a eu, en effet, outre la vision béatifique, toutes les formes de connaissance dont un homme est capable ici-bas. Les dons de l'Esprit-Saint étaient, à proprement parler, des dons messianiques. Le Christ a donc eu de Dieu, par l'intelligence et la sagesse, cette connaissance parfaite que nous appelons contemplation ou vision, vision médiate, consistant dans une simple et profonde intellection des idées d'être, de vérité, de bien, qui éclairaient son âme entière, dirigeant tous ses jugements spéculatifs dans les voies de la vérité et ses jugements pratiques dans celles du bien. La sagesse, qui inondait ainsi son âme de ces sublimes lumières, pouvait, sans croître en sa source, toujours s'étendre à de nouveaux objets. On invoque le *Cœur du Christ* comme *siège de la sagesse*. Rien n'est plus juste. La sagesse réside dans la partie supérieure de l'âme où trône la vérité, et elle n'y réside que si l'âme est devenue semblable à Dieu par la *charité*. La contemplation augustinienne qui

se ramène à ces deux termes, vérité et charité, a une merveilleuse puissance pour faire pénétrer les divins mystères.

V. Questions connexes. — L'origine des idées.

Nous avons tenu à appuyer la doctrine augustinienne de la vision de Dieu dans les idées sur la seule théorie de l'*exemplarisme*, qui est universellement admise, non seulement par les théologiens, mais par les philosophes spiritualistes. Elle a chez les augustinienens une importance exceptionnelle : elle caractérise leur méthode théologique en même temps que spirituelle. Nous devons la mettre fortement en relief. Nous ne l'avons fait qu'en l'isolant de certaines autres théories philosophiques, qui sont loin d'être aussi sûres. Comme, d'autre part, elles sont beaucoup moins nécessaires pour l'intelligence des écrits de saint Augustin, nous avons à dessein laissé de côté, au cours des pages qui précèdent, plusieurs des problèmes qu'elles posent et dont la solution est indépendante de notre exposé. Ils concernent la plupart l'origine des idées en nous. Pour ne pas les omettre complètement, nous les signalerons en quelques mots. Nous nous permettrons même de dire, sur chacun d'eux, ce qui nous semble le mieux répondre à la pensée de saint Augustin, bien que, nous le répétons, le fond de la position prise par nous soit indépendante de ces solutions.

Nous tenons à écarter tout d'abord avec fermeté l'*interprétation ontologiste* de la pensée augustinienne (1). Tout ce que nous avons dit de la vision médiate et de l'âme image de Dieu, dans le chapitre présent et les deux qui précèdent, montre à l'évidence que l'évêque d'Hippone n'a parlé de vision de Dieu et en Dieu que sous l'influence de préoccupations d'ordre mystique, et que dans cet ordre même, il

(1) Voir E. PORTALIÉ. *Dict. théol.*, art. *Augustin (saint)*, col. 2335.

n'a pas admis, sauf en de très rares exceptions, de vision de de Dieu proprement dite. L'ontologisme semble bien n'être que la transposition dans l'ordre naturel d'affirmations qui ont une portée mystique, elle-même restreinte.

La question de l'*origine psychologique des idées* ne se pose qu'au sujet des *idées les plus universelles*. Saint Augustin admet certainement que l'homme acquiert la connaissance des corps par les sens ; Malebranche lui-même le reconnaît et le lui reproche comme un illogisme. Mais les idées les plus hautes de l'esprit, celles qui sont les normes suprêmes de tous les jugements, surtout celles d'être, de vrai et de bien, et les autres qui s'y rattachent d'une manière immédiate, d'où viennent-elles ?

Sont-elles *innées* au sens propre du terme ? Non. Saint Augustin « en repoussait l'hypothèse dès lors qu'il réclamait pour l'esprit non pas un contact transitoire, opéré une fois pour toutes, avec la première Intelligence, mais une relation continue avec Dieu, un recours à lui répété, une dépendance de lui actuelle et renouvelée à chaque intellection (1). »

C'est l'*illumination naturelle* immédiate des intelligences par Dieu, défendue au Moyen Age par R. Bacon, qui représenterait, d'après le P. Portalié (2), la vraie doctrine de saint Augustin sur l'origine des idées. Dieu remplirait le rôle d'*intellect agent* en produisant lui-même dans l'esprit les *espèces impresses*. Ainsi, lui, le maître, il parlerait à l'âme en ce sens qu'il imprimerait successivement en elle cette représentation des vérités éternelles qui serait le principe immédiat de sa connaissance. Bien des textes de saint Augustin semblent appuyer cette interprétation de sa doctrine, et peut-être trouvera-t-on dans le parallélisme que l'on peut établir entre l'illumination mystique exposée plus haut et cette illumination naturelle une raison de plus pour pré-

(1) CH. BOYER, *L'idée de Vérité*, p. 210.

(2) *Dict. théol.*, art. *Augustin (saint)* col. 2336-2337.

ter celle-ci au saint docteur. Et cependant nous ne croyons pas que telle soit vraiment sa pensée.

Saint Thomas (1) a ramené la doctrine de saint Augustin à la théorie péripatéticienne de l'*abstraction*, mais en insistant, pour expliquer la doctrine de l'illumination si chère à ce dernier, sur le fait que le pouvoir d'abstraire, qui appartient à l'esprit, vient de Dieu et que les idées sont elles-mêmes des participations aux idées divines. Les adversaires de l'ontologisme au XIX^e-siècle ont surtout développé cette doctrine avec des nuances diverses (2). Elle a été reproduite récemment sous une forme nouvelle par le P. Ch. Boyer (3).

L'interprétation thomiste nous paraît la plus conforme à la pensée de l'évêque d'Hippone. Il nous semble cependant qu'il y aurait lieu de chercher une formule qui répondît exactement à son point de vue précis. Si nous osions en proposer une, nous dirions volontiers que son système est un *intuitionisme à tendance mystique*. L'intuition nous semble jouer un rôle capital dans la philosophie de saint Augustin. Nous la trouvons à trois degrés : 1. *intuition de réalités concrètes* : a) du monde, par les sens, grâce auxquels l'esprit arrive à la connaissance intellectuelle des réalités corporelles ; b) de soi-même par l'expérience psychologique, d'où dérive toute connaissance des réalités incorporelles ; 2. *intuition d'ordre universel*, par la connaissance des vérités premières qui sont la condition et le principe de toute activité intellectuelle, et qui, d'autre part, sont le fondement naturel immédiat d'une autre — 3 — *intuition plus haute, surnaturelle*, que donne la sagesse contemplative.

Sans doute, saint Augustin établit un certain lien entre ces diverses intuitions. « Ainsi, déclare-t-il au livre IX du *De Trinitate*, de même que l'esprit tire des sens corporels sa connaissance des êtres corporels, de même il a par lui-même

(1) *Sum. theol.*, I, q. LXXXIV, art. 5 ; *De Veritate*, q. XI.

(2) ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, t. II, ch. VII-XII ; A. LEPIDI, *De ontologismo*, ch. XVI, p. 192-224.

(3) *L'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 161-206.

la connaissance des réalités incorporelles ; il se connaît donc lui-même par lui-même, parce qu'il est incorporel (1). » D'autre part, c'est dans la connaissance des réalités incorporelles qu'il cherche, au livre XV, à montrer la Trinité, après que cette connaissance a été perfectionnée par les intuitions de la sagesse contemplative, dont il a traité tout au long dans les livres précédents (XII-XIV). « Maintenant donc, cherchons la Trinité qui est Dieu dans ces réalités éternelles, incorporelles, immuables, dont la contemplation parfaite constituera la vie bienheureuse, qui nous a été promise et qui ne peut être que la vie éternelle (2). »

Le lien de dépendance qui unit les diverses connaissances entre elles est surtout marqué par Augustin entre les intuitions sensibles et la connaissance intellectuelle des réalités corporelles, ou entre la connaissance de soi par l'âme spirituelle et celle des êtres incorporels. Faut-il déduire, de ces formules et d'autres analogues, que la théorie de l'*abstraction* et de l'*intellect agent*, répond pleinement à son point de vue ? Il nous semble qu'il faut lui faire quelque violence pour l'affirmer. La question se pose spécialement pour les notions premières, les idées les plus universelles. Même si pour lui l'universel est tiré du sensible, il se présente à l'esprit, grâce à l'intuition intellectuelle, sous un aspect tout différent de celui des êtres particuliers, et ce sont *ces propriétés de l'être ainsi perçu intellectuellement* qui passionnent saint Augustin, beaucoup plus que l'analyse méthodique des conditions dans lesquelles s'est produite l'intuition. C'est donc l'insistance sur ce rôle de l'intuition intellectuelle, complément

(1) *Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. De Trinitate, l. IX, c. III, n. 3 ; P.L., XLII, col. 963. — Voir la même doctrine au livre XI, n° 11-17. Certaines formules y sont particulièrement expressives : Ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquod quo se ita convertat in cogitando acies animi sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum. Ibid., n. 16, col. 996.*

(2) *De Trinit., l. XV, c. IV, n. 6 ; P.L., XLII, col. 1061.*

des intuitions sensibles et fondement de l'intuition mystique, qui nous paraît le trait le plus caractéristique de sa doctrine en ces matières.

Cette intuition est sans doute naturelle, et cependant l'immutabilité et l'éternité dont l'être est revêtu quand il a pénétré par elle dans l'esprit, montrent qu'elle porte non seulement sur un être contingent, mais en même temps sur un être immuable, éternel, qui déjà en elle se révèle *implicitement*. Ce sont les préoccupations mystiques de l'auteur, nous l'avons dit plus haut, non moins que l'influence du platonisme, qui le portèrent à mettre ainsi en évidence le rôle de l'intuition et des idées, et à appeler *vision de Dieu* et *vision en Dieu*, ce qui n'est, en réalité, d'après sa propre doctrine, que le *fondement naturel* de la vision de Dieu donnée par la sagesse aux contemplatifs. Il y a, sans doute, simple analogie entre nos idées et les idées divines; mais de cette analogie, Augustin saisit fortement les deux termes et il les associe de telle sorte que déjà en présentant les unes, il voit aussi les autres et qu'il passe d'un terme à l'autre avec une facilité qui déconcerte, mais qui est toute naturelle quand on a compris son caractère tel qu'il ressort des pages qui précèdent. Peut-être a-t-il conçu d'une manière trop absolue l'éternité et l'immutabilité de nos idées; mais il n'oublie pas que celles-ci ne sont que des images, et cela seul apporte aux affirmations les réserves qui n'y sont pas exprimées. D'ailleurs, ce sont de *vraies images*, et voilà ce que saint Augustin a si puissamment mis en relief. La théorie de l'abstraction développée par le thomisme complète heureusement la conception augustinienne, mais elle ne la contredit pas et surtout elle ne la remplace pas.

CHAPITRE VII

La recherche de Dieu

SOMMAIRE. — I. La *recherche de Dieu*, préparation à la sagesse. — II. Une *méthode* d'élévations augustinienne : A) Données préliminaires. B) Les trois étapes. — III. L'entretien d'Ostie. — IV. La méditation contemplative.

I. La recherche de Dieu, préparation à la sagesse (1).

La doctrine augustinienne de la contemplation que nous avons développée se rattache pour le fond à la doctrine traditionnelle commune. Elle n'en a pas moins des traits personnels fortement accusés : *vision de Dieu, simple intellection de Dieu, vision immédiate, vision dans l'âme, image de Dieu, vision dans les idées*, surtout dans les idées d'être, de vrai, de bien, qui sont les plus parfaites images de Dieu en l'homme,

(1) Nous aurions pu, au début de cette troisième partie de notre étude, citer la belle page par laquelle saint Augustin relie, au commencement du livre XV du *De Trinitate*, tout ce qu'il a dit dans les livres précédents sur la sagesse, à la doctrine théologique qu'il se propose d'en tirer à présent. Cette page est consacrée à la *recherche de Dieu*. Il commente ce verset du psalmiste : *Laetetur cor quaerentium Dominum : quaerite Dominum et confirmamini ; quaerite faciem eius semper (Psal. civ, 3, 4)*. Il faut toujours chercher Dieu, et on peut le trouver, mais quand on l'a trouvé, on doit le chercher encore, car on ne peut le comprendre pleinement. On le cherche pour avoir plus de joie à le trouver ; on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur : *Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius*. C'est la foi qui cherche ; c'est l'intelligence qui trouve : *Fides quaerit, intellectus invenit*. Nous parlerons de l'intelligence qui trouve, aux chapitres VIII et IX, après avoir montré ici en acte la foi qui cherche.

vision dans la sagesse et par la sagesse, *lumière* par laquelle on trouve Dieu et l'on se repose en lui, toutes ces formules et d'autres analogues expriment une même réalité, la contemplation. Elles montrent aussi la richesse de l'école qui les propose et sont autant de notes qui la distinguent. Il serait dès lors étonnant qu'une doctrine aussi caractérisée en ce qui concerne le *but* à atteindre, ne tranchât pas sur les autres par l'emploi de *moyens spéciaux* propres à y conduire. De fait, on en trouve plusieurs dans l'augustinisme, sans préjudice, d'ailleurs, pour les moyens généraux de tendre à la perfection que toute école recommande.

La *prière*, destinée à obtenir les secours surnaturels indispensables au progrès dans la sainteté, est fondamentale dans une théologie qui accorde à *la grâce* une place aussi large que le fait saint Augustin. On l'a parfois jugée excessive, bien à tort. Et ce n'est pas une grâce quelconque dans l'ordre surnaturel qu'il réclame pour réaliser la perfection et atteindre les splendeurs de la sagesse, il faut les grâces éminentes des dons du Saint-Esprit; et celles-ci supposent dans une âme ce parfait esprit de prière, dont saint Augustin a tant parlé (1).

La prière, d'ailleurs, ne fait pas tout et les *dispositions morales* ne sont pas moins nécessaires que la grâce, ou plutôt la grâce a pour premier objet d'aider l'âme à les acquérir. C'est à un renouvellement total de son âme que saint Augustin convie le chrétien, par les vertus et surtout par la charité. C'est elle qui, achevant de le purifier, le transforme et rend à l'image de Dieu qu'il porte en lui-même la beauté qu'elle a perdue, l'éclat qui est un surnaturel reflet des traits divins. L'insistance de saint Augustin sur la *charité* a parfois laissé l'impression qu'il donnait trop à cette vertu dans l'ordre de

(1) Voir sur ce point, J. MARTIN, *La doctrine spirituelle de saint Augustin*, p. 29-50 et 171-192. — On trouvera le fond de la pensée de saint Augustin sur la prière dans sa *lettre à Proba* (Ep. 130; P. L., XXXIII, col. 493-507), qui est un petit traité de l'oraison, divisé en 16 chapitres (31 numéros).

la connaissance. Mais on oublie que sa doctrine, en cette matière, est d'inspiration beaucoup plus ascétique et mystique que philosophique. Oui, la vertu parfaite, la pureté, l'amour, sont principe de lumière, mais de cette lumière surnaturelle dont il est dit : *bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu*. Sur ce point encore, Augustin n'a fait que reproduire la doctrine commune la plus saine.

Quelque relief que prennent, dans la doctrine augustinienne, ces moyens d'obtenir la sagesse et la contemplation, ils ne lui sont pas propres comme celui dont il nous reste à parler : *l'élévation méthodique de l'esprit à Dieu*, selon un ordre de marche savamment étudié. Les grands disciples de saint Augustin au Moyen Age ont perfectionné et immortalisé cette méthode. Aucun ne l'a fait avec plus d'autorité que saint Bonaventure dans son célèbre *Itinéraire de l'âme à Dieu*, qui pour n'être qu'un opuscule n'en est pas moins un grand livre. Ce n'est ni une œuvre de philosophie proprement dite, ni une œuvre de pure mystique, mais un merveilleux assemblage de données philosophiques, théologiques et mystiques, groupées dans le but de conduire les âmes à cette connaissance de Dieu simple et parfaite qui, de soi, n'est pas la contemplation, mais qui est une préparation directe et véritable aux lumières infuses qui constituent la contemplation. Le docteur séraphique ne faisait alors que codifier en quelque sorte une méthode dont saint Augustin lui-même avait posé les bases et fixé les grandes lignes.

Nous pourrions faire connaître la manière dont il procède, en alléguant plusieurs des textes mêmes par lesquels il démontre rationnellement l'existence de Dieu, en particulier le deuxième livre du *De libero arbitrio* (1). En effet, même alors, saint Augustin ne se contente pas de *démontrer* Dieu ; il vise aussi à le *montrer*. Il ne faut jamais oublier la complexité des points de vue qui se mêlent dans son œuvre et en constituent la richesse. En même temps qu'il s'attache à

(1) P. L., XXXII, col. 1239 sq.

convaincre l'esprit par une argumentation aussi ferme que souple et subtile, il s'efforce de purifier sa pensée, afin de l'élever à cette simple intelligence qui lui fera trouver Dieu pour en jouir et se reposer en lui. Il l'élève par degrés de l'activité des *sens extérieurs* à celle du *sens interne*, puis à celle de *la raison*, qui, jugeant de tout selon les règles immuables de la vérité et de la sagesse, se trouve éclairée par un Être supérieur à la raison, qui est lui-même Sagesse et Vérité. De cet Être, saint Augustin ne se contente pas de prouver l'existence. Il pousse l'âme à contracter avec lui une véritable union, celle qui est une possession « fruite » de la vérité, par la sagesse surnaturelle.

Avec quelle chaleur il l'exhorte à cette union : « Je t'avais promis, si tu t'en souviens, de te prouver qu'il existe un Être supérieur à ton esprit et à ta raison. Le voici : c'est la Vérité même. Embrasse-la donc, si tu le peux. Jouis d'elle; réjouis-toi dans le Seigneur, et il exaucera les prières de ton âme (*Ps. xxxvi, 4*). Que désires-tu plus que le bonheur? et qui est plus heureux que celui qui jouit de l'inébranlable, immuable et très éminente vérité? (1) » Quelle leçon nous donnent les mondains qui, avec tant d'ardeur, placent le bonheur dans le plaisir, des mets succulents, des lits de roses aux suaves parfums, des chants variés et harmonieux, l'éclat de l'or, des bijoux, des couleurs! « Et nous, nous hésitons à mettre notre bonheur dans la lumière de la vérité (2)! » Seule la possession de la sagesse donne ce bonheur, non pas la simple connaissance qui appartient à tout homme, même à l'insensé, mais celle que nous recherchons « afin de pouvoir avec grande promptitude, sur cette réalité que nous touchons en esprit, recueillir en quelque façon notre âme tout entière, l'y poser, l'y fixer d'une manière stable, afin de ne pas prendre de joie en un bien particulier, lié à des choses qui passent, mais après nous être dépouillés de toute

(1) *De libero arbitrio*, l. II, ch. XIII; *P. L.*, XXXII, col. 1260.

(2) *Ibid.*

affection aux [objets du] temps et de l'espace, de saisir le bien qui est unique et toujours identique à lui-même. Si toute la vie du corps est dans l'âme, la vie et la béatitude de l'âme sont en Dieu (1). » Pour le trouver, il ne faut pas s'arrêter aux créatures; elles ne sont que des signes, des ombres. La sagesse appelle plus haut, conduit plus haut. « Malheur à ceux qui abandonnent votre direction! ils s'égarerent sur vos traces, ceux qui, préférant vos signes à vous-même, oublient ce que vous leur enseignez, ô très douce lumière du cœur purifié, ô sagesse; car vous ne cessez de leur indiquer et ce que vous êtes et quelle est votre grandeur. Ces signes que vous faites, c'est la beauté qui est dans toutes les créatures (2). »

On voit d'après ces brèves citations, qu'il serait aisé de multiplier, quelle est la nature de cette « sagesse, très douce lumière du cœur pur », à laquelle saint Augustin convie son disciple. Elle est bien supérieure à la simple « notion de la sagesse » (3) qui appartient même à l'insensé, par les premières notions qui sont la lumière même de l'homme. Elle est la sagesse surnaturelle tant de fois décrite ci-dessus et qui apporte, quand elle est parfaite, la contemplation. Voilà à quoi pense saint Augustin dans une thèse qui est surtout philosophique. Son argumentation est plus qu'une preuve de l'existence de Dieu; elle est une *ascension* progressive de l'âme à Dieu, une élévation *philosophique* par les éléments qu'elle met en œuvre, surtout au début, mais *mystique* par l'esprit qui l'anime non moins que par le terme auquel elle conduit. Appelons-la, pour parler comme saint Augustin, une *recherche de Dieu*. Si ce caractère mystique est remarquable jusque dans le *De libero arbitrio*, il sera bien plus saillant dans les *Confessions*. C'est là que nous allons essayer de surprendre le secret des élévations augustiniennes. Nous

(1) *De libero arbitrio*, l. II, ch. XVI, col. 1266.

(2) *Ibid.*, n. 43, col. 1263.

(3) *Ibid.*, n. 40, col. 1263.

en trouvons la méthode explicitement étudiée au livre X. D'autres livres nous en fourniront diverses descriptions qui confirmeront les données recueillies en ce document.

II. Une méthode d'élévations augustinienne.

A) *DONNÉES PRÉLIMINAIRES*. — Pour comprendre le caractère de ces élévations, il faut avant tout se rappeler qu'elles n'ont pas pour but de conduire à *la foi en Dieu*, qu'elles supposent, au contraire, celle-ci et qu'elles visent à la compléter. On le remarque non seulement dans les *Confessions*, qui sont d'ordre mystique, mais encore dans le *De libero arbitrio*. L'auteur le déclare en propres termes au début de l'argumentation serrée qui remplit le deuxième livre : *la foi doit conduire à l'intelligence parfaite; celui qui croit doit chercher à comprendre* (1).

« Si croire n'était pas une chose et comprendre une autre, et s'il ne fallait d'abord croire les vérités sublimes et divines que nous voulons comprendre, le prophète aurait dit en vain : *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Is.*, VII, 9, d'après les Septante seuls, le texte hébreu est différent). Notre-Seigneur lui-même exhorta d'abord à croire et par ses paroles et par ses actes ceux qu'il appelait au salut; mais, dans la suite, quand il parla du don même qu'il allait faire aux croyants, il ne dit pas : *la vie éternelle, c'est qu'ils croient* : mais *la vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ* (*Ioann.*, XVII, 3). Il dit ensuite à ceux qui ont déjà la foi : *Cherchez, et vous trouverez* (*Matth.*, VII, 7). On ne peut dire qu'on a trouvé ce qu'on croit sans le connaître (comprendre); mais, personne ne peut trouver Dieu s'il ne croit d'abord ce qu'il ne comprendra que plus tard. Dociles aux préceptes du Seigneur, cherchons

(1) Voir le chapitre VIII.

donc instamment. Ce que nous cherchons sur son désir, il nous le fera trouver autant qu'il est possible en cette vie, et pour autant que, dans l'état où nous sommes, nous pouvons trouver ces choses. Il est donné aux meilleurs dès cette vie, et certainement en l'autre à tous ceux qui sont pieux et bons, de voir et d'atteindre ces choses avec plus de clarté et de perfection, on doit le croire. Pour nous, espérons qu'il en sera ainsi et de toute manière désirons et aimons ces biens au mépris des biens terrestres et humains (1). »

Ainsi, le premier acte qui s'impose à qui veut sans peine et avec fruit suivre saint Augustin dans les élévations dont nous parlons, est de renouveler explicitement *sa foi* au Dieu créateur, principe de toute vérité et Bien souverain ; il cherchera seulement à approcher du lieu inaccessible où réside sa gloire par une intelligence vive et pure de son être. De plus, le cœur doit *être pur*, selon le mot du Sauveur que saint Augustin répète à la manière d'un refrain : *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu*. Enfin, il faut *aimer Dieu*, et c'est de là qu'il part pour son ascension spirituelle dans les *Confessions* (2) : « Je n'en doute pas, j'en ai la certitude, je vous aime, Seigneur. De votre parole vous avez frappé mon cœur et je vous ai aimé. » Et aussitôt, écoutant la voix du ciel et de la terre qui le pousse à l'amour, il commence son élévation vers la pure intelligence de Dieu : « Qu'est-ce donc que j'aime, en vous aimant? »

La marche qu'il entreprend comprendra *trois étapes*, caractérisées chacune par une double préoccupation, l'une *positive*, concernant les ressemblances divines observées dans les créatures, l'autre *négative*, qui fait négliger ces vestiges de Dieu pour se porter plus haut, car c'est plus haut toujours que Dieu habite.

B) *LES TROIS ÉTAPES*. — 1. La *première étape* est caractérisée par l'attention de l'âme aux *objets corporels* qui, par

(1) *De libero arbitrio*, I. II, ch. II ; P. L., XXXII, col. 1243.

(2) *Confess.*, I. X, ch. VI ; col. 782.

les sens extérieurs, l'attirent, la sollicitent, la charment. Ils ne sont pas Dieu, l'auteur l'affirme dès le début, et cependant leur être, chargé de réalité brutale et grossière, n'en est pas moins une image de la réalité transcendante qui est en Dieu, et leur action sur l'âme par les sens une image de l'action que Dieu exerce sur les cœurs auxquels il s'unit. Nous avons cité déjà quelques vigoureuses formules du saint docteur, pour prouver le réalisme de la sagesse augustinienne (1). La suite montre avec quelle acuité et quelle force saint Augustin sent, à la seule vue des créatures, que Dieu est l'auteur de tout leur *être* et de toute leur *beauté*.

« J'ai interrogé la terre [au sujet de mon Dieu], et elle m'a dit : Je ne [le] suis pas; et tout ce qu'elle porte m'a fait le même aveu. J'ai interrogé la mer, les abîmes et les êtres vivants qui s'y meuvent, et ils m'ont répondu : Nous ne sommes pas ton Dieu; cherche au-dessus de nous. J'ai interrogé les vents qui soufflent, et l'air avec ses habitants m'a répondu : Anaximènes se trompe; nous ne sommes pas ton Dieu. J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune, les étoiles : Nous non plus, nous ne sommes pas ton Dieu.

« J'ai dit alors à tous ces objets qui se pressent aux portes de mes sens : Vous me dites que vous n'êtes pas mon Dieu. Dites-moi donc quelque chose de mon Dieu. Et tous m'ont crié d'une voix forte : C'est lui qui nous a faits (*Ps. xcix, 3*). Pour toute question, je les fixai; leur beauté fut leur réponse (2). »

Quelque éloquent que soit ce langage, saint Augustin n'en exagère pas la portée. La voix des êtres matériels ne peut être entendue sans l'aide de la raison (3). D'autre part, elle ne nous apprend rien de positif qui puisse exister formellement en Dieu, sauf d'une manière suréminente. Il faut, pour le trouver, s'élever au-dessus de toutes ces données inférieu-

(1) Voir ci-dessus, ch. III, p. 88-91.

(2) *Confess.*, l. X, ch. vi, n. 9; col. 783.

(3) *Ibid.*, n. 10; col. 783.

res de la vie végétative ou de la vie sensitive, tout ce qui constitue ce que le saint Docteur appelle encore l'*homme extérieur* (1), et qui l'apparente aux animaux privés d'intelligence (*Ps.* xxxi, 9). Dieu est plus grand que toutes ces énergies d'une vie si grossière. Pour arriver jusqu'à lui « je dépasserai donc, conclut-il, cette force de ma nature, et par degrés je monterai jusqu'à celui qui m'a fait (2) ».

2. A la *deuxième étape* de son ascension, immédiatement au-dessus de « l'homme extérieur », saint Augustin découvre tout un monde dans *la mémoire* et il s'y arrête avec une complaisance marquée (ch. viii-xix). Il en décrit les richesses, la variété, avec un enthousiasme qui étonne d'abord, mais qui s'explique bien si l'on se rappelle que l'auteur, en même temps qu'il admire les œuvres de Dieu, s'élève par degrés vers lui (*gradibus ascendam*), en exerçant son esprit à considérer les créatures dans un état moins imparfait que celui dans lequel elles se présentent au dehors. Ce sont les mêmes êtres que saint Augustin retrouve dans sa mémoire, mais ils y sont en quelque sorte spiritualisés, *idéalisés*, enrichis même de tout ce que l'esprit leur ajoute par son propre travail.

« J'en viens à ces étendues, ces vastes palais de ma mémoire, où sont accumulées les innombrables images apportées par les objets sensibles. Là sont cachées aussi toutes nos pensées, qui sont un développement, une réduction ou une modification de l'apport venu des sens ; [là, enfin, se trouvent] tout dépôt, toute réserve que l'oubli n'a pas encore engloutis ou ensevelis. Quand je suis là, je me fais présenter ce que je veux. Certains objets paraissent aussitôt ; d'autres se font attendre, et semblent sortir de greniers plus profonds ; plusieurs se précipitent en masse, et tandis qu'on cherche ou réclame autre chose, ils se mettent en avant comme pour dire : C'est peut-être nous ? D'un mouvement de l'esprit, je les écarte de devant mon souvenir, jusqu'à ce

(1) *De Trinitate*, l. XII, ch. 1 ; *P. L.*, XLII, col. 997.

(2) *Confess.*, l. X, ch. viii ; *P. L.*, XXXII, col. 784.

que se découvre ce que je veux et que de sa retraite il vienne au jour. D'autres, enfin, sans peine, dans un ordre imperturbable, arrivent comme on les appelle, les premiers cédant la place aux autres et se retirant en arrière pour reparaître lorsque je le voudrai. Voilà ce qui arrive quand je fais un récit de mémoire (1). »

Saint Augustin énumère ensuite dans le détail tout ce qu'il y découvre; ce sont d'abord les images entrées en l'âme par la porte des cinq sens, images qui ne sont pas seulement perçues comme chez l'animal, mais groupées, classées, ordonnées par l'esprit de façon à pouvoir être associées, séparées, comparées (2); ce sont les sciences et les arts, dont les objets sensibles sont la matière ou l'occasion (3); ce sont les nombres, qui dépassent les pures données des sens (4); ce sont, enfin, les mouvements et affections de l'âme, joyeux ou tristes, que nous avons éprouvés. Tout cela constitue la richesse d'un esprit orné de connaissances variées (5); tout cela prouve bien la grandeur de l'homme : « Elle est grande la force de la mémoire ! C'est quelque chose d'effrayant, mon Dieu, que cette multiplicité profonde et infinie. Et cela, c'est mon âme, c'est moi-même. Que suis-je donc, mon Dieu ? quelle nature suis-je ? Une vie diverse, variée, d'une immensité puissante (6). »

Mais cette variété même, qui, en un sens, est une force, à un autre point de vue est une faiblesse. Ce n'est pas en un tel monde que l'on trouvera Dieu, car il n'y a ici de fin nulle part. Un flot perpétuel de pensées succède au flot qui s'en va; l'esprit peut s'y laisser emporter sans jamais arriver au terme : « Partout, je cours, je vole, je pénètre de-ci, de-là,

(1) *Confess.*, l. X, ch. VIII, n. 12; *P. L.*, XXXII, col. 784.

(2) *Ibid.*, ch. VIII, n. 13-15. Voir *De Trinit.*, l. XII, ch. II; *P. L.*, XLII, col. 999.

(3) *Confess.*, l. X, ch. IX-XI.

(4) *Ibid.*, ch. XII.

(5) *Ibid.*, ch. XIV.

(6) *Ibid.*, ch. XVII; col. 790.

autant que je le puis, et je ne vois de fin d'aucun côté, tant est grande la force de la mémoire, tant est grande la force de la vie, dans l'homme même qui n'a qu'une vie mortelle! (1) » Que faire donc pour atteindre Dieu qui est notre vraie vie? S'élever plus haut : Dieu est au-dessus de ce flot de pensées : « Que ferai-je donc? vous êtes ma véritable vie, mon Dieu! Je franchirai encore cette puissance de mon être qui s'appelle la mémoire, je la dépasserai pour venir à vous, ô ma douce lumière. Que me dites-vous? Me voici; je monte par mon esprit vers vous qui habitez au-dessus de moi. Je franchirai encore cette puissance qui s'appelle la mémoire, désirant vous atteindre où l'on peut vous atteindre, et m'unir à vous où l'on peut s'unir à vous. Les animaux eux-mêmes ont de la mémoire... Je vais au delà de la mémoire, pour m'unir à celui qui m'a distingué des quadrupèdes et m'a fait plus sage que les oiseaux du ciel. J'irai au delà de ma mémoire. Et où vous trouverai-je, ô vraie bonté, ô suavité délicieuse! où vous trouverai-je? »

On aura remarqué encore le double mouvement de la pensée augustinienne dans la deuxième étape. Après avoir amplement fait admirer et l'incomparable variété des richesses de l'esprit, la grandeur de l'âme qui jouit de tels trésors, et par là même la libéralité de Dieu qui les lui a données, il en note avec force les lacunes, dès qu'il s'agit de voir Dieu lui-même. *Dieu est au-dessus même de cette mémoire* (2) qui, cependant, exige l'intervention de la raison, et appartient déjà à l'homme intérieur. Il est vrai que saint Augustin distingue, dans l'homme intérieur, comme deux degrés. Dieu n'est pas dans cette partie où dominant la multiplicité et la variété. Il faut le chercher plus haut, dans celle où règne une ferme et solide unité.

(1) *Confess.*, l. X, ch. xvii; col. 790.

(2) On peut comparer, au point de vue ascétique et mystique, cette doctrine de saint Augustin sur la mémoire avec ce que dit saint Jean de la Croix de la purification de l'âme par la nuit active de la mémoire, dans la *Montée du Carmel*, l. III, ch. i-xiv.

3. A la *troisième étape* saint Augustin trouve enfin Dieu, à l'aide de deux forces dont il remarque l'influence à la cime de l'âme. La première qu'il signale, comme la plus apparente sans doute, est une inclination en quelque sorte innée vers la *béatitude*. Remarquons ce mot « béatitude ». Il s'agit ici non d'une satisfaction quelconque de l'âme, non d'une joie vulgaire ou partielle, mais d'un bonheur qui comporte une vraie plénitude de joie spirituelle, à tel point que saint Augustin, qui en a souvent traité, en réserve d'ordinaire l'acquisition à la vie future. Ce qu'il découvre ici-bas chez tous, c'est une aspiration au bonheur irrésistible, inconsciente même, mais qui suppose dans l'esprit une certaine connaissance conservée dans la mémoire au-dessus des connaissances distinctes (1). C'est par là que certains hommes peuvent en partie trouver Dieu dès cette vie. Il y a, en effet, une béatitude initiale en ce monde, imparfaite sans doute, mais qui n'en est pas moins la plus haute jouissance qu'il puisse goûter, puisqu'elle mérite le nom de béatitude, de bonheur. C'est, pouvons-nous dire, *la joie pleine d'une bonne conscience*, la joie d'être à Dieu, la paix d'une âme droite et vertueuse (2).

C'est de cette joie profonde que parle saint Augustin dans les *Confessions* : « Loin de moi, Seigneur, loin de l'esprit de votre serviteur, qui vous loue, loin de lui de penser que toute joie apporte le bonheur. Il y a une joie qui n'est pas donnée aux impies (*Is.*, XLVIII, 22), mais qui est accordée à ceux qui vous servent généreusement et dont vous êtes vous-même la joie. Et voilà justement la vie heureuse : se réjouir en vous, de vous, pour vous. La voilà ; il n'en est point d'autre. S'il en est qui la placent ailleurs, ce n'est pas la vraie joie qu'ils cherchent. Son image, cependant, suit leur volonté qui la fuit (3). »

Cette joie spirituelle, qui constitue le bonheur même rela-

(1) *Confess.*, l. X, ch. xx ; col. 791-792.

(2) *Civ. Dei*, l. XIX, ch. x ; *P. L.*, XLI, col. 636.

(3) *Confess.*, l. X, ch. xxii ; col. 793.

tif de ce monde, est souvent décrite comme une *vie*, mais elle est surtout présentée comme inséparable de la *vérité* (1). La vérité est un autre des besoins impérieux de notre âme. Personne ne veut être trompé, même ceux qui sont le plus enclins à tromper les autres. Mais on ne la cherche de la sorte que parce qu'on la connaît d'une certaine façon. Elle a donc sa place aussi dans la *mémoire* supérieure, et on peut dès lors l'y retrouver ; par elle on trouve Dieu, quand on a appris à connaître Dieu (2), la *vérité souveraine* par qui tout est vérité (*per quam vera sunt omnia*) : « Mais où résidez-vous dans ma mémoire, Seigneur ? où demeurez-vous ? quelle chambre vous êtes-vous faite ? quel sanctuaire vous êtes-vous bâti ? Vous avez fait à ma mémoire l'honneur d'habiter en elle ; mais dans quelle partie habitez-vous ? voilà ce que je cherche (3). » Augustin rappelle tout ce qu'il a dû rejeter comme inférieur à Dieu dans sa mémoire, et il ajoute : « Vous habitez en elle, certes, car je me souviens de vous depuis que je vous connais, et par là je vous trouve quand je me souviens de vous. Où donc ai-je appris à vous connaître, sinon en vous, au-dessus de moi ? Ici, point de lieu. Nous nous éloignons, nous nous rapprochons ; point de lieu. De toute part, ô *Vérité*, vous tenez des séances pour ceux qui vous consultent ; vous leur répondez à tous et sur toute sorte de sujets. Nettes sont vos réponses, bien que tous ne les entendent pas clairement (4). » Saint Augustin, après de longues hésitations, a fini par entendre cette voix toute spirituelle, et avec lyrisme il en exprime sa joie (5).

C'est donc dans sa mémoire, c'est-à-dire dans une certaine force de son esprit, que l'auteur des *Confessions* déclare avoir trouvé Dieu. Cette force se manifeste dans les aspirations

(1) Voir, par exemple, le sermon CCCVI ; *P. L.*, XXXVIII, col. 1400-1405.

(2) *Confess.*, l. X, ch. xxiv ; *P. L.*, XXXII, col. 794.

(3) *Ibid.*, ch. xxv ; col. 794.

(4) *Ibid.*, ch. xxv-xxvi ; col. 795.

(5) *Ibid.*, ch. xxvii ; col. 795.

irrfléchies qui inclinent l'âme à la recherche du bonheur et de la vérité. Celles-ci supposent dans l'âme une certaine connaissance du *bien* et du *vrai*, connaissance qui est l'objet de ses premières intuitions, dès qu'elle entre en contact avec la réalité. Ces premières données intellectuelles de la mémoire ou de l'esprit, si imparfaites qu'elles soient d'elles-mêmes, n'en ont pas moins un rôle immense. Elles sont, avec les premiers principes qui les accompagnent toujours, l'âme de tous nos jugements auxquels elles donnent leur fermeté et leur valeur universelle. Elles caractérisent, sous son *aspect positif*, « la raison supérieure » de l'homme (1). Mais n'oublions pas de la considérer sous son *aspect négatif*, de rappeler ses lacunes, ses insuffisances, qui seules nous conduiront vraiment à Dieu. Éternelles et immuables en un sens, ces idées ne sont que des images, et pour y voir Dieu, il faut les considérer comme telles, en remontant par l'esprit jusqu'à celui qu'elles représentent (2). Il faut surtout que l'Esprit-Saint les éclaire et montre Dieu en elles.

Il s'y révèle, en effet, par la sagesse avec une puissance dont saint Augustin a gardé un impérissable souvenir. Être transcendant, la Vérité infinie n'a besoin sans doute, pour être perçue de l'âme, que d'un simple regard intellectuel de celle-ci. Mais cette manifestation surnaturelle s'est faite pour lui avec un tel éclat, que le saint docteur ne trouve que dans les sens des termes assez forts pour exprimer les effets qu'elle a produits en lui : « Vous avez appelé, crié, rompu ma sourde oreille. Vous avez brillé, resplendi, chassé mon aveuglement. Vous avez répandu votre parfum, j'ai respiré, j'en suis tout haletant. J'ai goûté [de vous], et me voilà dévoré de faim, de soif. Vous m'avez touché et [j'aspire] tout en feu à [votre] paix (3). » La sagesse, la vérité ne se manifeste pas toujours avec cette violence. Elle n'en produit pas

(1) *De Trinit.*, l. XII, ch. III. Voir ci-dessus, ch. IV.

(2) Voir ci-dessus, ch. V et VI.

(3) *Confess.*, l. X, ch. XXVII. Voir ci-dessus, ch. III, p. 89.

moins toujours une grande joie spirituelle, de « saintes délices », au terme de l'ascension dont nous venons d'étudier les étapes.

Nous rapprocherons de cette analyse, sommaire sans doute, mais précise, de l'itinéraire suivi par saint Augustin dans sa marche vers Dieu, le récit plein de charmes qu'il nous a laissé de son dernier entretien avec sa mère, à Ostie, où l'on trouve un résumé saisissant et comme une illustration de la méthode. Nous devons citer ces pages, pourtant bien connues. On les comprendra bien à présent. Les divers éléments de la doctrine augustinienne résumés ci-dessus mettront chaque mot en relief, et l'inspiration profondément mystique du morceau éclatera à tous les regards.

III. L'entretien d'Ostie.

On connaît les circonstances, providentielles, pense le narrateur, dans lesquelles l'entretien a eu lieu. La mère et le fils, accoudés à la fenêtre, loin du bruit, en face d'un jardin, se reposent des fatigues d'un voyage et se préparent à en entreprendre un autre : « Nous étions seuls, conversant avec une douceur extrême, et oubliant le passé, tout tendus vers l'avenir (*Phil.* III, 13), nous cherchions ensemble dans la vérité, que vous êtes [Seigneur], vérité présente, ce que serait, dans l'avenir, la vie éternelle des saints, celle que l'œil n'a point vue, que l'oreille n'a pas entendue, et qui n'est pas montée au cœur de l'homme (*I Cor.* II, 9). Nous aspirions des lèvres du cœur aux eaux surnaturelles de votre fontaine, de la fontaine de vie qui est en vous (*Ps.* xxxv, 10), afin que, pénétrés par elle selon notre capacité, nous pussions nous faire quelque idée d'une si grande chose (1). » Saint Augustin aspire donc à une intelligence pure de la vérité révélée,

(1) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 23; col. 774.

sous l'action de la vérité elle-même partout présente. Voilà ce qu'il cherche pour s'unir à Dieu. Suivons-le dans sa marche.

Il s'attache à montrer l'incomparable supériorité des biens spirituels sur les plus grands parmi les autres : « Comme notre entretien tendait à cette conclusion que la plus grande joie sensible, la plus vive lumière corporelle ne pouvaient être comparées à la félicité de cette vie [éternelle] et ne méritaient même pas qu'on y songe, nous nous élevâmes à lui (à Dieu), [emportés] par un ardent amour (1). » Les *diverses étapes* de l'ascension spirituelle sont signalées, mais d'un mot seulement; seul le terme paraît ici préoccuper le saint docteur. Voici d'abord les *régions extérieures*, simple point de départ, premier objet de l'admiration de l'âme : « Nous avons par degrés parcouru tous les corps, et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles illuminent la terre (2). » Aussitôt après, la pensée s'élève d'un degré en *s'intériorisant* : « Et nous montions encore, intérieurement, tandis que nous pensions à vos œuvres, que nous en parlions, que nous les admirions; et nous arrivâmes à nos esprits (3). » Dans ce domaine mental, saint Augustin distingue comme deux régions. La première est *la raison inférieure*. Là domine la multiplicité des idées, des concepts, qu'il faut oublier pour trouver Dieu parfaitement.

C'est de ces régions qu'il déclare : « Nous les dépassons (*et transcendimus eas*) pour atteindre (3^e étape) la région d'innépuisable abondance, où, pour l'éternité, vous rassasiez Israël de la nourriture de la vérité, où l'on vit de la sagesse, principe de tout être, présent, passé, futur; et qui elle-même ne change pas : ce qu'elle a été, elle l'est et le sera toujours; bien plus, il n'y a en elle ni passé ni futur; elle est seulement, car elle est éternelle : avoir été et devenir, c'est ne pas

(1) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 24.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

être éternel (1). » Cette région d'abondance spirituelle, c'est évidemment la sagesse parfaite du ciel, tout irradiée de la lumière de gloire. C'est aussi la sagesse surnaturelle qui, sur terre, perfectionne *la raison supérieure*. Nous savons avec quelle facilité saint Augustin passe de l'une à l'autre, de même qu'il va de l'image de Dieu à la réalité divine elle-même. Il a ici ces deux objets également en vue. Toute la suite du récit montre bien qu'il parle d'une participation même actuelle, par la grâce, à la vérité infinie, dans cette région supérieure de l'âme qui est, par excellence, le siège de la sagesse. « Tandis que nous parlions et aspirions à elle, nous l'atteignîmes en partie, dans un élan de notre cœur, et nous soupirâmes, laissant là-haut, captive, la cime de notre âme (*primitias spiritus*), et nous redescendîmes. Nos lèvres firent entendre la parole qui commence et qui finit. Mais peut-on la comparer à votre Parole, [qui est] Notre-Seigneur, le Verbe qui subsiste en soi sans vieillir et qui renouvelle toute chose? (2) »

Ici s'arrête le récit proprement dit de l'élévation spirituelle et de ce qu'on appelle d'ordinaire « l'extase d'Ostie ». Il est très bref, on le voit. Par bonheur, saint Augustin complète sa narration par l'exposé des réflexions qu'il échangea avec sa mère à la suite de la faveur surnaturelle qu'ils venaient de recevoir, et elles sont plus précieuses que le récit lui-même. Ici, il s'était contenté de la signaler d'un mot : « Nous l'atteignîmes (la sagesse) dans un élan de notre cœur. » Dans ses remarques il accentue le *caractère surnaturel* de cette « union », d'abord, en insistant sur le *silence* profond qui, dans l'âme, est la condition de cette grâce, puis en montrant que c'est la Sagesse éternelle qui, par son action propre, saisit l'âme pour se révéler à elle. Voici cette page splendide, l'une des plus belles qu'ait écrites le grand docteur :

« Nous nous disions donc : S'il existe une âme en qui règne

(1) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 24; col. 774.

(2) *Ibid.*

le silence, silence des sens, silence des images [venues] de la terre, des eaux, de l'air, silence des cieux, silence de l'âme elle-même, qui sache ne point penser à soi, silence des songes et des révélations imaginatives, silence de toute langue, de tout signe, silence absolu de tout ce qui passe, car tous ces êtres disent à qui sait entendre : Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes; celui-là nous a faits qui demeure dans l'éternité (*Ps. xcix, 3, 5*), si, ces paroles dites, ils se taisent, après nous avoir élevés à leur Créateur, et si Lui seul nous parle, non par les créatures, mais par Lui-même, si nous entendons sa propre voix, non [pas celle qui est articulée] par une langue de chair, ou par un ange, ou par une nuée, ni [celle qui est représentée] dans l'énigme d'un symbole, mais si nous entendons, sans rien de tout cela, Celui que nous aimons en tout cela, comme de fait nous venons d'y parvenir, en atteignant, dans un [éclair] rapide de la pensée, la Sagesse éternelle, transcendante et subsistante, et si, cela se prolongeant et toute autre vue d'un objet inférieur disparaissant, celle-là seule ravit, absorbe celui qui la contemple et l'inonde d'une joie secrète, en sorte que la vie éternelle ressemble à cet instant d'intelligence (d'extase) que nous avons souhaité : tout cela n'est-ce pas [le mot du Christ] réalisé : *Entre dans la joie de ton Seigneur (Matth. xxv, 21)*? Et ceci, pour quand sera-ce? Lorsque tous nous ressusciterons sans que tous soient changés? (*I Cor. xv, 51*) (1) » A cette dernière question tout ce morceau répond : même si la promesse du Sauveur ne se réalise pleinement qu'au ciel, il est possible d'en obtenir ici-bas une réalisation partielle, par la grâce insigne dont il vient d'être parlé. Cette grâce est une vraie *contemplation*, et l'on peut, à bon droit, donner à tout l'exercice qui y dispose le titre de « méditation contemplative ».

(1) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 25 ; col. 774-775.

IV. La méditation contemplative (1).

L'exercice dont nous venons de suivre la marche est une *méditation religieuse* au sens propre du terme. L'intention pieuse y est prédominante. La philosophie y joue sans doute un grand rôle : elle dispose les êtres selon une hiérarchie de perfection qui, par degrés, conduit l'âme jusqu'à l'admiration d'un Être pur esprit et Esprit parfait. Ainsi, cette méditation est bien ordonnée, méthodique. Les étapes signalées y sont comme des points fixes, orientant la marche, indiquant les arrêts utiles pour permettre aux vérités proposées de pénétrer l'âme tout entière, et d'y aviver des sentiments de plus en plus ardents et purs. Cette méditation est foncièrement « contemplative ».

Ce titre de *contemplative* que nous lui donnons se justifie de plusieurs manières. Et d'abord par le *but* qu'elle poursuit immédiatement. Nous l'avons vu : c'est à une vraie contemplation que saint Augustin et sa mère se sont élevés peu à peu, non que celle-ci ait été le fruit de leur effort (le docteur de la grâce n'admettrait pas qu'on parle ainsi), mais parce que leur effort, en disposant leur âme à recevoir la grâce, a incliné l'Esprit-Saint à la leur accorder. Et non seulement ils reconnaissent le don reçu, mais s'en entretenant ensuite (n° 24), ils généralisent et affirment que, pour toute âme, la voie qui conduit à cet heureux terme est cette spiritualisation progressive de la pensée, jusqu'à ce que l'esprit suspende son activité pour laisser parler seul à l'âme le Verbe de Dieu, l'éternelle Vérité.

Il est, d'ailleurs, évident que seules *des âmes* vraiment *purifiées* seront en état de recevoir cette faveur, soit qu'elles en bénéficient pour la première fois (comme ce fut peut-être

(1) Nous nous contenterons ici de brèves indications, nous proposant de reprendre ce sujet ailleurs, notamment dans la conclusion (ch. X, art. III).

le cas pour Augustin à Ostie), soit qu'elles en aient été plus souvent gratifiées et puissent, à ce titre, être appelées des âmes *contemplatives*. Saint Augustin fait allusion lui-même à une grâce de ce genre qu'il reçoit de temps à autre, au début de son épiscopat : « Parfois vous me pénétrez d'un sentiment fort étrange, de je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'établissait parfaite en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus la vie présente (1). » De telles âmes, on n'en peut douter, ont plus de facilité que personne pour accomplir cet exercice d'élévation spirituelle, d'autant plus que seules elles possèdent un amour de Dieu assez parfait pour s'élever jusqu'à ces hauteurs où l'on touche Dieu : *attigimus eam modice toto ictu cordis* (2). C'est la charité parfaite qui, par la sagesse, est la vraie charité contemplative, et qui est aussi l'âme de la méditation contemplative.

L'exercice que nous venons d'étudier n'est pas, on le devine, l'unique forme de méditation contemplative de l'école augustinienne. Elle en est, cependant, l'exercice type ou plutôt l'*exercice fondamental*. On pourrait, nous semble-t-il, le comparer à ce que l'on appelle en langage moderne *une méthode pour se mettre en présence de Dieu*. De fait, sans secousse, il élève doucement l'âme au-dessus de tout objet créé et au-dessus d'elle-même et la rapproche de Dieu en la rendant de plus en plus semblable à lui par la pensée et par le sentiment. Accompli lentement, en s'attardant aux premières étapes, pour y jeter un regard d'admiration sur les œuvres de Dieu que l'on dépasse pour monter toujours plus haut, cet exercice est une véritable méditation contemplative. Mais une âme peut aussi, surtout quand elle s'y est longtemps appliquée, franchir rapidement les étapes préparatoires pour atteindre les hauteurs où Dieu habite et où il se montre aux âmes pures et aimantes. Cet exercice abrégé est alors destiné seulement à rapprocher l'âme de Dieu, à la mettre en sa

(1) *Confess.*, l. X, ch. XL; col. 807. Voir ci-dessus, ch. III, p. 85.

(2) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 24; *P. L.*, XXXII, col. 774.

divine présence, en lui imprimant un vigoureux élan vers les cimes les plus hautes de la pensée et de l'amour. Il tend à donner une intelligence pure et simple de Dieu, qui est alors surtout conçu comme vérité et comme bien ; mais en même temps, il montre l'âme très proche de lui et incline à aimer sans réserve Celui qui l'a faite à son image et l'appelle à une union, qui sera en elle le triomphe de la vérité et du bien dans les splendeurs de la sagesse.

Une âme qui s'est ainsi approchée de Dieu est toute disposée à le contempler. Sa méditation devient comme naturellement une méditation contemplative. Elle aborde les *Saintes Écritures*, sujet ordinaire de ses réflexions pieuses, moins par la lettre que par l'esprit. Cette méthode est bien augustinienne. Elle a parfois trop fait négliger la lettre, mais on ne peut nier sa fécondité et sa richesse au point de vue spirituel (1). Le *Christ* est un autre sujet préféré des méditations de saint Augustin. Une âme qui s'est élevée à Dieu par la voie indiquée ci-dessus aimera à le considérer d'abord sous son aspect supérieur, divin, mais l'humanité elle-même, loin d'en être oubliée, n'en sera que mieux comprise. Toutes ces méditations, à tendance contemplative, deviendront aisément elles-mêmes de vraies contemplations, pourvu que l'âme se tienne dans cette attitude de foi, d'humilité, de prière et surtout de charité qui sont des éléments essentiels de la recherche de Dieu et le moyen ordinaire par lequel l'âme le trouve dans les lumières supérieures de la sagesse.

(1) Ce sont des méditations de ce genre que l'on trouve dans les trois derniers livres des *Confessions*, et c'est par là qu'ils se rattachent au livre X dont nous venons d'analyser la plus grande partie et aussi à tout l'ouvrage, dont l'unité est évidente.

CHAPITRE VIII

L'intelligence spirituelle

SOMMAIRE. — I. *Nisi credideritis, non intelligetis*. — II. La foi qui est principe de l'intelligence. — III. L'objet de l'intelligence spirituelle. — IV. Nature de l'intelligence spirituelle. A) L'intelligence comparée à la science et à la sagesse. B) L'intelligence et la contemplation.

I. « *Nisi credideritis, non intelligetis*. »

Nous avons considéré déjà à des points de vue très divers la doctrine augustinienne de la contemplation, et nous n'en avons pas encore épuisé la richesse. Nous voudrions la présenter ici sous un aspect nouveau, qui éclaire particulièrement la théologie dont il sera question au chapitre suivant. *L'intelligence spirituelle*, objet de ce chapitre, ne se confond pas absolument avec la contemplation. Elle en est un élément essentiel, mais non unique ; elle peut en être, non seulement distinguée par l'esprit, mais séparée de fait ; elle reçoit elle-même, d'ailleurs, de la contemplation une perfection plus grande. Elle lui est donc intimement liée, comme on s'en rendra compte par l'examen de quelques pages du saint docteur que nous allons parcourir.

Le texte scripturaire sur lequel saint Augustin a toujours appuyé sa doctrine sur l'intelligence spirituelle dont nous parlons est le verset célèbre d'Isaïe (VII, 9) : « *Nisi credideritis, non intelligetis* : si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas ». On sait que ce texte se trouve seulement dans les Septante. La Vulgate, plus conforme dans le cas à l'original

hébreu, porte : « *Si non credideritis, non permanebitis* : si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas ». Saint Augustin, qui connaissait les deux versions, les accepta toutes les deux, ou plutôt interpréta la deuxième leçon par la première, les groupant l'une et l'autre dans l'unité supérieure d'un sens mystique (1). La formule : « si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas », est donc bien l'expression de sa doctrine, et si celle-ci se fonde à tort sur Isaïe dans le passage indiqué, elle n'en a pas moins par ailleurs de très solides appuis dans l'Écriture, nous l'avons vu suffisamment au cours des chapitres qui précèdent.

Toute sa vie saint Augustin a invoqué le *nisi credideritis, non intelligetis*. On le trouve déjà dans les œuvres philosophiques, par exemple dans le traité *De Magistro* (2) et dans le *De libero arbitrio* (3). Nous ne nous arrêterons pas à ces écrits, afin de porter toute notre attention sur des textes bien plus explicites, notamment sur le sermon XLIII, tout entier consacré à l'étude des rapports de la foi et de l'intelligence (4).

L'intelligence que saint Augustin a ici en vue, est un *don éminent*, supérieur à tous les autres dons faits à la créature. Tandis que certains êtres n'ont reçu de Dieu que l'*existence*, d'autres ont aussi reçu *la vie*, et une troisième catégorie possède, en outre, le pouvoir *de sentir*, c'est l'animal; mais au-dessus de lui est l'homme doué *de la raison*, qui le fait image de Dieu et qui lui permet d'atteindre à un degré de perfection plus haut encore, l'*intelligence* (5). La pensée de saint Augustin, qui peut paraître étrange du simple point de vue philosophique, s'explique bien si l'on observe que l'intelligence en question n'est pas la simple faculté naturelle de comprendre, la suite du sermon le prouve. La raison précède l'intelligence; mais celle-ci suppose, outre la raison, *la foi*.

(1) *Doct. christ.*, l. II, ch. XII, n. 17; *P. L.*, XXXIV, col. 43.

(2) Ch. XI, n. 37; *P. L.*, XXXII, col. 1216.

(3) L. I, ch. II, n. 4, et l. II, ch. II, n. 6; *P. L.*, XXXII, col. 1224, 1243.

(4) *P. L.*, XXXVIII, col. 254-258.

(5) *Ibid.*, ch. II, col. 254-255.

Certains prétendent que l'intelligence précède la foi ; ils veulent *comprendre* afin de *croire*. C'est que « tout homme cherche l'intelligence ; il n'est personne qui n'y aspire ; mais tous ne veulent pas croire. On me dit : Il faut que je comprenne pour croire. Je réponds : Non, crois afin de comprendre (1) ». Et pour trancher le litige, il en appelle à l'Écriture qui est formelle : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (2). Sans doute, il y a, précédant la pleine intelligence de la vérité au degré possible ici-bas, une certaine intelligence qui accompagne l'exercice de la foi, qui la précède même, mais cette compréhension des préambules de la foi ou des termes mêmes qui l'expriment n'est qu'une intelligence initiale et inférieure. Saint Augustin en fait la remarque en cette formule vigoureuse qui termine le sermon : « Comprends ma parole pour la croire ; mais crois la parole de Dieu pour la comprendre (3). »

Nous pourrions citer de nombreux textes de saint Augustin, qui expriment la même doctrine de la nécessité de croire pour comprendre. Contentons-nous de signaler les sermons CXVII, CXVIII, CXXVI. Celui-ci débute par ces mots : « Les secrets et les mystères du royaume de Dieu demandent d'abord des croyants, qui parviennent ainsi à l'intelligence. Croire est le moyen de comprendre ; l'intelligence est la récompense de la foi. Le prophète l'a dit sans détour à ceux qui la cherchent avec une précipitation désordonnée en négligeant la foi : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (4). » Toute la suite du sermon est consacrée aux conditions de l'intelligence spirituelle, qui est aussi comparée à une *vision* de la vérité. Nous connaissons déjà cette formule.

L'intelligence représente pour saint Augustin un degré de perfection qui, en un sens, dépasse l'homme ou, du moins, qui l'élève à la vie angélique. L'image de Dieu qu'est en lui

(1) *Doct. christ.*, l. II, ch. III, n. 4 ; col. 255.

(2) *Ibid.*, ch. III-VI, n. 4-7 ; col. 255-257.

(3) *Ibid.*, ch. VII, col. 258.

(4) *P. L.*, XXXVIII, col. 698.

la raison est alors parfaitement redressée avec l'aide divine, car si « nous avons pu la dégrader en nous, nous ne pouvons la reformer. » Il ajoute : « Nous avons donc, pour tout résumer en quelques mots, l'être comme le bois, la pierre, la vie comme l'arbre, la sensation comme la bête, l'intelligence comme l'ange (1). » L'intelligence, c'est la raison portée à sa perfection avec l'aide de la foi. En un autre écrit que l'on peut comparer à celui-ci (2), saint Augustin attribue à la sagesse ce degré supérieur où l'homme se place au sommet de la créature; c'est une sagesse *participée*, reçue dans l'homme intérieur et qui unit étroitement l'âme à Dieu. Cette sagesse, évidemment identique à celle dont il a été question au chapitre IV, est mystique. L'intelligence, qui lui est si intimement liée, doit l'être aussi, au moins en partie. On le verra mieux quand nous aurons indiqué quelle est la nature de la foi qui y conduit et quel est son objet.

II. La foi qui est principe de l'intelligence.

Remarquons-le bien, la foi qui, selon saint Augustin, conduit à l'intelligence, n'est pas la simple adhésion intellectuelle à la vérité révélée. D'une part, il attribue à la foi la connaissance de vérités que l'homme peut connaître par la seule raison. Les créatures, qui sont l'œuvre de Dieu, nous prouvent son existence, et en même temps elles sont le fondement de notre foi. Après avoir rappelé, au sermon CXXVI, comment elles nous élèvent à Dieu, il conclut : « Crois en Celui que tu ne vois pas, à cause de ces choses que tu vois. Et ne t'imagines pas que c'est moi qui t'y exhorte; écoute l'apôtre te dire : Les [perfections] invisibles de Dieu, depuis la création du monde, sont rendues visibles par les œuvres qu'il a faites »

(1) *Serm. XLIII*, ch. III ; *P. L.*, XXXVIII, col. 255.

(2) *QUÆST. LXXXIII*, q. LI, n. 2 ; *P. L.*, XL, col. 32.

(*Rom. I, 20*) (1). Ces vérités que la raison seule établit sont aussi objet de foi, car il ne suffit pas de les reconnaître en théorie; la foi dont il est ici question est une *adhésion totale et pratique* de l'âme, et c'est là l'autre remarque que nous devons faire. Un mot du sermon CXVII exprime nettement la pensée de saint Augustin à cet égard : « Croyez aux préceptes de Dieu, accomplissez-les, et il vous donnera la vigueur de l'intelligence (2). » L'intelligence suit la foi, mais non une foi quelconque; elle est le fruit de celle qui renouvelle l'âme tout entière par le progrès dans l'observation des commandements et la pratique des vertus.

Le traité XXIX *in Ioannem* précise mieux encore la nature de cette foi. Saint Augustin rappelle la doctrine que nous savons en cette phrase concise : « L'intelligence est la récompense de la foi : *intellectus enim merces est fidei* (3) »; il distingue ensuite deux sortes de foi : l'une, qui consiste à croire à Dieu (*credere Deo*), est sans mérite; les démons eux-mêmes peuvent la posséder; l'autre consiste à croire *en Dieu* (*credere in Deum*), et c'est la vraie foi chrétienne qui mène à l'intelligence, après avoir conduit d'abord à la justification. « *A l'homme qui croit en celui qui justifie, la foi est imputée à justice* (*Rom. IV, 3*). Qu'est-ce que croire *en lui*? c'est joindre à la foi l'amour, l'affection, c'est par la foi aller à lui et s'incorporer à ses membres. Voilà la foi que Dieu exige de nous... ce n'est pas une foi quelconque, mais *la foi qui opère par la charité*. Que cette foi soit en vous, et vous aurez l'intelligence de la doctrine (4). » C'est donc de la *charité* que vient à la foi cette puissance de faire comprendre la vérité. Voilà pourquoi saint Augustin conclut le sermon CXXVI que nous citons tout à l'heure par cette exhortation : « Puisons donc, mes Frères, à sa source d'abondance, la charité, saisissons-la,

(1) *Serm. CXXVI*, ch. II; *P. L.*, XXXVIII, col. 699.

(2) « *Credite praeceptis Dei, et facite illa, et donabit vobis robur intelligentiae.* » (*Serm. CXVII*, ch. X, n. 15, col. 671).

(3) *Tract. XXIX in Ioan.*, n. 6; *P. L.*, XXXV, col. 1630.

(4) *Ibid.*, col. 1631.

vivons-en. Aie soin de *prendre* ce qui te fait *comprendre* (1). Que la charité t'engendre, te nourrisse, te perfectionne, te fortifie, et tu verras... ; aisément sans doute tu comprendras » les mystères du Verbe (2).

Le *Christ*, on le devine, occupe une place importante dans la foi dont nous parlons. Comme Dieu, comme Verbe, il est la vérité même que l'homme doit chercher à comprendre et en qui il trouve la vie, la vie éternelle : « *Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* » (Ioan. xvii, 3). Mais en attendant de le voir et de le comprendre comme Dieu, au degré possible ici-bas, il faut *croire en lui*, et c'est précisément dans le but de nourrir cette foi, en attendant les lumières de l'intelligence, que le Verbe s'est incarné. Son humanité sainte est la nourriture intellectuelle appropriée aux esprits encore peu ouverts sur les choses de la foi : « Si nous ne pouvons encore voir le Verbe-Dieu, écoutons le Verbe [fait] homme. Puisque nous sommes devenus charnels, écoutons le Verbe [fait] chair. Il est justement venu, il a pris notre infirmité pour que vous puissiez saisir la parole forte d'un Dieu qui soutient votre faiblesse. On l'a bien comparé au lait. Il donne le lait aux petits, afin de donner aux plus grands la nourriture de la sagesse (3). »

C'est l'*humilité* que nous enseigne particulièrement le Verbe incarné. Tel est l'objet préféré de la foi qui illumine les âmes. L'homme qui arrive à l'intelligence de la divinité n'est pas celui qui s'appuie prétentieusement sur la science, mais le modeste qui compte sur le Christ et accomplit tous ses préceptes, dont la charité est l'abrégé et le couronnement. Voici en quels termes saint Augustin conclut ce sermon sur l'intelligence du Verbe, qui est un commentaire du prologue de saint Jean :

(1) *Capere per quod sis capax* (de comprendre, d'après le contexte).

(2) *Serm. CXXVI*, ch. xi, n. 15 ; *P. L.*, XXXVIII, col. 705.

(3) *Serm. CXVII*, ch. x, n. 16, col. 670.

« Veux-tu saisir la grandeur de Dieu ? Comprends d'abord son humilité. Ne dédaigne pas de devenir humble dans ton intérêt, puisque Dieu a daigné le devenir pour toi, pour toi-même, et non pour lui. Embrasse donc l'humilité du Christ, apprends à être humble, ne sois pas orgueilleux. Avoue ta faiblesse ; tiens-toi avec patience aux pieds de ton médecin. Si tu prends son humilité, tu t'élèves avec lui : non pas qu'il s'élève, lui, en tant que Verbe, c'est plutôt toi qui t'élèves, en le comprenant de mieux en mieux. Tu n'en avais d'abord qu'une intelligence tremblante et hésitante ; tu le comprends ensuite avec certitude et clarté. Ce n'est pas lui qui croît ; c'est toi qui progresses, et il semble s'élever avec toi. Il en est ainsi, mes Frères. *Croyez aux commandements de Dieu ; observez-les, il vous donnera la vigueur de l'intelligence.* Ne soyez pas présomptueux. Ne mettez pas la science avant les préceptes divins ; vous resteriez petits, loin de vous fortifier. Regardez l'arbre ! il croît en profondeur pour prendre de la hauteur. Il fixe en bas ses racines pour porter sa cime au ciel. S'appuie-t-il sur autre chose que sur l'humilité ? Et toi, sans charité, tu veux comprendre de sublimes secrets ! sans racines, tu vises les nues. C'est là [courir] à la ruine et non au progrès. Que le Christ habite en vos œuvres par la foi. Enracinez-vous et fixez-vous dans la charité, pour être remplis de toute la plénitude de Dieu » (*Éph. III, 17, 19*) (1).

Ces citations, qu'il serait aisé de corroborer par bien d'autres, montrent à l'évidence quelle est la nature de la foi qui conduit à l'intelligence. C'est une foi vive, pratique, efficace, qui purifie l'âme et l'élève jusqu'à cette vision qui est promise aux cœurs purs : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (2). Elles montrent aussi de quelle nature est l'intelligence en question. Nous reviendrons sur ce point tout à l'heure, après en avoir traité un autre qui l'éclaire en partie.

(1) *Serm. CXVII*, ch. x, n. 17 ; *P. L.*, XXXVIII, col. 671.

(2) *Serm. CXVII*, ch. x, n. 15, col. 670.

III. L'objet de l'intelligence spirituelle.

Saint Augustin a abordé ce sujet en de nombreux écrits. Nous trouvons, cependant, un groupe de trois instructions sur l'Évangile de saint Jean (*Tract. XCVI, XCVII, XCVIII*) (1), qui sont particulièrement explicites. Au lieu de réunir des assertions parallèles prises en divers passages de ses œuvres, nous nous attacherons plutôt à suivre le développement de sa pensée dans ces pages où il l'expose en quelque sorte *ex professo*.

Au traité XCVI, expliquant la promesse faite par le Christ d'envoyer l'Esprit-Saint pour nous instruire (*Ioan. xvi, 12, 13*), il déclare qu'il n'y a pas à chercher à connaître des vérités autres que celles que le Sauveur a enseignées. Ce qu'il faut chercher, dit-il, c'est leur pleine intelligence. Voilà la révélation que doit faire le Saint-Esprit. Au lieu d'attendre des vérités nouvelles, dit saint Augustin à ses fidèles, « croissez plutôt dans la charité, que répand dans vos cœurs l'Esprit qui vous a été donné (*Rom. v, 5*), afin que, par votre ferveur spirituelle et l'amour des biens de l'âme, vous puissiez, sans aucun signe extérieur qui brille aux yeux du corps, sans aucun bruit qui frappe vos oreilles, mais par l'œil et l'oreille de l'âme, percevoir et la lumière spirituelle et la parole spirituelle que les hommes charnels ne peuvent recevoir (*ferre*) » (2). L'orateur répond ici à une objection : « Sans doute, on n'aime pas ce qu'on ignore totalement. Mais quand on aime, de ce qui n'était connu qu'en partie, l'amour donne une connaissance plus claire et plus complète (*ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur*). Si vous progressez dans la charité que l'Esprit-Saint répand dans les cœurs, il vous enseignera toute vérité, ou, suivant d'autres leçons, il vous

(1) *P. L.*, XXXV, col. 1873 sq.

(2) *Tract. XCVI*, n. 4, col. 1875-1876.

conduira en toute vérité, selon le mot du Psalmiste : *Deduc me, Domine, in via tua et ambulabo in veritate tua* (Ps. LXXXV, n° 11) (1). »

Au début du traité suivant (XCVII), saint Augustin observe qu'il peut exister plusieurs *degrés d'intelligence*. C'est l'Esprit-Saint, le maître intérieur qui, au nom du Christ, éclaire les âmes par la charité, mais celle-ci n'étant pas égale en tous, l'intelligence ne l'est pas davantage. Non seulement certains en sont privés faute des dispositions morales indispensables, mais « parmi ceux-là mêmes qui comprennent, les uns voient mieux, les autres moins bien, selon la vivacité de leur esprit ; personne, cependant, n'arrive à l'intelligence des anges. Ainsi dans l'esprit même, dans l'homme intérieur, il y a un progrès, non seulement du fait qu'il passe du lait à la nourriture solide, mais aussi parce qu'il prend celle-ci en quantité toujours plus grande. Il ne croît pas en étendue, par la masse, mais en intelligence lumineuse (*intelligentia luminosa*) (2) ; car cette nourriture est la lumière de l'âme. Pour progresser et saisir [Dieu] — et plus vous progresserez et plus vous le comprendrez, — il vous faut le demander, l'espérer, non du maître qui parle à l'oreille, c'est-à-dire qui, par son travail extérieur, plante et arrose, mais de Celui qui donne l'accroissement » (*I Cor. III, 6*) (3).

Toute la suite du traité XCVII met en garde les fidèles contre les faux docteurs qui prétendraient leur faire connaître des choses cachées que le Christ n'a pas révélées (4). Mais alors, se demande saint Augustin, *les spirituels ne savent-ils rien de plus que les autres ?* La réponse est donnée au traité XCVIII. La même vérité, la Passion du Christ par exemple, est enseignée à tous, dit-il ; mais elle n'est que du lait pour les uns, tandis que les autres y trouvent une nourriture

(1) *Tract. XCVI, n. 4, col. 1876.*

(2) Comparer cette formule à *speciosa intelligentia, et luminosa sapientia*, qui ont été signalées au chapitre I, § III, p. 37.

(3) *In Ioan., tr. XCVII, n. 1 ; P. L., XXXV, col. 1878.*

(4) *Ibid., n. 2, 3, 4.*

solide : « Les charnels n'en ont pas la même idée (*cogitatur*) que les spirituels ; pour les premiers, elle n'est que du lait ; elle est une forte nourriture pour les autres qui, sans en entendre plus que les premiers, en comprennent bien davantage. L'esprit ne perçoit pas également ce que la foi reçoit pareillement chez les uns et les autres (1). » Le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, est reçu par les chrétiens comme la Puissance et la Sagesse de Dieu (*I Cor. 1, 23, 24*) ; mais, parmi ceux-ci, les uns ne le connaissent encore que par la foi, les autres en ont l'intelligence : « Ce que les charnels, [encore] enfants, tenaient de la foi seule, les spirituels, plus doués, le considéraient en une vue intellectuelle (2). » Pour qui a compris cela, conclut saint Augustin, pour qui sait que charnels et spirituels reçoivent le même enseignement, mais que chacun le comprend selon sa capacité, « il n'y a, évidemment, aucune nécessité de maintenir secrètes certaines doctrines, et de cacher aux fidèles, aux enfants, des choses que l'on dévoilera à part aux grandes personnes, à ceux qui sont plus intelligents » (3). Les vérités enseignées sont les mêmes : seule diffère la pénétration des fidèles. Tous ont la foi, mais tous n'ont pas l'intelligence spirituelle, qui ne supprime pas la foi, mais qui la complète et la perfectionne.

IV. Nature de l'intelligence spirituelle.

Quelle est la nature de l'intelligence dont parle saint Augustin dans les textes que nous venons de citer ? Il nous faut le préciser avec soin, et nous y trouverons de précieuses indications sur la nature de la contemplation elle-même, objet

(1) *In Ioan.*, tr. XCVIII, n. 2, col. 1880-1881.

(2) « *Sed carnalibus parvulis id tantam credendo tenentibus, spiritualibus autem capacioribus id etiam intelligendo cernentibus.* » (*Ibid.*, col. 1881).

(3) *Ibid.*, n. 3, col. 1881.

de cette étude. Il ne s'agit pas, on l'a bien vu, de la faculté naturelle de comprendre, mais de l'acte même d'intellection et non pas concernant tout objet, mais relativement aux vérités de la foi. En un mot, nous ne parlons ici que de l'intelligence spirituelle. A ce simple point de vue, nous devons distinguer d'abord l'intelligence de la science et de la sagesse, pour montrer ensuite ses rapports avec la contemplation.

A) *L'INTELLIGENCE COMPARÉE A LA SCIENCE ET A LA SAGESSE.* — Ces trois *habitus* intellectuels de l'âme chrétienne ont une grande affinité avec la *foi*, qui est leur soutien à tous. Saint Augustin marque volontiers les rapports qu'ils ont entre eux et avec la foi, tout en suivant l'ordre dans lequel s'opère leur plein épanouissement dans l'âme. Il distingue à ce point de vue deux degrés, qui sont comme deux étapes et qui peuvent se représenter ainsi :

1^{er} degré : la *foi*, — la *science*.

2^e degré : l'*intelligence*, — la *sagesse*.

Le premier degré est la voie qui s'impose pour atteindre le second et qui y conduit normalement ceux qui la suivent.

1. La *foi* est une simple adhésion de l'esprit à la vérité surnaturelle. Son acte peut exister indépendamment des actes de science, d'intelligence et de sagesse, mais ceux-ci la supposent elle-même. Acte simple de soi, la foi se distingue et des motifs de crédibilité qui la préparent et de la pénétration intime de son objet qu'apportent, du moins en partie, les dons supérieurs.

2. La *science* est le premier de ces compléments de la foi. Elle ne la perfectionne pas dans l'ordre de l'intellection proprement dite, mais dans l'ordre du *jugement*. A ce point de vue la science se rapproche plutôt de la sagesse que de l'intelligence. De fait, dans le *De Trinitate*, c'est à la sagesse que saint Augustin la compare constamment (1). Mais à la différence de la sagesse, qui a pour objet les réalités éternelles,

(1) Aux livres XII, XIII, XIV, XV ; P. L., t. XLII.

la science ne s'occupe que des réalités temporelles : « *Istorum duorum quae nos posuimus (sapientia et scientia) evidentissima differentia est quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium* (1). » On se demandera peut-être ce que la science ainsi comprise peut avoir de commun avec la foi. Saint Augustin répond que la science dont il traite n'a pas pour objet tout ce qui dans l'univers peut satisfaire une vaine curiosité, mais plutôt ce qui peut engendrer, nourrir, défendre, fortifier la foi (2). Elle est, en un mot, l'étude des *fondements de la foi*. L'étude des *vertus morales*, qui en sont le fruit nécessaire ou la conséquence, s'y rattache également (3). Dans le même livre, il remarque que tout ce qui, dans *le Christ*, est humain et temporel, et la grâce de l'Incarnation elle-même, doit être également attribué à la science (4). Tous ces objets ne sont connus, au point de vue qui nous occupe ici, que par l'Écriture Sainte, et c'est, en effet, l'étude des Saints Livres que commande et dirige la même science, d'après le *De Doctrina christiana* (5).

Quand il parle de la science, saint Augustin ne distingue pas nettement la *vertu* du *don*. En maint passage, il a certainement en vue le don, notamment dans ce dernier traité. Du reste, c'est par leur mode d'agir que diffèrent la vertu et le don, plus que par *leur objet*, et c'est celui-ci qui intéresse le plus saint Augustin. Leur domaine commun direct est bien la réalité temporelle. Cette réalité, la science l'étudie à la lumière de la foi, et mieux celle-ci sera comprise, plus la science aura de clarté et d'évidence. D'autre part, beaucoup de ces objets temporels étant liés à la foi, leur connaissance éclairera à son tour la foi d'une manière indirecte. Ainsi les Livres Saints, qui sont une œuvre divine à un point de vue, sont une œuvre

(1) *De Trinit.*, l. XII, ch. xv, n. 25 ; *P. L.*, XLII, col. 1012.

(2) *De Trinit.*, l. XIV, ch. 1, n. 3, col. 1037.

(3) *Ibid.*, l. XII, ch. xiv, n. 22 ; l. XIII, ch. xx, n. 26 ; l. XIV, ch. 1, n. 3.

(4) *Ibid.*, l. XIII, ch. x-xix.

(5) *Doctr. christ.*, l. II, ch. vii ; *P. L.*, XXXIV, col. 39-40.

humaine à un autre. Sous ce dernier aspect, ils ressortissent à la science, et plus celle-ci est parfaite, plus aussi la foi en est solidement établie. Cependant, cette science, si parfaite qu'on la suppose, est inférieure à *l'intelligence*. Elle ne donne des vérités révélées qu'une connaissance en quelque sorte extrinsèque, indirecte, secondaire en définitive, si elle n'est confirmée et complétée par celle qui accompagne la sagesse.

3. *L'intelligence*, comme la sagesse à laquelle elle est intimement liée, se distingue de la science par son *objet direct*, qui est la vérité divine. Elle est, en droite ligne, le perfectionnement de la foi. Elle n'est pas, comme celle-ci, une pure « acceptation » de la vérité révélée ; elle en est aussi une certaine « compréhension », relative sans doute, mais véritable, simple d'ailleurs, comme toute vue de l'intelligence proprement dite, mais pénétrante, en dépit des limites qui lui sont imposées du fait que la foi subsiste tant que l'homme est sur terre. Au lieu d'éclairer la foi par le dehors, si l'on peut dire, elle la fixe d'un regard direct et la saisit plus ou moins profondément, selon l'acuité de vision surnaturelle qui est donnée à chacun. Cette intelligence, qui perfectionne la foi, perfectionne du même coup la science ; de son côté, celle-ci doit conduire à l'intelligence, mais elle n'y mène que par une voie détournée. La source vraie de la lumière intellectuelle sur les données de la foi vient de l'Esprit-Saint, par la charité et la sagesse qui l'accompagne quand elle est pleinement développée.

4. La *sagesse*, comme l'intelligence, a pour objet propre et direct Dieu lui-même, la vérité éternelle. Elle n'est pas un simple regard de pénétration, mais un vrai jugement, jugement sublime d'ailleurs, tant par la faculté qui le produit ou la main divine qui le provoque que par l'objet sur lequel il porte. Bien supérieure à la science, qui ne juge que des choses du temps, elle *juge* les réalités immortelles, et elle ne peut que les apprécier, les estimer, les goûter, les *savourer*. Telle est bien la portée du mot *sapientia*. L'Esprit-Saint est le principe surnaturel de ces opérations supérieures de l'âme et des jouis-

sances spirituelles qui l'accompagnent. La pureté en est la condition *sine qua non*. Seule une âme transformée, renouvelée par la grâce, peut bénéficier de tels avantages, et elle doit, pour les recevoir, se soumettre à la divine influence. D'ailleurs, l'Esprit-Saint ne fait ainsi goûter et toucher Dieu en quelque sorte par une âme intelligente qu'en lui donnant l'intelligence de Dieu.

L'*intelligence* est la condition de la *sagesse*; elle en est la compagne nécessaire, bien qu'elle aime à s'effacer devant celle-ci, dont la dignité est plus grande, à cause des liens plus directs et plus étroits qui l'unissent à la charité, reine des vertus. C'est néanmoins l'intelligence que saint Augustin met en lumière, quand il veut montrer la perfection de la *foi*; l'intelligence est, en effet, plus directement liée à la foi qu'à la charité. Mais quand il étudie les conditions auxquelles on l'acquiert, il indique celles-là mêmes qui conduisent à la sagesse, car ces deux dons, pour être bien distincts, n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. La plus sûre manière, d'après lui, d'obtenir l'« intelligence lumineuse » est de se mettre en état d'être élevé par Dieu à la « sagesse contemplative ». Ceci nous amène à préciser les rapports qui existent entre l'intelligence et la contemplation.

B) *L'INTELLIGENCE ET LA CONTEMPLATION*. — L'intelligence et la sagesse sont unies dans la contemplation, mais la sagesse y a la prépondérance pour la raison que nous venons de donner. L'intelligence est comme la condition indispensable de l'acte contemplatif; mais le trait essentiel de celui-ci est l'appréciation de l'objet manifesté, d'où la joie dans la possession de Dieu, le repos en lui, la « fruition » en un mot. La connaissance proprement dite, quelque éminente qu'elle soit, disparaît en quelque sorte, devant l'intensité des effets de la sagesse; elle est comme fondue dans la prière, l'admiration, la louange, l'abandon, l'amour enfin. De là, le caractère général et pour ainsi dire indistinct de cette connaissance. La vraie contemplation suppose, d'ordinaire, cette

prédominance des éléments d'appréciation sur les éléments proprement intuitifs, de la sagesse sur l'intelligence.

Il arrive, cependant, que cette connaissance contemplative, si haute et si lumineuse, comparée par saint Augustin à la vision, vision relative et médiate, d'ailleurs, prenne le dessus et passe en quelque sorte au premier plan, lorsque, par exemple, le contemplatif doit, par devoir, s'arracher en quelque sorte à l'influence de la grâce et se livrer à l'étude, à la « recherche de Dieu » pour soi ou pour les autres. Nous en avons des exemples dans les *Confessions*. L'élément intellectuel s'accuse; la connaissance y devient alors plus distincte et précise. L'acte de la sagesse passant à l'arrière-plan, si l'on peut ainsi parler, il n'y a plus contemplation proprement dite, mais plutôt étude, recherche, méditation, mais de tendance ou d'inspiration contemplative.

Cette méditation sera caractérisée par une simple intelligence de Dieu, et d'autant plus qu'elle s'appuiera davantage sur une contemplation antécédente dont elle est comme la suite et le prolongement dans l'esprit, ou en d'autres termes, sur la sagesse surnaturelle à laquelle tant de liens la rattachent. Et quelles ne sont pas alors sa puissance et sa fécondité? Grâce à cet appui divin, les principes qui, établis à la cime de l'âme, commandent et dirigent de haut toute l'activité spirituelle, acquièrent une évidence, une force de rayonnement qu'ils n'ont pas sans lui. Au contact de celui qui est l'Être même, la Vérité, le Bien, les notions d'être, de vérité, de bien, sont comprises plus à fond, et leur portée universelle est rendue plus manifeste. De là, chez des saints, même peu cultivés, une extraordinaire facilité pour trouver Dieu dans ces hautes notions et leur tendance à lui donner ces attributs ainsi qu'à écarter de l'esprit, comme indignes de lui, toute image ou tout concept inférieurs. Cette purification intellectuelle est précisément un des effets du don d'intelligence, observe saint Thomas (1), commentant saint Augustin.

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. VIII, art. 7.

Cette connaissance plus parfaite de Dieu et par lui des premiers principes, même naturels, étend son action sur toutes les données de l'esprit, non seulement dans l'ordre de la foi, mais même dans celui des réalités créées. La science, en un mot, dont nous avons parlé plus haut, est elle-même perfectionnée par l'intelligence, d'une manière indirecte. Les principes immédiats d'après lesquels l'esprit juge ces choses s'appuient en définitive sur les principes les plus élevés, et sur Dieu lui-même, unique et souverain Principe de tout, à tout point de vue. Plus ces principes acquièrent d'évidence et de force dans une âme, plus ils raffermissent tout ce qui s'y rattache même de loin, et leurs lumières permettent aux saints d'y tout rattacher aisément. Les grands mystiques, sainte Térèse, saint Jean de la Croix comme saint Augustin, affirment ce rayonnement de la sagesse sur toutes les facultés dans les âmes parvenues à l'union parfaite ou transformante (1).

Ainsi, la raison naturelle, loin d'être amoindrie par cette intervention supérieure de la grâce, en est, au contraire, fortifiée. Il n'y a, d'ailleurs, aucun scepticisme à reconnaître qu'elle peut recevoir un complément surnaturel de certitude, même sur des objets qu'elle peut connaître naturellement. *L'illumination surnaturelle* qui l'apporte n'est pas strictement requise, mais elle est d'une incontestable utilité. Si l'on en doutait, il suffirait pour s'en convaincre de se rappeler que de nos jours les vérités les plus hautes dans l'ordre naturel sont mises en doute par la plupart des philosophes incroyants, et que l'Église reste la vraie gardienne des droits de la raison. Mais si toute foi véritable, en renforçant la place que Dieu doit occuper au faite de la pensée humaine, consolide cette pensée elle-même, que dire de l'influence exercée par cette foi éclairée, lumineuse, qu'est l'intelligence spirituelle dont nous parlons? Ce n'est pas la simple confirmation, par les cimes, qu'apporte toute synthèse puissante au lent travail de l'ana-

(1) Voir la conclusion, ch. X, art. III.

lyse (1). Il y a plus ici ; il y a une forme nouvelle, et combien féconde, de l'illumination divine.

Cette doctrine n'a, du reste, rien de commun avec l'illumination, et elle est solidement établie sur la théologie la plus authentique et la mystique la plus sûre. Dieu, qui est Lumière, *Deus lux est* (I Ioan. 1, 5), est aussi un *principe de lumière* dans l'homme. Il l'est dans trois ordres surtout, et sous des formes diverses. Il l'est tout d'abord dans l'*ordre naturel*, par les premières notions qui éclairent l'esprit de l'homme, et par leur rayonnement sur toute sa vie intellectuelle, qui n'est possible que par elles. Il l'est dans l'*ordre surnaturel* présent, par la foi et par le rayonnement de la foi sur toutes les données, même naturelles, de la raison et de l'intelligence ; il l'est, dans le même ordre, à un degré supérieur, par l'intelligence et la sagesse infuses, et par le rayonnement de ces dons sur toute l'activité de l'homme, naturelle et surnaturelle. Enfin, il le sera un jour parfaitement dans la *vision béatifique*, qui seule apportera à l'homme, en même temps que le bonheur véritable, la pleine et indéfectible lumière sur toutes choses dans la lumière même de Dieu. L'illumination mystique, malgré ses trop réelles lacunes, en est une lointaine anticipation.

C'est encore par la doctrine mystique de saint Augustin que s'expliquent la plupart des formules sur lesquelles on s'est appuyé pour lui attribuer le *volontarisme*. En fait, pour lui, l'influence de la volonté sur l'intelligence est moins d'ordre naturel et philosophique que d'ordre mystique et spirituel. On a pu le conclure des textes que nous avons cités. La vertu, la pureté, l'amour, sont la condition de l'intelligence, surtout parce que celle-ci vient de l'Esprit-Saint, qui ne la donne qu'aux âmes saintes, transformées par la grâce, unies à Dieu par l'amour. Au lieu de voir dans la doctrine de saint Augustin je ne sais quelle opposition à l'*intellectualisme*, ne faudrait-il

(1) Voir le chapitre VI, § II, p. 175.

pas plutôt s'étonner de la part qu'il fait à celui-ci, puisque toute sa morale, son ascèse, semble ordonnée à obtenir de l'Esprit-Saint, en même temps que l'amour de Dieu le plus pur, l'intelligence de Dieu la plus lumineuse? Toute la mystique augustinienne s'épanouit comme naturellement en *théologie*, et les données qui précèdent nous indiquent déjà les caractères qui la distinguent.

CHAPITRE IX

La théologie augustinienne

SOMMAIRE. I. Le caractère *mystique* de la théologie augustinienne. Vue d'ensemble. — II. Caractères particuliers. — III. Le centre de la théologie augustinienne. Le *moralisme* de saint Augustin.

Le mot « théologie » est pour beaucoup d'auteurs anciens synonyme de *contemplation*. Saint Augustin, qui fut un contemplatif à un degré éminent, toute notre étude le prouve, fut donc aussi un maître dans ce genre de théologie proprement infuse. De nos jours, cependant, le mot a pris un sens plus particulier, celui d'*étude rationnelle des vérités révélées*. Saint Augustin ne semble guère l'avoir employé dans ce sens, l'ayant surtout appliqué soit à la science de la mythologie païenne, telle que l'enseigne Varron, qu'il flagelle si durement dans la *Cité de Dieu* (1), soit à la théologie naturelle, qui est plutôt fondée sur la raison que sur la foi (2). Du reste, quoi qu'il en soit du mot, il a connu la chose (3), et il s'y est appliqué avec une supériorité qui lui a valu d'être pendant des siècles, en Occident, l'inspirateur de toutes les sciences sacrées. Bien plus,

(1) *De Civ. Dei*, l. VI, c. v sq. P. L., XLI, col. 180 sq.

(2) C'est en ce sens qu'elle est définie dans la *Cité de Dieu*, VIII, 1 : « De divinitate rationem sive sermonem ».

(3) Il en expose les principes et en fait en quelque sorte la théorie au livre XIII du *De Trinitate*, où il traite de la science de la foi. Il y assigne comme objet à cette science non seulement les vérités révélées, mais la morale elle-même. Il donne une sorte de plan général, abrégé mais très suggestif, de la théologie dans le 1^{er} livre du *De doctrina christiana*, et surtout dans l'*Enchiridion*, ce manuel du véritable augustinisme.

avec un rare bonheur, il a uni de fait, dans sa théologie, les deux conceptions que nous venons de signaler, de contemplation et d'étude rationnelle de Dieu d'après les données de la foi. C'est ce caractère, le plus saillant peut-être de toute son œuvre théologique, qui nous oblige à en parler ici.

Nous n'identifions pas la théologie et la contemplation, loin de là. Nous donnons même au premier de ces deux termes le sens fondamental d'étude raisonnée des vérités de la foi. Cependant, chez saint Augustin et dans son école, des liens étroits unissent cette science à la contemplation, ou si l'on préfère, à l'intelligence de Dieu qui l'accompagne. Celle-ci peut être soit le don proprement infus, soit l'effet de ce don, par lequel l'esprit de l'homme pénètre plus à fond la vérité révélée, quand il s'applique à la comprendre. C'est, en un mot, une certaine intelligence *active*, qui requiert, outre l'effort humain, une aide supérieure dérivée de la sagesse et de l'intelligence contemplatives. Voilà jusqu'où conduit la théologie augustiniennne.

Si l'on veut saisir, en quelque sorte, sur le fait cette méthode et ce but, on n'a qu'à se référer au plus grand ouvrage théologique de saint Augustin, celui qu'il a travaillé durant quinze ans, le traité *De Trinitate*. Nous en avons déjà donné le plan d'ensemble au chapitre IV. L'auteur lui-même le résume au début du livre XV, et il s'y explique fort clairement (chapitre VI) sur le point même qui nous occupe (1).

Il rappelle d'abord qu'au livre VIII il avait essayé d'élever les esprits « à l'intelligence de la très parfaite et immuable nature, qui n'est pas notre âme », qu'il montrait, cependant, très « proche de nous et supérieure à nous, non pas d'une supériorité locale, mais par une excellence digne de respect et d'admiration, au point qu'elle semble être en nous présente par sa lumière (2) ». Mais il n'y put montrer vraiment la Trinité à cause de l'éblouissement causé par cette lumière ineffa-

(1) *De Trinitate*, l. XV, c. VI. P. L., XLII, col. 1063 sq.

(2) *Ibid.*, c. VI, n. 10 ; col. 1063-1064.

ble qui repoussait le regard et faisait sentir à l'âme son impuissance à fixer le mystère. Il se rabattit donc sur l'esprit qui fait l'homme image de Dieu et l'étudia tout au long. « Ainsi, conclut-il, sur cette créature que nous sommes, nous nous sommes attardé du livre IX au XIV^e, afin de pouvoir par les choses créées voir en intelligence les perfections invisibles de Dieu (*Rom. I, 20*). Et maintenant, après que notre intelligence s'est exercée sur des sujets communs, autant qu'il était nécessaire, plus peut-être qu'il n'était nécessaire, nous voulons nous élever à contempler la souveraine Trinité qui est Dieu, et nous ne le pouvons pas (1). » Ce dernier mot marque seulement une impuissance relative, que le saint docteur s'applique d'ailleurs à vaincre par tout le livre XV de son ouvrage.

De l'aveu de l'auteur, ce dernier livre reprend donc vraiment l'œuvre théologique interrompue après le livre VIII. Pour mieux instruire son disciple, saint Augustin s'est appliqué longuement à le conduire par degrés à la pure intelligence de la sagesse surnaturelle, qui est la parfaite image de Dieu dans l'âme. Il peut enfin lui montrer Dieu dans cette image. Il trouve dans la nature divine un grand nombre d'attributs. Il en énumère douze (2), mais il les réduit bientôt à trois, puis à un seul, la sagesse, et il montre que si la sagesse dans l'homme suppose une certaine trinité (d'être, de connaissance et d'amour), la sagesse essentielle, qui est Dieu, doit, elle aussi, comprendre, et à la perfection, une trinité d'être, de connaissance et d'amour, qui est l'unique et véritable Trinité (3). Tel est le point de départ de ce long *exposé* doctrinal qui remplit tout le livre XV, et tend d'ailleurs moins à prouver la Trinité qu'à en donner l'intelligence (4), une intelligence toujours inadéquate (5).

(1) *De Trinitate*, l. XV, ch. vi, n. 10; *P. L.*, XLII, col. 1064.

(2) *Ibid.*, ch. v, n. 8; col. 1062.

(3) *Ibid.*, ch. vi, n. 10; col. 1064.

(4) *Ibid.*, ch. vi, n. 9; col. 1063.

(5) *Ibid.*, ch. II, n. 2; col. 1057.

Ces citations trop brèves font connaître dans ses grandes lignes la méthode générale de saint Augustin. Pour donner l'intelligence de la vérité déjà admise par la foi, il recourt à des analogies qui la représentent de plus en plus parfaitement. Elles sont pour l'esprit des points de comparaison propres à établir, plus que la possibilité, la convenance du mystère. Cependant de telles adaptations n'ont de réelle valeur que pour des âmes éclairées, préparées à les comprendre. Seuls des esprits qui ont de Dieu une idée très haute et très pure peuvent bien retrouver dans ces analogies le visage de Dieu, du moins à un degré de ressemblance qui les saisisse. Mais cette pureté spirituelle est un don, le don même d'intelligence. Du point de vue négatif, il fait concevoir Dieu sans les images grossières par lesquelles tant d'esprits peu cultivés aiment à se le représenter (1), mais il doit, à un autre point de vue, montrer ce qui dans une image pure reproduit positivement quelque chose de Dieu. On ne peut mettre en doute l'utilité d'un tel don pour le théologien.

Saint Augustin était si convaincu de la nécessité de ce secours surnaturel que, pour faire voir la Trinité dans l'image parfaite qu'il en trouve dans l'âme, il fait très large non seulement la préparation active de l'âme elle-même à l'intelligence de Dieu, mais encore la part des dons. Les livres XII, XIII et XIV du *De Trinitate* ont une portée ascétique et mystique très marquée. Il y répète à satiété que c'est par le renouvellement intérieur et la pureté du cœur que l'on parvient à la sagesse et à l'intelligence (2). Vers la fin de son ouvrage, il adresse encore ce trait aux orgueilleux disputeurs : « Méprisant la foi qui purifie le cœur, que font-ils par leur intelligence de la nature humaine dont ils traitent avec tant de subtilité, que font-ils autre chose que se condamner eux-mêmes, témoin leur propre intelligence? (3) » C'est par la foi,

(1) *Sum. theol.*, II^e II^o, q. VIII, art. 7.

(2) Voir le chapitre IV, § IV.

(3) *De Trinitate*, l. XV, ch. XXIV; *P. L.*, XLII, col. 1091.

la science et la vertu, la sagesse enfin, qu'il faut chercher la véritable intelligence de Dieu ; elle est un don.

Pendant l'intelligence à laquelle saint Augustin, par son traité de théologie, veut conduire son disciple n'est pas le don proprement dit d'intelligence ; elle en est la suite, l'effet. Le don apporte de Dieu une connaissance infuse, reçue en dehors de l'activité de l'esprit ; mais cette connaissance peut être suivie d'un travail de l'esprit qui se l'exprime à lui-même ou veut l'exprimer aux autres, à l'aide surtout d'images spirituelles et pures qui représentent la vérité perçue, la montrent en quelque manière (1). Tel est, à proprement parler, l'*intellectus* qui se surajoute à la foi pour l'éclairer et la compléter, et qui est le but de la théologie. Il est supérieur à la science, celle-ci, d'ailleurs, y prépare et doit y conduire, mais elle n'éclaire la foi que par le dehors en quelque sorte, par ses recherches sur les données scripturaires qui la proposent, et l'effort discursif de la raison qui s'exerce à les comprendre. Après s'être appliqué surtout, dans les sept premiers livres du *De Trinitate*, à l'étude du grand mystère par cette méthode, saint Augustin cherche, dans les huit derniers, à atteindre à une intelligence plus haute, grâce à une méthode plus intime, *modo interiore quam superiora tractabimus* (2). Pour mieux faire ressortir l'originalité de cette méthode, nous l'opposerons à celle de saint Thomas, qui est connue de tous. S'il ne faut pas exagérer les différences qui existent entre eux, il serait aussi vain de les nier.

Les deux grands docteurs sont d'accord sur les principes. Pour l'un et l'autre la théologie est une *sagesse*. Mais saint Thomas distingue avec soin le *don*, qui fait juger les choses *per modum inclinationis*, c'est-à-dire par une inclination surnaturelle, œuvre de l'Esprit-Saint, de la vertu, qui nous en fait juger *per modum cognitionis*, c'est-à-dire par une connaissance acquise par l'effort (*per studium habetur*), bien que ses

(1) Voir ci-dessus, chap. III.

(2) *De Trinitate*, l. VIII, proœmium ; *P. L.*, XLII, col. 947.

principes soient reçus de la révélation (1). Sans confondre la vertu et le don, saint Augustin a tendance à les unir. Néanmoins, en fait sinon en propres termes, il conçoit lui aussi la théologie comme une sagesse *active*, une vertu intellectuelle.

La différence des deux maîtres de la science sacrée s'accroît quand on considère les rapports qu'ils établissent entre la théologie et le don de sagesse infuse ou contemplative. Ils s'entendent encore sur le principe, mais, dans les applications qu'ils en font, on remarque entre eux de notables divergences. Saint Thomas est bien loin de nier l'influence des dons intellectuels sur la spéculation théologique. Lui-même recourait habituellement à la prière pour résoudre les difficultés auxquelles ils se heurtait dans ses études. Il affirme d'ailleurs expressément la nécessité de la contemplation pour le théologien comme pour le prédicateur... « Il y a néanmoins, dit-il (2), des opérations qui les requièrent l'une et l'autre [la contemplation et l'action], telles la prédication et la théologie (*doctrina*), qui commencées dans la contemplation s'achèvent dans l'action. » Pour lui, en effet, une lumière jaillit de la contemplation sur ce genre d'œuvres *quod ex plenitudine contemplationis derivatur* (3), à la différence d'autres qui appartiennent exclusivement à l'activité extérieure. Et cependant son œuvre doctrinale presque tout entière, la *Somme théologique* notamment, semble faire abstraction de ces données. Elle est purement *objective*. Après avoir posé les vérités contenues dans la révélation, la raison les groupe, les analyse, les explique, en déduit les conséquences qu'elles comportent, sans faire plus d'allusion à ces lumières de la sagesse que si elles n'existaient pas. La méthode qu'il emploie est tout humaine en apparence : une raison normalement cultivée

(1) *Sum. theol.*, I^e, q. I, art. 6, ad 3^{um}.

(2) « Sunt nihilominus et quaedam operationes quae utrumque requirunt, sicut praedicatio et doctrina, quae a contemplatione inchoatae in actionem terminant. » *In III Sent.*, Dist. 35, q. I, art. 1, ad 5^{um}.

(3) *Sum. theol.*, II^e II^o, q. CLXXXVIII, art. 6.

semble devoir permettre de le suivre dans tous ses exposés. On dirait ici, à le voir agir, que pour former un théologien, il suffit de lui présenter une œuvre objectivement parfaite que celui-ci n'a qu'à s'assimiler. Dans cette œuvre immense, vaste synthèse du savoir théologique, saint Thomas reste constamment fidèle à sa méthode analytique qui prévient tant de confusions : non seulement il discerne les divers éléments d'un objet complexe, mais il distingue les points de vue ; le point de vue mystique, l'influence nécessaire du don de sagesse, est signalé, d'un mot, à l'endroit précis que lui assigne une analyse rigoureuse ; il est sous-entendu partout ailleurs (1).

Tel est justement le point sur lequel l'évêque d'Hippone se sépare de lui. Puisque à ses yeux la sagesse est si importante pour l'intelligence de la vérité, saint Augustin ne va pas seulement présenter à son disciple une œuvre objectivement complète et claire ; il va aussi s'appliquer à le conduire directement à cette sagesse, le mettre à l'école de l'Esprit-Saint. Sa méthode est, en un sens, *subjective* en même temps qu'*objective*. Par une discipline intellectuelle à tendance mystique, il élève peu à peu son lecteur à l'état d'âme qui est la condition indispensable de ces lumières supérieures. Toute la seconde partie du *De Trinitate*, l'œuvre théologique par laquelle saint Augustin a surtout fait école, est une énigme indéchiffrable pour qui néglige ces principes. Une théologie ainsi conçue est, jusqu'à un certain point, *mystique*, — et ce trait général se précise dans les caractères particuliers que nous allons étudier ; — elle n'en est pas moins une véritable étude de Dieu, directement destinée à conduire à l'intelligence de la foi, une vraie théologie en un mot. C'est même à elle

(1) C'est uniquement par méthode que saint Thomas agissait ainsi, car il fut, dans toute la force du terme, un mystique : nous sommes heureux de renvoyer aux belles pages que le P. Petitot a consacrées à ce sujet, dans son *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923, p. 126-146. Cet auteur écrit (p. 132) : « La *Somme théologique* a été le fruit de l'oraison et de la contemplation, en même temps que de l'étude et de la spéculation. »

que s'applique dans toute sa plénitude la devise scolastique qui a une saveur si augustinienne : *Fides quaerens intellectum*.

II. Caractères particuliers de la théologie augustinienne.

Nous insisterons sur trois principaux : 1° la méthode affective ; 2° la méthode des degrés ; 3° la complexité des points de vue. Ils sont tous trois la suite du caractère général, mystique, qui vient d'être signalé.

Le plus connu des traits qui distinguent l'augustinisme est la *méthode affective*. Il ne faut pas voir en cela une simple habitude pieuse d'une âme sincèrement chrétienne, qui veut sanctifier son travail intellectuel comme on sanctifie toute autre occupation par la prière. Il y a plus ici. L'amour est incorporé en quelque sorte au système doctrinal lui-même ; il est la condition de la lumière surnaturelle. Il ne la produit pas lui-même ; il n'influe sur l'intelligence que d'une manière indirecte, en plaçant l'âme dans les dispositions sans lesquelles on ne peut recevoir ce surcroît de lumière que saint Augustin exige pour la pleine compréhension des vérités divines, et même de toute vérité dans son rapport avec Dieu. L'amour de Dieu se traduit souvent par la prière, et celle-ci s'échappe sans effort de l'âme d'Augustin. Les *Confessions* en sont remplies, et parfois à propos de théories fort abstraites, qui sembleraient plus propres à éteindre l'amour qu'à l'aviver. Les *Soliloques*, œuvre surtout philosophique, débutent par une longue et splendide invocation où s'affirme, en aspirations enflammées, un ardent amour de Dieu. Le traité théologique *Sur la Trinité* fait appel à l'amour presque à chaque livre. L'auteur compte plus sur celui-ci que sur la discussion ardue. Il le dit au début du livre VIII : « Il faut prier Dieu, avec une piété très tendre, de nous ouvrir l'intelligence et de détruire l'esprit de contention, afin que puisse être vue en esprit (*mente*

cerni) l'essence de la vérité immatérielle et immuable (1). » Saint Anselme et saint Bernard, qui, au Moyen-Age, ont si parfaitement uni la spéculation à la prière, n'ont été en cela que les imitateurs de leur Maître (2).

L'art représente saint Augustin tenant d'une main un cœur enflammé, et de l'autre, posée sur un parchemin, une plume, tandis que son regard fixe le ciel. Le grand évêque est là tout entier. Il est bien le *docteur de la charité*, comme l'affirme la tradition. Il a fait de l'amour le centre de sa spiritualité, comme un saint François de Sales ou une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ; mais, à la différence de ceux-ci, qui négligent ce point de vue, il a constamment affirmé que l'amour le plus pur conduit aussi à une plus haute connaissance de Dieu, à la pleine intelligence. L'amour le porte à la considération admirative de cette mystérieuse nature divine dans laquelle il semble avoir plongé son regard plus profondément que personne depuis la mort des apôtres, et au sortir de sa contemplation, il écrit des œuvres qui en sont comme le fruit. Son amour s'épanouit en théologie, parce que son amour est tout pénétré d'intellectualisme, et voilà, à notre avis, le secret de la prodigieuse influence de saint Augustin dans tous les siècles qui ont suivi sa mort.

On a voulu expliquer cette influence tantôt par la géniale supériorité d'intelligence qui éclate dans cette œuvre profonde et variée, tantôt par la spontanéité et la délicatesse de l'amour divin qui pénètre tant de ces pages (3). C'est plutôt, croyons-nous, la fusion réalisée en ses écrits de ces deux éléments, portés l'un et l'autre à la plus haute perfection, sous l'action puissante et docilement acceptée de l'Esprit-Saint, qui est la vraie source de cet irrésistible ascendant exercé par elle. En aucun autre docteur, peut-être, ils n'ont été associés à ce

(1) *De Trinitate*, l. VIII, *proœmium* ; P. L., XLII, col. 947.

(2) Sur la méthode affective de saint Augustin, voir E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)* dans le *Dict. théol.*, col. 2332 sq.

(3) Voir E. PORTALIÉ, *loc. cit.*, col. 2453-2454.

point. Les dons de sagesse et d'intelligence ont atteint en lui un égal développement. Aussi, tandis que sa spiritualité si tendre est tout étincelante de doctrine, sa théologie si riche et si lumineuse est profondément pénétrée par un courant très pur d'amour de Dieu.

En analysant le traité *De la Trinité* nous avons remarqué avec quel soin saint Augustin présente toute une série ordonnée de symboles ou d'images destinés à conduire l'âme à une connaissance de plus en plus simple et parfaite du mystère étudié (1). Ainsi, après avoir examiné avec soin toutes les sources scripturaires du dogme et réfuté les objections à l'aide des principes philosophiques sur la relation, il ne croit pas avoir terminé sa tâche. Il n'en a accompli que la première partie. Il s'attache alors, par huit livres entiers (I. VIII-XV), à donner du mystère une connaissance plus haute à l'aide de symboles qui le représentent en quelque manière et permettent au lecteur de s'en faire une idée très concrète et très pure à la fois (2). Il classe ces symboles dans un certain ordre de perfection, jusqu'à ce qu'il arrive à celui qu'il juge le seul propre à donner l'idée la plus expressive du mystère, la sagesse, ou plus exactement l'activité parfaite de la sagesse surnaturelle dans une âme sainte. Ainsi, après avoir *démontré* la Trinité par les seuls arguments qui la prouvent, les arguments d'autorité, il essaie de la *montrer* dans une image vivante, mais il n'y achemine son disciple qu'en l'élevant par degrés à ces réalités sublimes. La marche progressive dans l'emploi des symboles est encore une des caractéristiques de la théologie augustiniennne. On en devine la portée mystique.

Nous avons vu, d'ailleurs, que saint Augustin employait une méthode analogue pour l'*existence de Dieu* (3). Sans nier la possibilité de la prouver par d'autres voies, qu'il utilise partiellement à l'occasion, il remontait volontiers à Dieu en

(1) Voir ci-dessus le chapitre IV, § II, p. 102 sq.

(2) Voir ci-dessus, le chapitre III, § III, p. 90.

(3) Voir ci-dessus, le chapitre VII, § I, p. 197.

s'élevant lentement et comme par degrés de la matière à l'esprit. Après avoir considéré l'activité des sens externes en présence des objets qui s'offrent à eux, il entre en lui-même et y découvre un sens qui les dépasse tous, car il les règle et les juge tous, c'est le sens intérieur. Mais lui-même est subordonné à la raison, qui juge de toutes les connaissances acquises par l'homme d'après des normes « éternelles et immuables », liée qu'elle est à l'éternelle, immuable et subsistante vérité (1). Cette démonstration est à rapprocher de la précédente par la marche suivie, et aussi par le terme qui est atteint, une image très spirituelle montrant Dieu en quelque manière et permettant d'avoir de sa nature une connaissance, analogique sans doute, mais saisissante et pure tout à la fois.

Saint Augustin a utilisé cette méthode d'élévation dans un but de prière, nous l'avons vu (2), mais là encore, tout en cherchant à s'unir à Dieu, à recevoir de lui cette touche profonde (*ictus cordis*) (3) qui avive l'amour et qui est un effet propre de la sagesse, il cherche aussi à obtenir de lui une idée très pure, une intelligence parfaite, qui dans la prière sera un point d'appui pour la sagesse et la charité, et après l'oraison, rappellera à l'âme quelque chose de Celui qu'elle a touché, senti, si elle en a reçu la grâce, et deviendra alors le principe fécond de la théologie. Ainsi la méditation contemplative elle-même, qui, de soi, est plutôt ordonnée à la sagesse fruitive, n'est pas sans rapports avec l'intelligence théologique; elle y dispose.

Le symbolisme, dont nous venons de rappeler quelques traits, et la méthode des degrés occupent, on le voit, dans la théologie de saint Augustin, une place bien marquée. On ne s'étonnera pas de les retrouver l'un et l'autre chez les augustiniens du Moyen-Âge, amplifiés, d'ailleurs, selon le génie propre de chacun d'eux. *Hugues de Saint-Victor* en use lar-

(1) *De libero arbitrio*, l. II, ch. III sq. P. L., XXXII, col. 1243 sq.

(2) Au chapitre VII.

(3) *Confess.*, l. IX, ch. x, n. 24; P. L., XXXII, col. 774.

gement dans un but théologique, au cours de son grand ouvrage *De sacramentis*, tandis que son collègue *Richard* les emploie avec des préoccupations mystiques et spirituelles. *Saint Bonaventure* les imite et les dépasse tous deux : il est, en face de saint Thomas, le tenant le plus en vue de l'ancienne école. Il n'en a nulle part condensé les principes aussi bien que dans son « Itinéraire de l'âme à Dieu » (1).

Un troisième caractère non moins important de l'augustinisme, est l'*intime union des domaines de la raison et de la foi*. C'est l'application du principe posé plus haut touchant le rayonnement de la sagesse. La sagesse est, pour saint Augustin, l'épanouissement de la foi et de la vie surnaturelle dans l'âme, et d'autre part, bien que, de soi, elle éclaire seulement l'homme sur Dieu, qui est son objet propre et direct, elle doit, par extension, l'éclairer sur tous les autres objets dans la mesure où ils se rattachent à Dieu. Ainsi la science elle-même n'atteint sa perfection que grâce aux clartés supérieures dérivées de la sagesse. Nous avons montré déjà que le Christ dans son humanité, et les Écritures, objets de la science, l'une et l'autre, ne sont parfaitement comprises que dans les lumières de la sagesse contemplative (2). Toutes les lois morales, elles aussi objet de la science (3), sont l'expression d'une volonté de Dieu, et devront participer elles-mêmes aux lumières qui sont accordées sur Dieu. Bien plus, toutes les créatures, œuvres de Dieu, ne peuvent être comprises à fond que si on les saisit dans les rapports intimes et profonds qui les rattachent à leur auteur, et c'est là encore un effet de la sagesse. Ainsi la théologie, cette sagesse active, trouve là non pas un objet nouveau à proprement parler, mais des applications nouvelles des lumières qu'elle donne sur son objet propre et premier, qui est Dieu lui-même.

Ces principes doivent sans doute être appliqués avec grande

(1) On trouvera la traduction à peu près complète de cet opuscule dans F. PALHORIÈS, *op. cit.*, p. 295-337.

(2) Voir ci-dessus, ch. V, § III. Voir aussi le ch. VIII.

(3) *De Trinitate*, l. XIII. Voir ci-dessus, ch. IV, p. 108 sq.

modération et réserve. Les abus auxquels ils peuvent donner lieu sont très divers ; signalons-en trois principaux. A trop insister, sur les données ci-dessus, on arriverait aisément à une certaine confusion du naturel et du surnaturel qui ne serait peut-être pas sans danger. D'autre part, si l'on accentue trop l'influence et la nécessité de ces lumières surnaturelles, considérées comme auxiliaires de la science et des lumières naturelles en général, on court le risque de réduire celles-ci à l'excès, sinon de paraître favoriser un certain agnosticisme. Plusieurs augustinien du Moyen-Age n'ont pas assez évité de tels excès. C'est ce qui a fait dire au P. Portalié que « tout mysticisme exagéré, ontologiste ou autre, produit une défiance incurable de la raison (1) ». Il nous semble cependant que le savant auteur a trop négligé ici un autre écueil, diamétralement opposé à celui-là, du mysticisme exagéré des augustinien du Moyen-Age, et que n'ont pas évité les plus grands eux-mêmes : nous voulons dire la tendance à exalter outre mesure le pouvoir de la raison vis-à-vis des mystères (2). N'alla-t-on pas jusqu'à essayer de démontrer le mystère de la Trinité par des raisons qui semblent dépasser la convenance et l'analogie ? Telle est bien l'impression que laisse le chapitre VI de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* de saint Bonaventure. Cette tentative s'explique en partie chez les docteurs qui avaient conscience de bénéficier, dans leur spéculation même, de lumières plus hautes, décuplant celles de la raison. Saint Anselme nous paraît aussi appuyer, inconsciemment sans doute, son célèbre *argument ontologique* sur la connaissance mystique, et dès lors expérimentale ou *réaliste* (3), qu'il a de Dieu, d'où la tendance à passer de l'ordre idéal à l'ordre réel qui le caractérise, et qui est légitime dans cette hypothèse, mais dans cette hypothèse seule, croyons-nous. Hors de là, il

(1) E. PORTALIÉ, *Augustinisme (Développement historique de l')*, dans *Dict. théol.*, col. 2510.

(2) T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de T. à S. Thomas*, Paris, 1909, p. 59, 80, 115.

(3) Voir ci-dessus, ch. III, *Le réalisme de la sagesse augustinienne*.

y a exagération du pouvoir de l'esprit, sous une influence encore mystique.

Saint Thomas entreprit contre ces abus divers une réaction qui s'imposait. Il revendiqua pour la raison tout le domaine naturel, mais il ne lui permit pas de jeter sur les mystères des regards d'une curiosité indiscreète. Il garda vis-à-vis des divines réalités le sens de l'infini. A ce point de vue encore son intervention fut vraiment utile. Il importait de mettre un terme aux confusions multiples auxquelles pouvait donner lieu le principe augustinien. Ce principe n'en était pas moins incontestable. De la sagesse surnaturelle dérive une lumière qui éclaire tout aux yeux du chrétien parfait, renouvelé par l'esprit (1). Mais cette « sagesse radieuse » est beaucoup moins préoccupée, chez saint Augustin, de délimiter, par des distinctions nettes et tranchées, le domaine strict de la théologie, que de répandre ses propres splendeurs sur les réalités les plus diverses. Saint Thomas préférera une méthode plus austère : grâce à sa précision, le thomisme est un incomparable instrument d'étude touchant l'ensemble de la doctrine non moins que ses profondeurs. L'augustinisme (2) est merveilleusement adapté à la diffusion de cette doctrine, à son rayonnement universel, surtout dans la vie chrétienne. D'ailleurs, malgré la complexité des aspects qu'il envisage de front, il garde une très réelle unité. Les lumières de la nature et de la grâce s'y unissent pour conduire au cœur des vérités essentielles et d'intérêt vital ; et parmi celles-ci, un point important coordonne et centralise tout. Nous devons en dire un mot. Par là, nous achèverons de caractériser, à grands traits, la théologie de saint Augustin.

(1) *Confess.*, l. XIII, c. xxiii. Voir ci-dessus, p. 167. — Voir aussi la conclusion, art. III.

(2) Nous n'opposons ici le *thomisme* et l'*augustinisme* qu'au point de vue de la méthode théologique générale. Le terme *augustinisme* est employé par certains auteurs, E. Portalié par exemple (*augustinisme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2515 sq.), dans un sens spécial, pour désigner « la doctrine de l'évêque d'Hippone sur le gouvernement divin des libertés ».

III. Le centre de la théologie augustinienne. Le moralisme de saint Augustin.

C'est l'idée de Dieu qui nous paraît être le point central de la pensée de saint Augustin. Certains auteurs ont attribué ce rôle à la doctrine de la grâce, mais cette opinion nous semble basée sur le retentissement extérieur des controverses pélagiennes, beaucoup plus que sur une observation attentive et profonde de l'âme d'Augustin. Notre étude nous conduit plutôt à considérer Dieu même comme la vérité fondamentale qui commande et inspire toutes les positions doctrinales prises par lui (1).

La philosophie est intimement liée à la théologie dans son œuvre. Or, l'un des points les plus caractéristiques de cette philosophie est l'*idéalisme exemplariste* (2). Toute créature, quelle que soit sa nature, est une réalisation d'une idée de Dieu. C'est la pensée de Dieu qui constitue chaque être dans son essence; elle ordonne et régit le monde avec une infinie sagesse. Le Docteur qui se complaît en ces considérations doit naturellement aussi accorder une valeur exceptionnelle à l'idée de Dieu, dans sa propre pensée.

Non moins que philosophe, saint Augustin est un mystique, non pas dans un sens large, comme on le dit souvent, mais dans toute la force du terme. Sa théologie elle-même est un corollaire de la contemplation, et pour lui la contemplation, qui est éminemment un effet de la sagesse surnaturelle, a pour objet premier et principal Dieu, ainsi que nous l'avons montré déjà (3).

(1) Voir aussi H. WEINAND, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*. Paderborn, 1910. Cet auteur, qui se place à un point de vue bien différent du nôtre, aboutit aux mêmes conclusions sur ce point.

(2) Voir ci-dessus, ch. VI.

(3) Voir ci-dessus, ch. V, § III.

Le *Christ*, qui attire tant notre docteur, est aussi le plus souvent considéré sous son aspect divin ; c'est moins l'humanité du Sauveur et les actions de sa vie terrestre qui le retiennent que ses perfections transcendantes. Il aime à le contempler comme Verbe, Vérité, Lumière, Sagesse ; sa pensée se porte sans effort et comme d'elle-même sur des réalités mystérieuses dans lesquelles son âme se complaît. Les commentaires sur saint Jean sont éloquents à cet égard, et saint Augustin lui-même nous a donné l'explication de ces attraits profonds dans le *De consensu evangelistarum* (1). Rappelons à cette occasion que les tendances spiritualistes de l'ensemble de son exégèse confirment les indications qui précèdent (2).

Nous avons déjà étudié la méthode par laquelle saint Augustin recherche Dieu (3). Elle montre aussi que c'est bien Dieu lui-même, la divinité, qui est l'objet de ses préoccupations, des aspirations de son intelligence comme de son cœur. La méditation contemplative — exercice qui nous paraît répondre mieux que tout autre aux vues du saint docteur — nous semble, en effet, devoir être caractérisé par le culte prédominant des divines perfections (4).

A ce sujet général, centre de la pensée augustiniennne, se rattachent sans effort tous les autres points.

Le mystère de *la Trinité* est celui qui a retenu le plus longtemps l'attention de saint Augustin. Non seulement il avait pour les divines Personnes une profonde vénération religieuse, mais il a appliqué à les comprendre toutes les ressources qu'il puisait dans la fermeté de sa foi et la puissance de son génie. Jusqu'à lui, la théologie occidentale avait été à peu près tributaire de l'Orient, où l'on aimait à présenter le mystère en posant d'abord nettement les Personnes, le Père d'abord, puis le Fils, enfin le Saint-Esprit, quitte à affirmer ensuite

(1) Voir ci-dessus, ch. I, § II.

(2) Voir ci-dessus, ch. V, § III.

(3) Voir ci-dessus, ch. VII.

(4) Voir, outre le chapitre VII, § IV, la conclusion (ch. X), art. III.

avec vigueur leur unité substantielle, pour éviter le trithéisme. Saint Augustin préférait poser d'abord avec fermeté, comme une base inébranlable, l'unité de nature, se réservant de montrer ensuite que dans un être spirituel et parfait cette unité n'exclut pas une certaine pluralité, que le Dieu unique et simple est aussi le Dieu en trois Personnes. Cette présentation de la Trinité, qui a ses avantages, sans d'ailleurs ôter le mystère, était plus conforme à la manière traditionnelle de s'exprimer en Occident, plus en harmonie aussi avec les goûts personnels de saint Augustin. De fait, personne avant lui ne l'avait exposée avec l'ampleur et l'acuité de vue qui caractérise son œuvre doctrinale sur ce point. C'est lui qui a vraiment organisé, sinon créé, la théologie trinitaire latine. Et sur quelle base première ? sur l'unité de Dieu, sur la nature divine, sur la notion même de la divinité (1), qui est donc bien fondamentale dans sa doctrine. Nous allons en voir de nouvelles applications.

La très haute idée que saint Augustin se fait de Dieu le porte à insister sur sa *transcendance*, sur l'impossibilité où se trouve l'homme de le comprendre parfaitement. « Plus que tout autre, dit le P. Portalié, il éprouve le tourment du mystère divin qui nous enveloppe ; il ne cesse de redire que ni nos concepts ni nos paroles ne peuvent épuiser l'infini (2). » Il n'est cependant pas agnostique, loin de là. Plus que personne, il a poussé les chrétiens à rechercher l'intelligence de Dieu, et il s'y est appliqué le premier. Du reste, les attributs divins, même sous leur aspect positif, sont un de ses thèmes favoris. S'il les exalte tous, s'il aime à établir entre eux d'ingénieuses et magnifiques harmonies (3), il en est certains qui l'attirent avec plus de force que d'autres. On a cru parfois que l'évêque d'Hippone était avant tout frappé, saisi par la *toute-*

(1) J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, II, p. 364-366. Voir surtout TH. DE RÉGNON, *Études... sur la sainte Trinité*, 4 vol., Paris, 1892 sq., passim.

(2) *Saint Augustin*, dans *Dict. de théol. cath.*, col. 2345.

(3) Voir le *De Trinitate*, l. XV, c. v-vi ; P. G., XLII, col. 1061-1065.

puissance divine et la souveraine indépendance de sa volonté. Il est bien vrai qu'il a défendu avec énergie les droits de Dieu contre les pélagiens trop portés à les restreindre. Toutefois ce n'est pas sous cet aspect qu'il semble avoir le plus souvent et le plus volontiers considéré Dieu. Les attributs qui paraissent avoir été l'objet de ses prédilections sont plutôt la *sagesse* et la *bonté*.

L'intellectualisme de saint Augustin l'a conduit à donner dans sa pensée à la *sagesse divine* une place de premier plan et même à ramener à elle toutes les autres perfections. Dans le *De Trinitate* (1), il énumère douze attributs; il les réduit ensuite à trois, puis à un seul, la sagesse, qui mieux que tout autre exprime Dieu, de manière à montrer comment il y a en lui trinité de personnes dans l'unité de nature. En Dieu, la sagesse ne diffère pas de l'essence, dit-il (2). Sans doute, le Fils est appelé la Sagesse, mais non pas en ce sens que le Père serait rendu sage par lui. Il est plutôt Fils parce qu'il est Sagesse issue de la Sagesse, comme il est Lumière de Lumière et Dieu de Dieu (3). L'Esprit-Saint est lui aussi Sagesse; en un mot, toutes les trois Personnes sont une seule sagesse, comme elles sont un seul Dieu, une seule essence (4). La sagesse réglera aussi, évidemment, les opérations *ad extra*, car ces opérations sont l'œuvre indistincte des trois Personnes; on ne les attribue à l'une ou l'autre que par appropriation: saint Augustin est celui des anciens docteurs qui a le plus insisté sur ce point (5). La grandeur du rôle de la Sagesse dans la théologie augustiniennne n'étonnera pas ceux qui savent l'importance qu'il attache à l'idée de vérité.

Il ne faut pas séparer de la sagesse la bonté divine, ou, ce qui est tout un, la charité, ou même, c'est là une autre de ses

(1) *De Trinitate*, l. XV, c. vi, n. 9; col. 1063.

(2) *Non est aliud sapientia eius, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse. Ibid.*

(3) Ce point est aussi traité au livre VII (ch. 1-3) du *De Trinitate*.

(4) *De Trinitate*, *ibid.*

(5) Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2348-2349.

expressions favorites, la béatitude. Saint Augustin a mis cet attribut divin en lumière non seulement dans le *De Trinitate*, à propos de la procession du Saint-Esprit (1), mais en d'innombrables passages de ses œuvres. Comme saint Jean, l'apôtre contemplatif, il ne sépare pas du Dieu Lumière le Dieu Charité : *Deus lux est* (I Ioan. 1, 5) ; *Deus caritas est* (I Ioan. IV, 16). Le bien infini est, avec la vérité, le principal centre d'attraction qu'il trouve en Dieu. Aussi nourrit-il pour Lui l'amour le plus tendre, ce dont témoignent avec éloquence toutes les pages de son œuvre. La voix populaire a bien appelé Augustin le Docteur de la charité. On a le devoir de tenir compte de ces dispositions fondamentales de son âme dans l'interprétation de ses écrits, et de ne pas lui prêter, en isolant des textes, une doctrine qui serait la négation de cette attitude. Avant de voir en lui le serviteur soumis aux éternels décrets, il faut le suivre dans la contemplation de la divine sagesse et dans l'union la plus tendre à l'infinie bonté.

Le dogme de la *Providencia* a été aussi merveilleusement mis en lumière par saint Augustin. Il nous suffira de nommer la *Cité de Dieu* pour le prouver. On devine que les créatures raisonnables et libres, les hommes, occupent, dans ce gouvernement de l'univers, une place de choix, qui devait retenir l'attention du grand docteur. L'erreur de Pélagé, dont l'orgueil le révoltait, l'amena à y insister avec l'impétuosité de son âme de saint toute pénétrée de Dieu et de ses droits. Cependant longtemps avant l'ouverture de ces controverses, dès le début de l'épiscopat, sa doctrine sur ces questions était fixée et elle ne varia guère dans la suite. Il accentua alors la toute-puissance de la volonté divine, la montrant à la fois souverainement indépendante dans ses choix et ses décrets, et très efficace dans ses interventions, même intérieures, sur la volonté de l'homme, qui d'ailleurs reste toujours libre de résister à la grâce, et qui de fait lui résiste souvent, ainsi que le prouve le mal qu'elle accomplit.

(1) *De Trinitate*, I. VIII surtout, et liv. XV.

Ces affirmations hardies paraissent s'être assez aisément conciliées dans la pensée de saint Augustin, par l'association des quatre vérités suivantes (1), qui concernent, les unes, Dieu, les autres, l'homme. — 1. Dieu est le *Bien* ; il ne peut porter l'homme qu'au bien ; c'est nier Dieu que de lui attribuer le mal à un degré quelconque, sous quelque forme que ce soit. — 2. Dieu est, d'autre part, infiniment *sage* : cette sagesse, considérée dans ses rapports avec les créatures, comporte principalement la connaissance et la volonté de tout l'ordre de l'univers ; elle atteint aussi sans doute chaque objet en particulier, mais seulement en tant que partie du tout, et dans les conditions que détermine le bien de l'ensemble ; elle est d'ailleurs un insondable abîme et l'homme n'en peut scruter les profondeurs : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* aime à redire Augustin avec l'apôtre (*Rom. XI, 33*). Il a, au plus haut point, le sens du mystère. — 3. D'un autre côté, l'homme a été créé à l'*image de Dieu* (2), intelligent et libre même après la chute, donc capable d'atteindre la vérité et de s'unir au bien, très apte à recevoir, selon sa nature, les secours gratuits qui lui viendront de Dieu pour le conduire à sa fin et lui faire chanter éternellement les miséricordes de son créateur. — 4. Cependant, puisqu'il est libre et qu'il est imparfait, l'homme est essentiellement *faillible* : il peut résister à la grâce qui lui est donnée selon une mesure réglée par la sagesse et la bonté, de sorte qu'il ne puisse incriminer la justice qui le frappera.

C'est là, il est vrai, le mystère lui-même, et non une solution du grand problème que pose l'accord de la grâce et de la liberté. Moins que personne saint Augustin n'a songé à la donner directement. C'est plutôt, nous semble-t-il, par une voie détournée qu'il coordonne ces affirmations en apparence contradictoires, et peut-être cette méthode est-elle la seule vrai-

(1) Nous ne songeons pas à exposer ici, même en abrégé, le système augustinien de la grâce. Nous voulons seulement signaler quelques points de repère trop oubliés que nous suggère notre étude.

(2) Voir le chapitre IV de notre étude ; voir surtout le § v.

ment efficace. Sans doute il a mis en très vive lumière la justice rigoureuse de Dieu et la toute-puissance de sa volonté, mais c'est parce que dans sa pensée ces attributs ne portent aucune atteinte à la vérité, à la sagesse et à la bonté divines, qui, pour lui, sont les éléments essentiels ou premiers de l'idée de Dieu. Il n'aurait pas admis un seul instant un système théologique sur la toute-puissance divine qui eût porté la moindre atteinte à cette conception fondamentale de la divinité, et il ne s'est montré si affirmatif sur les droits du Tout-Puissant que parce qu'au fond de son âme brillait d'un éclat plus vif encore l'idée d'un Dieu infiniment sage et bon, et principe de tout bien, même et surtout du bien moral et spirituel, par lequel la créature raisonnable se rapproche tant de lui.

L'homme est image de Dieu par l'intelligence et la volonté libre, et c'est là un don divin, le don par excellence dans l'ordre de la nature. Les biens surnaturels sont plus encore en lui des grâces. Dieu semble avoir voulu garder en quelque sorte dans la main sa créature privilégiée et choyée, comme la mère conduit son enfant. Aussi la perfection de l'homme sera-t-elle dans une entière docilité à la conduite de l'Esprit-Saint, qui l'éclaire des purs rayons de la céleste vérité, et l'entraîne à l'amour du bien, dont il lui accorde même, quand il le juge bon, des avant-goûts délicieux, moins à titre de récompense que pour stimuler son ardeur. Toute la doctrine de saint Augustin sur la grâce vise à obtenir une soumission totale de l'âme à Dieu, ou plus précisément à l'Esprit-Saint, car cette prise de possession de l'être humain par Dieu est, à un titre particulier, son œuvre et celle de ses dons. Cette opération surnaturelle de l'Esprit, commencée dans la crainte, va se développant par degrés et trouve son couronnement dans la sagesse, une sagesse lumineuse et contemplative, dans laquelle l'idée de Dieu prend un relief et une puissance toute surnaturelle, unifiant tout dans l'homme par la charité qu'elle éclaire et affermit.

Si l'on peut appeler *mysticisme* cette tendance à insister sur

l'opération de Dieu dans les âmes, et notamment sur cette opération éminente qui est l'œuvre propre des dons les plus élevés de l'Esprit-Saint, dons mystiques par excellence, on peut bien dire que le mysticisme est un des caractères les plus saillants de la pensée et de l'œuvre de saint Augustin : tout notre ouvrage le prouve. Nous avons presque uniquement mis ce point en lumière, soit pour en montrer le bien-fondé, soit pour en expliquer la nature. Ce caractère exclusif de notre étude nous fait même redouter un danger, que nous voulons au moins signaler. Si mystique soit-il, saint Augustin ne perd jamais de vue que l'homme est libre, qu'il doit donner à la grâce une coopération libre, que sa propre activité morale est le but même de l'action surnaturelle dont son âme est le théâtre. Plus que personne parmi les Pères, le docteur de la grâce pousse le chrétien à l'action, et si l'on peut appeler *moralisme* (1) l'insistance sur cette activité morale qui s'impose à l'homme, le moralisme de saint Augustin n'est pas moins clair que son mysticisme. Bien plus, le moralisme représente le vrai point de vue auquel il faut se placer pour comprendre son mysticisme. Cette assertion, qui peut étonner ici, appelle quelques remarques explicatives.

La tendance moraliste de saint Augustin est bien connue. Les historiens non catholiques en font eux-mêmes l'aveu, comme le notait le P. Portalié, au début de ce siècle : « Quand les récents critiques d'Allemagne envisagent dans Augustin l'inspirateur de la piété chrétienne, ce n'est point dédain de son œuvre dogmatique, c'est une observation profonde sur le caractère de son génie et de son œuvre : son génie, nous le dirons, est surtout dans l'émotion qui accompagne la contemplation de la vérité. La vraie science, pour lui, c'est uniquement la *sagesse, sapientia*, celle qui est goûtée par le cœur, aussitôt qu'elle éclaire l'esprit, et la philosophie n'est autre chose que la piété : c'est le principe auquel il revient sans

(1) Sur le sens de ces mots : *mystique, mysticisme, moralisme*, voir le chapitre X, art. 1.

cesse : *Hominis sapientia pietas est*, dit-il dans l'*Enchiridion*, c. II. Aussi ses œuvres se distinguent-elles par le cachet pratique et l'impression intense de vie chrétienne qu'il infuse aux âmes. Il ramène toute contemplation des mystères à l'union avec Dieu : *adhaerere Deo bonum est*. — Ce que les critiques ont moins compris, c'est que nul n'a su, mieux qu'Augustin, montrer le lien indissoluble qui fait dépendre la morale du dogme. Dans l'immensité de son œuvre tout est dogmatique et à peine peut-on détacher certains opuscules d'une allure plus strictement morale. Mais à tous ces écrits dogmatiques il a su donner leur portée pratique pour la vie de l'âme (1). »

On connaît les principes de la morale augustinienne. Rappelons-en d'un mot les points fondamentaux. 1. L'homme est fait pour le bonheur, mais son vrai bonheur est en Dieu seul, qui est son unique fin comme il est son premier principe ; c'est à sa possession qu'est ordonnée toute son activité libre. 2. Pour l'obtenir, il doit être et purifié et fortifié. Ce double rôle appartient à la vertu. Les quatre vertus morales (2), tempérance, force, justice, prudence, y contribuent utilement, mais elles ne peuvent seules conduire l'homme à sa fin dernière. 3. Ce rôle appartient en propre aux vertus théologiques ; c'est la foi, l'espérance et la charité (3), qui donnent à l'homme la connaissance et l'amour par lesquels il se dispose à l'union à Dieu dans l'autre vie, en la réalisant déjà en partie dès la vie présente. Saint Augustin a toujours mis en très vif relief ces trois vertus, surtout la foi et la charité. Dès l'époque de sa conversion, il montre en elles, dans une page très suggestive des *Soliloques* (4), les vraies forces spirituelles qui guérissent l'âme de ses langueurs et la mettent en état

(1) E. PORTALIÉ, (saint) Augustin, dans *Dict. théol. cath.*, I, 2432.

(2) *De moribus Eccl. cath.*, I, 25, 35-45 ; *P. L.*, XXXII, col. 1322, 1326-1330.

(3) *De moribus Eccl. cath.*, I, 18-24 ; *P. L.*, XXXII, col. 1319-1322.

(4) *Soliloquia*, I, 12-14 ; *P. L.*, XXXII, col. 875-877.

de voir Dieu, c'est-à-dire de le comprendre et trouver en lui son bonheur.

Bien que le rôle des vertus théologiques soit d'unir l'âme à Dieu dès ici-bas, elles ne peuvent réaliser cet idéal à la perfection, au degré accessible en cette vie, que si elles rendent en quelque sorte Dieu présent, de façon que l'âme puisse adhérer à lui comme immédiatement, de tout son être et avec une certaine stabilité. Cela n'est possible que par les lumières supérieures de la *sagesse et de l'intelligence* : sans détruire la foi et l'espérance, elles avivent la charité au point de donner à ses actes d'amour une spontanéité, une pureté, une douceur qui entraînent l'âme vers Dieu sans effort et sans violence. Alors l'amour divin coule presque de source d'un cœur surnaturellement débordant. C'est bien l'impression que laissent nombre de pages de saint Augustin, qu'animent des mouvements d'un lyrisme tout céleste, des sentiments que seul l'Esprit de Dieu peut susciter à ce degré.

Un tel amour est, en un sens, *passif*, reçu, infus, tant est actif et puissant le principe secret qui le fait jaillir du fond de l'âme. Mais à un autre point de vue, cet amour est une forme très parfaite de l'activité de l'âme saisie par la charité : il n'est pas en elle un mouvement irréfléchi ; elle a bien conscience de correspondre alors librement à la grâce qui l'emporte. C'est bien elle qui aime, qui se donne, qui s'unit à Dieu sous la motion de l'Esprit. Cette activité de l'âme, loin d'exclure la grâce, la suppose ; elle n'en est pas moins une véritable activité, subordonnée à celle de Dieu. Voilà, nous semble-t-il, le point de vue auquel se place habituellement saint Augustin quand il parle de l'amour, même le plus élevé (1) : c'est un amour *actif* qu'il a en vue, un amour bien humain, librement élicité par l'homme, mais sous l'action de Dieu, un amour qui tient ses caractères les plus marqués

(1) Voir par exemple, le chapitre déjà étudié (p. 66 sq.) du *De quantitate animae*. On sait que ce traité s'occupe des diverses *activités* par lesquelles se manifeste la grandeur de l'âme.

d'une action secrète de la grâce, et notamment de cette haute *idée de Dieu*, pure et réaliste, admirative et saisissante, qui est à proprement parler la contemplation, œuvre de la sagesse.

C'est même dans cette activité de l'amour que se manifeste le mieux la puissance de la sagesse surnaturelle, qui rayonne sur l'âme entière. Nous croyons même ce point de vue particulièrement utile pour en saisir le rôle, la vraie portée, et c'est celui auquel nous allons nous placer dans le travail de synthèse qui va compléter notre étude. Nous aurons occasion d'y développer les données par trop sommaires sur lesquelles se termine le présent chapitre.

CHAPITRE X

Conclusion. — Essai de synthèse

SOMMAIRE

ARTICLE I. — *L'ascétique et la mystique.*

I. — Notion générale de la mystique.

II. — Notion précise de l'ascétique et de la mystique.

A) Vue d'ensemble. — B) Développement de la notion théologique.

III. — Avantages de la notion proposée.

A) Avantages pratiques. — B) Avantages d'ordre théorique.

ARTICLE II. — *La contemplation.*

I. — Doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Térèse.

A) Saint Jean de la Croix. — B) Sainte Térèse.

II. — Doctrine de saint Augustin.

III. — Nature de la contemplation.

A) La contemplation, synthèse des grâces mystiques. —

B) Notion précise de la contemplation. — C) Division de la contemplation.

ARTICLE III. — *La méditation contemplative.*

I. — La méditation contemplative en général.

A) Les trois formes de la méditation. — B) Les caractères propres de la méditation contemplative.

II. — Division de la méditation contemplative.

A) La méditation contemplative imparfaite. — B) La méditation contemplative parfaite.

III. — Rapports de la méditation et de la contemplation.

IV. — Les formes diverses de la méditation contemplative.

ARTICLE IV. — *Les degrés de la vie spirituelle.*

I. — Classifications données par les grands maîtres.

II. — Synthèse des classifications diverses.

A) Les cinq degrés de la vie spirituelle. — B) Remarques sur les degrés supérieurs. Conclusion.

Dans cette étude sur la contemplation augustinienne, nous avons soumis à une analyse méthodique les aspects divers d'une doctrine particulièrement riche, nous en tenant, du reste, le plus souvent, pour la comprendre et l'exposer, aux explications de saint Augustin et à ses formules. La manière même dont ce travail a été conduit appelle une *synthèse*, dans laquelle la pensée du saint Docteur sera mise en parallèle immédiat avec celle des grands maîtres de la spiritualité moderne, et d'une certaine façon placée dans les cadres habituels de la théologie mystique ou ascétique. Cette comparaison nous permettra, d'ailleurs, non seulement de constater l'accord de saint Augustin avec des docteurs plus récents, mais encore de faire connaître la solution que sa doctrine suggère sur les principaux points controversés de nos jours. Sans doute, il n'a pas envisagé ces problèmes sous l'angle même où ils se posent à notre époque ; et cependant il fournit en ces délicates matières des enseignements précis et élevés à la fois, qui contiennent, croyons-nous, les principes les plus propres à les résoudre. Tel est le but de cette brève synthèse, à laquelle nous consacrons le dernier chapitre de notre travail.

Il est divisé en quatre articles, concernant : 1° Les rapports de l'ascétique et de la mystique ; 2° La contemplation ; 3° La méditation contemplative ; 4° Les degrés de la vie spirituelle. — Nous appelons particulièrement l'attention sur deux points : 1° La nature de la connaissance contemplative (*vision médiate*) ; 2° La possibilité pour la contemplation de s'unir à une certaine activité discursive, ce qui donne lieu à une oraison mixte que nous appelons, pour éviter toute équivoque, *méditation contemplative parfaite*. Ces deux points nous semblent être ceux qui caractérisent le mieux l'ancienne école augustinienne et qui ont été le principe de son étonnante fécondité spirituelle.

ARTICLE I. — L'ASCÉTIQUE ET LA MYSTIQUE.

I. — *Notion générale de la mystique.*

Nous prenons le mot « mystique », nous tenons à le dire immédiatement, dans son sens théologique strict, et nous ne saurions trop protester contre l'usage abusif qui est fait de ce terme, même par des chrétiens, pour désigner un *sentimentalisme vague*, et parfois morbide, qui non seulement n'a rien de *divin*, mais souvent ne peut être appelé *humain*, tant les facultés spécifiquement humaines, la raison et la volonté, y ont peu de part. Dans un sens meilleur, mais trop large encore, certains appellent « mystique » tout ce qui touche la *piété* ou une dévotion un peu intense. Le seul *mysticisme* que nous connaissions est fondé sur une action spéciale de Dieu dans la partie la plus noble de l'homme, la raison supérieure et la volonté, pour se l'unir parfaitement, ou bien, à un autre point de vue, il concerne l'activité supérieure de l'homme s'unissant à Dieu sous la motion même de Dieu dans ses facultés les plus hautes, selon l'enseignement de la théologie. Sans doute, ce mysticisme peut avoir une base naturelle, mais celle-ci ne consiste en aucune manière dans un sentimentalisme inférieur ou une religiosité vulgaire ; elle réside dans les intuitions les plus hautes de la raison supérieure et de la conscience morale. Le reste est pour lui un obstacle plutôt qu'un secours.

Mais pour prévenir toute équivoque au sujet d'un mot très usité et d'une signification très complexe, nous ajouterons quelques précisions indispensables.

Nous distinguerons d'abord *mysticisme* et *mystique*.

Par *mysticisme*, nous entendons une tendance doctrinale qui porte à mettre en lumière ce qui est « mystique » dans la vie des chrétiens parfaits, et en particulier dans la connaissance qu'ils ont de Dieu ou des choses divines (1). —

(1) Le mot *mysticisme* est employé aussi pour désigner l'ensemble des

Nous opposons le mysticisme au *moralisme*, ou tendance à mettre en évidence la part de l'homme, de la volonté humaine dans l'activité des chrétiens parfaits. Ces deux conceptions sont fondées sur la notion du mystique et de l'ascétique qui sera développée dans la suite de cet article et à laquelle on devra se référer. On fera seulement remarquer ici que l'*insistance* sur le point particulier qui distingue le mysticisme et le moralisme peut se faire *directement*, par exemple par la théorie de la contemplation ou de la vertu, ou bien d'une manière *indirecte*, par une attitude qui favorise l'une ou l'autre de ces tendances. Notons surtout que ces tendances *ne s'opposent pas* à proprement parler; elles sont distinctes, se rapportant à des actions parallèles, ordonnées d'ailleurs l'une à l'autre plus que destinées à se combattre.

Quel sens précis donner au mot *mystique*? L'usage en reconnaît plusieurs, qui sont légitimes, et parmi ceux-là nous distinguerons un sens *fondamental* et des sens *dérivés*. A cette condition seulement nous pourrions apporter quelque lumière en une question fort obscure.

Le *sens fondamental*, on en conviendra sans peine, doit être tiré moins de l'usage que de la *doctrine* même des grands maîtres spirituels, et non pas seulement d'un seul, mais de l'ensemble. D'après ceux que nous avons consultés, est *mystique à proprement parler*, au sens direct et premier du mot, et dans toute la force du terme, l'action des dons supérieurs du Saint-Esprit, ceux de sagesse et d'intelligence; c'est, en d'autres termes, la *contemplation*, qui est la forme par excellence de l'activité de ces dons.

Les *sens dérivés* de celui-ci sont assez nombreux. Voici les

pratiques de l'état mystique, par opposition à *ascétisme*, ou ensemble des pratiques d'austérité propres à l'autre état. Cette conception nous paraît moins importante que celle que nous venons de donner, qui est basée sur la notion fondamentale du mot mystique et qui permet de caractériser, au point de vue doctrinal, certains hommes et certaines écoles.

principaux dans l'ordre même où ils se rattachent au sens fondamental. Est mystique :

1. *l'exercice infus de l'amour divin* (1), qui est le but de la contemplation et ne s'explique pas sans les lumières latentes ou expresses de cette grâce éminente;

2. *l'activité des autres dons du Saint-Esprit* dans les âmes parfaites : ceux-ci préparent alors l'exercice des dons supérieurs et souvent en sont le prolongement, en continuent les bienfaits sous une forme moins élevée;

3. *l'ascétisme* des parfaits, qui est lui aussi ordonné à préparer les âmes à la contemplation, ou qui en est la conséquence (2);

4. *l'état d'âme* général des chrétiens qui bénéficient assez souvent des grâces éminentes signalées, bien que tout dans leur vie ne soit pas mystique au sens strict (3);

5. enfin, ce qui se présente d'*extraordinaire* et d'*exceptionnel* dans la vie spirituelle, et qui, le plus souvent (4), se produit dans l'état que nous venons d'appeler mystique : tels sont les visions, les extases, et d'autres phénomènes de ce genre, qui ne sont aucunement nécessaires à la sainteté et qui en sont très souvent absents (5).

On qualifie parfois de mystique, dans un sens très large, tout ce qui a trait à la piété et à la vie intérieure, mais cet emploi du mot nous paraît alors moins heureux parce qu'aucun élément formellement mystique n'intervient d'une

(1) Ce point, qui est fondamental dans la pratique, nous paraît seulement dérivé, si on le considère d'un point de vue général. Nous croyons rester plus fidèle à la pensée augustinienne en mettant d'abord en évidence le côté lumineux des grâces mystiques. Voir ci-dessus, ch. V.

(2) Voir la suite de cet article.

(3) En ce sens, état mystique s'oppose à état ascétique.

(4) Quand cela se produit.

(5) De ces questions nous n'avons rien dit dans notre étude — sauf la courte allusion qui y est faite au chapitre I (§ 1, p. 29 sq.), et nous n'en parlons pas davantage dans cette conclusion. Nous renvoyons aux auteurs spéciaux qui ont très abondamment traité de ces matières délicates et difficiles. Nous n'avons pas à nous y attarder : elles n'occupent qu'une place réduite dans la pensée de saint Augustin.

manière sûre dans ce cas pour le justifier. Ce sont les *grâces éminentes* par lesquelles se réalise la sainteté dans une âme qui pour nous sont le critère de ce qui est mystique.

Ces notions ne sont pas universellement admises. Beaucoup d'auteurs incluent dans la notion de mystique, comme élément essentiel, le caractère de don surnaturel *extraordinaire*. Cette conception ne nous paraît pas justifiée à l'égal de la précédente. On peut sans doute appeler « mystique » uniquement ce qui est *extraordinaire et exceptionnel* dans la vie intérieure, mais il va sans dire que la science mystique, réduite à l'étude de ces phénomènes, perd du coup toute importance ou peu s'en faut. Elle devient une de ces sciences secondaires utiles surtout à quelques spécialistes, et dont l'ensemble du clergé n'a pas un besoin urgent, vital. Mais, en outre, cette conception se heurte à deux graves inconvénients : ou elle inclut les *grâces éminentes* dont nous venons de parler, ou elle les exclut. Si on les y inclut, on laisse entendre ou bien que la sainteté qu'elles produisent est exceptionnelle de droit, ou que Dieu n'a pas préparé des *grâces spéciales* pour aider l'homme à la réaliser, ce qui paraît manifestement opposé à la doctrine de saint Augustin. Si on les exclut, on risque de ne pas donner à ces *grâces* tout le relief auquel elles ont droit, d'après la vie et la doctrine des saints, de saint Augustin plus que de tout autre peut-être, et il en résulterait une très sérieuse lacune dans la présentation de la vie spirituelle.

Ainsi, pour nous, tout se ramène, en définitive, à la question de savoir s'il y a lieu de constituer de ces *grâces éminentes* une science à part ; s'il y a une matière suffisante et bien déterminée pour cette science ; si elle est nécessaire, enfin, pour comprendre les saints, ou du moins, puisque c'est de saint Augustin que nous nous occupons, pour comprendre saint Augustin. Sur tous ces points, nous n'hésitons pas à répondre par l'affirmative. Les premiers chapitres de notre étude sur la *contemplation augustiniennne* indiquent assez pourquoi. La vie active conduit normalement à la vie

contemplative (1). Les dons inférieurs aident l'âme à entrer dans les splendeurs surnaturelles de l'intelligence et de la sagesse où l'introduit l'Esprit-Saint (2). La rénovation spirituelle de l'âme par l'ascèse a pour effet de restaurer l'image parfaite dans laquelle les cœurs purs voient Dieu dès ici-bas par la contemplation (3). Tout cela est offert à tous, bien que seuls les saints l'obtiennent. Et d'autre part, ces lumières, ces grâces des parfaits sont si importantes dans l'œuvre de saint Augustin que ne pas les mettre en évidence, c'est minimiser très souvent sa pensée et parfois la fausser. L'ontologisme nous semble une de ces déviations produites par l'interprétation exclusivement philosophique de textes chargés d'éléments mystiques.

Puisque c'est par la constitution de branches particulières de la théologie que de nos jours on attire surtout l'attention sur un ensemble de points de doctrine, une science particulière de ces grâces nous paraît indispensable. Elle est d'autant plus nécessaire qu'on a trop longtemps mis exclusivement en lumière, par une science spéciale, dite mystique, les aspects extraordinaires de la sainteté. La réaction qui s'est produite depuis trente ans, contre cette dernière conception, nous paraît non seulement légitime, mais heureuse et féconde. Avec les auteurs de cette école, nous croyons qu'il convient d'appeler « mystiques » non pas tant les faveurs que *les dons éminents par lesquels se réalise la sainteté*, et de faire de ceux-ci le véritable objet de la théologie mystique. Cette manière de voir répond parfaitement à la doctrine spirituelle de la plus ancienne tradition, celle surtout qui est représentée par saint Augustin. Mais, même ainsi comprise, la *théologie mystique* peut être diversement définie, suivant le point de vue où l'on se place. Nous devons définir en même temps la *théologie ascétique*. Ces notions sont corrélatives et s'éclairent l'une l'autre.

(1) Voir le chapitre I.

(2) Voir le chapitre II.

(3) Voir le chapitre IV.

II. — *Notion précise de l'ascétique et de la mystique*

A. — *Vue d'ensemble.*

Nous distinguerons deux définitions : l'une que nous appellerons *psychologique*, l'autre *théologique*.

1° *Définition psychologique.* — Il devient d'un usage de plus en plus courant d'appeler *théologie ascétique* la science de la vie spirituelle dans les premiers degrés de la marche vers la perfection, jusqu'à cette intervention plus active et plus habituelle de l'Esprit-Saint, qui se fait par les dons supérieurs de sagesse et d'intelligence dans les grâces infuses ; et *théologie mystique* la science de la vie spirituelle depuis cette époque, qui correspond à la dernière étape de la voie illuminative, jusqu'aux sommets de la perfection dans la voie unitive. Les grâces infuses ou mystiques qui sont ici données pour réaliser cette perfection ont une telle importance et une telle répercussion sur la vie entière que l'on peut bien appeler mystique l'étude de la vie spirituelle parfaite, quoique tout alors ne se réduise pas à la passivité, loin de là.

Ainsi l'Ascétique et la Mystique se distinguent en ce que l'une a pour *objet* principal tout ce qui concerne *la marche de l'âme vers la perfection*, l'autre, tout ce qui touche *la perfection réalisée*, à un certain degré, par le chrétien. C'est donc sur des *différences d'état d'âme* qu'est appuyée, en fait, cette définition, d'où le qualificatif de « psychologique » que nous lui donnons. Elle est très utile en pratique. Cependant, elle présente, croyons-nous, plusieurs inconvénients provenant surtout des confusions auxquelles elle peut donner lieu chez des esprits peu avertis. Nous lui préférons de beaucoup, au point de vue théorique, la définition suivante, qui d'ailleurs l'égale et peut-être la dépasse par ses avantages pratiques.

2° *Définition théologique.* — Nous croyons qu'il vaut mieux appeler *théologie ascétique* la science surnaturelle de *l'activité*

de l'homme relative à la perfection chrétienne, soit qu'il y tende avec l'aide des grâces communes, soit qu'il en produise les actes les plus élevés avec l'appui des grâces éminentes que Dieu met à sa disposition pour l'y aider; et *théologie mystique*, la science surnaturelle de *l'activité spéciale de l'Esprit-Saint* dans les âmes avancées, pour les aider, par ces grâces éminentes, à atteindre l'union parfaite et à y progresser. La première se rattache surtout à la *théologie morale*, dont elle n'est qu'une forme particulière; la deuxième se rattache plutôt à la *théologie dogmatique* (1), dont elle n'est qu'une branche spéciale, consacrée à cette activité supérieure de la grâce et destinée à éclairer la théologie ascétique pour la direction pratique des âmes avancées ou parfaites.

Ces notions élémentaires appellent des précisions que nous allons donner immédiatement, après avoir fait observer que, dans les anciens auteurs, la *théologie mystique* désigne tantôt la *contemplation* proprement dite, tantôt ce que nous appelons la *méditation contemplative* ou une sorte de théologie affective, tantôt la *science de la vie spirituelle* en général, sans les distinctions qu'y ont ajoutées les modernes. Seul le contexte éclairera sur la vraie portée de l'expression.

B. — *Développements sur la notion théologique.*

Nous n'admettons pas qu'il existe plusieurs sciences théologiques. La théologie est *une* parce que son objet formel est unique : c'est la foi approfondie par la raison. Cependant, les réalités qui sont ainsi objet de la foi sont très nombreuses et variées, et il y a lieu, dans un but pratique, de les grouper en diverses sciences, qui ne seront pas tant des espèces proprement dites de la théologie, que des branches particulières de cette science unique de Dieu et des choses divines. Ainsi l'a-t-on divisée, à juste titre, en théologie *dog-*

(1) Nous prenons ces formules dans leur acception courante, et, avec la plupart des modernes, nous plaçons le traité de la grâce dans la théologie dogmatique, tout en reconnaissant que la *Somme théologique* de saint Thomas appellerait une autre répartition des matières.

matique, ou science de Dieu et des choses divines considérées plutôt en elles-mêmes, comme vérités de foi, et théologie *morale* ou science des actes humains en tant qu'ils sont ordonnés à Dieu, fin dernière surnaturelle de l'homme.

Mais la théologie morale, à son tour, a pour champ d'action un domaine immense, et l'on s'explique que des sciences particulières s'y soient constituées, destinées à étudier tel ou tel objet déterminé, ou même tout l'ensemble de l'objet moral, mais à un point de vue spécial. C'est le cas de la *théologie ascétique*. Tandis que la morale se préoccupe surtout d'orienter en général les actes humains vers la fin dernière surnaturelle en les rendant *bons*, l'*ascétique* s'applique à les rendre les *meilleurs* possible relativement à l'état d'âme actuel de chacun. Aussi la distinction des *degrés* de la perfection est-elle fondamentale pour elle. Les ascètes reconnaissent d'ordinaire trois *étapes*, connues sous le nom de *voies*, purgative, illuminative et unitive. La première représente l'*état* des commençants, ou *âmes de bonne volonté*; la deuxième, l'état des âmes en progrès ou *âmes vertueuses*; la troisième, enfin, l'état des *parfaits*, de ceux qui ont acquis une certaine perfection, très relative du reste. Ces cadres sommaires auraient paru suffisants à beaucoup si les mystiques n'avaient, par leurs fines analyses d'états d'âme plus complexes, amené les auteurs spirituels à subdiviser, en deux phases au moins, la marche dans chacun des degrés supérieurs. La théologie ascétique conduira sans doute jusqu'au sommet de la perfection, mais elle devra, à partir d'un certain moment, quand l'âme approchera de la voie unitive, tenir grand compte des données de la théologie mystique, enseignant comment l'Esprit-Saint intervient alors de façon régulière, sauf exception, car il est le seul maître de ses dons.

La théologie mystique est précisément la science des grâces éminentes qui doivent aider l'âme avancée à atteindre la perfection, et à en accomplir les actes avec facilité. On peut la rattacher à la théologie morale, mais il semble bien préféra-

ble d'en faire une annexe du dogme. Ces grâces représentent une activité divine dans l'homme, qui n'a pas le pouvoir de la produire, mais peut seulement s'y disposer; sans doute, il agit, lui aussi, sous la motion surnaturelle, mais ces deux activités sont bien différentes, quoiqu'elles soient ordonnées l'une à l'autre, et il y a avantage à les distinguer nettement par la pensée; on voit mieux ensuite comme elles s'unissent dans la pratique. L'activité divine dont nous parlons se ramène à l'exercice des dons de sagesse et d'intelligence; c'est donc le traité de la grâce et des dons du Saint-Esprit qui est le plus solide fondement de la théologie mystique. Mais il y a lieu d'éviter l'abus, signalé par le R. P. Garrigou-Lagrange (1), dans lequel tombent certains esprits simplistes qui prétendent trouver toute la science de la spiritualité dans les principes de saint Thomas sur la grâce. Malgré ses attaches avec le dogme, la théologie mystique s'en distingue bien par le large usage qu'elle fait des descriptions laissées par les saints de leurs expériences surnaturelles : c'est à leurs œuvres, ainsi qu'aux écrits inspirés, qu'elle puise ses lumières. Elle connaît ainsi les modalités diverses que revêt la divine motion pour mieux apprendre à l'homme à lui soumettre son activité. Celle-ci, de soi, est du domaine de la théologie ascétique, mais elle doit faire appel aux données de l'autre, pour régler ce que nous pouvons appeler l'ascétisme supérieur.

Il y a, en effet, un *ascétisme inférieur* et un *ascétisme supérieur*. Le premier se ramène surtout à la lutte contre le péché, pour les commençants, et, pour les âmes en progrès, à l'effort pour combattre les défauts et acquérir les vertus morales. Quant au second, dont les plus grands maîtres sont, à n'en pas douter, saint Jean de la Croix et saint François de Sales, on peut, d'après ces auteurs, le ramener aux trois lois fondamentales suivantes : 1° Exercice parfait des *vertus théologiques* de foi, d'espérance et de charité; 2° Effort pour le par-

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, p. 12.

fait accomplissement de la *volonté de Dieu*, qui comprend tout le reste et qui, pour les âmes avancées, remplace souvent avec profit l'effort direct sur les points particuliers ; 3° Enfin, *renoncement* plus absolu que par le passé et porté aux plus hautes cimes de l'âme par la sainte indifférence. — Dans l'oraison, qui est un peu simplifiée comme tout le reste, on remarque, à des degrés divers, l'influence de tous les traits qui viennent d'être notés, particulièrement une *foi* très attentive aux divines perfections et une *charité* active et désintéressée. — Mais tout ce programme demande pour être simplement bien compris, d'une manière pratique, et surtout pour être réalisé, des lumières et une force supérieures, et ce sont elles qu'apportent les grâces éminentes qu'on appelle *mystiques*. A un point de vue, cet ascétisme supérieur dispose l'âme à recevoir de telles grâces ; mais d'autre part, il n'est guère possible de le pratiquer sans elles, avec quelque perfection, et, sur certains points, il ne serait pas prudent de s'y exercer. Les méthodes simplificatrices, dans la pratique des vertus comme dans l'oraison, ne sont vraiment utiles que si elles s'imposent en quelque sorte, parce que l'Esprit-Saint remplace par son action plus puissante ce qu'il ôte à l'activité de l'homme. Ainsi la théologie ascétique, en ses sommets, doit être éclairée par la théologie mystique.

Si nous tenons à bien distinguer théoriquement, dans un but de clarté, le domaine actif de l'ascèse, même supérieure, de celui de la théologie mystique proprement dite, nous admettons, par contre, une influence très étendue, des grâces mystiques sur toute l'activité de l'homme, et à ce point de vue, dans un sens large, il n'y a certainement aucun inconvénient à donner le nom de « mystique » à tout ce qui subit cette influence. On peut ainsi parler de *vie mystique*, ou d'*état mystique*, pour désigner l'état d'âme des parfaits qui reçoivent les grâces éminentes dont nous avons traité. On peut aussi parler de *direction mystique*, et même, pourquoi pas ? d'*ascétisme mystique*. Tout cela n'offre aucun danger, si l'on a eu bien soin de définir la théologie mystique au sens strict.

C'est au sens strict, en effet, qu'il faut la définir, si l'on veut, en délimitant avec clarté le domaine qui est le sien, prévenir tout danger de confusion. C'est aussi, croyons-nous, le meilleur moyen de dissiper les préjugés que l'on nourrit encore en certains milieux contre elle. Mais définir la mystique au sens strict, c'est, par contre-coup, étendre le domaine de l'ascétique, ou du moins, la prendre dans sa signification la plus étendue. La conséquence s'impose, mais nous n'y voyons aucun danger; nous y trouvons, au contraire, de grands avantages, sur lesquels nous devons insister, d'autant plus que nous avons ainsi occasion de préciser, une fois encore, le point de vue augustinien en ces délicates matières.

III. — *Avantages de la notion proposée.*

A) *Avantages pratiques.*

Les avantages pratiques de la notion proposée sont des plus apparents, et ils sont très variés. Nous nous contenterons de les indiquer, ne pouvant donner à chacun tous les développements qu'il appellerait.

1. — *Les vertus chrétiennes* y sont mises au premier plan, non seulement dans la marche vers la perfection, mais dans la perfection réalisée et la plus haute. L'Église, pour juger de la sainteté, n'a pas d'autre méthode; elle examine, non pas les dons surnaturels qu'ont reçus les hommes de Dieu, mais les vertus qu'ils ont pratiquées, avec l'appui de ces dons.

2. — *La théologie ascétique*, qui paraît un peu tronquée dans l'autre conception, garde ici toute sa belle stature dans une admirable unité. Les vertus qui sont le point essentiel de la vie chrétienne doivent pouvoir conduire à la sainteté la plus haute. Elles n'y mènent que par le règne universel de la charité parfaite. Ne pas mettre celle-ci assez en relief dans une théologie ascétique, c'est enlever aux vertus leur couronne. Lui donner une trop grande place dans un exposé

consacré aux seuls degrés inférieurs de la vie spirituelle, c'est laisser entendre que l'on peut arriver à la perfection habituelle de cette vertu sans les dons éminents qui sont précisément destinés à y conduire. Ces inconvénients disparaissent dans la conception proposée de la théologie ascétique. La charité y occupe, et dans toute sa splendeur, la place qui lui revient, la première, et toutes les autres vertus montent par degrés vers elle comme vers leur reine.

3. — On voit par là *l'unité foncière* de la vie spirituelle et sa *continuité* depuis les timides premiers pas d'un débutant jusqu'à l'activité surhumaine des plus grands saints au service de Dieu.

4. — Le *danger quiétiste*, que l'on a fort exagéré parfois, mais qui n'est pas un vain fantôme, se dissipe à l'instant dans la notion indiquée, où l'on attire avant tout l'attention sur les devoirs de l'âme jusque dans ces sommets de la vie spirituelle où elle reçoit tant. La préoccupation morale y reste, même alors, prédominante, l'âme cherchant à savoir comment elle doit se disposer aux dons de Dieu, ou comment s'y adapter pour y correspondre parfaitement.

5. — Enfin, la direction pratique des âmes avancées, que Dieu appelle, avec une force parfois saisissante, à s'unir plus parfaitement à lui, est facilitée, nous semble-t-il, si l'on met ainsi en évidence ce que doivent faire ces âmes pour répondre aux sollicitations de la grâce, car tout alors ne se réduit pas, d'ordinaire, à la pure passivité. Il est triste sans doute de voir des chrétiens fervents et zélés étouffer, par une activité exubérante, la voix de Dieu; mais il serait périlleux, l'ayant entendue, de compter sur cet appui au point de renoncer à toute activité personnelle. Tous les vrais maîtres spirituels, anciens et modernes, sont d'accord sur ce point. Sainte Térèse y a insisté plus que personne. Il nous semble que le meilleur moyen de mettre ce point en lumière, est précisément d'étendre le domaine de la théologie ascétique jusqu'à

ces sommets de la vie chrétienne, où elle réglera toute l'activité de l'âme, en tenant compte des dons de Dieu. Saint Jean de la Croix, d'ailleurs, nous indique cette méthode : il a traité séparément de la purification [nuit] active de l'âme (*Montée du Carmel*) et de la purification passive (*Nuit obscure*), nécessaires pour atteindre l'union parfaite, bien qu'elles s'accomplissent parallèlement. La purification active est précisément cet ascétisme supérieur que nous pourrions appeler « mystique », car il prépare et accompagne l'exercice des dons, et qui convient aux âmes désireuses de correspondre aux dons divins. Ce moraliste éminent que fut saint François de Sales a aussi fait très large la part de cet ascétisme supérieur dans son grand ouvrage mystique de *l'Amour de Dieu*. La théologie ascétique portée jusqu'à ces sommets, à la suite de tels maîtres, gagne en élévation, et devient aussi singulièrement précieuse pour la direction des âmes avancées.

B) *Avantages d'ordre théorique.*

Ajoutons quelques *avantages d'ordre plus théorique* à ces avantages pratiques de la méthode proposée.

1. — La *clarté*, qui provient avant tout de la distinction nette des éléments divers, est particulièrement obtenue par elle. Sans doute, ces éléments étant unis, de fait, dans la vie pratique, on doit les retrouver unis dans l'étude qui leur est consacrée, et on les retrouve, en effet, dans la théologie qui traite de l'ascétisme supérieur dont nous parlons. Mais ici l'attention se porte, d'abord, sur un point bien connu de chacun (au moins d'une manière élémentaire), l'activité propre; quant à la motion divine qui s'y surajoute, elle reste le point obscur, mystérieux. Mais précisément, à cause de cela, il importe de l'étudier en elle-même, bien à part, indépendamment même des obligations qu'elle peut imposer à l'homme, bien que cette étude soit destinée à éclairer la théologie ascétique, qui règle ces obligations.

2. — Un autre avantage de la distinction proposée est de

présenter les rapports de *la théologie ascétique et de la théologie mystique* de manière à mettre en évidence les vertus théologiques plutôt que les dons. La mystique, en effet, y paraît comme le *complément* normal, bien qu'infus, de l'ascétique, mais en ce sens seulement qu'elle l'aide à *atteindre son but*. On a le droit, en attribuant à la vie mystique tout ce qui touche la perfection chrétienne proprement dite, de regarder les vertus comme un moyen providentiellement ordonné à la pleine éclosion des dons, spécialement des dons supérieurs, principes des grâces mystiques. De très bons auteurs, surtout modernes, l'ont fait avec profit. Mais on peut aussi distinguer dans la théologie ascétique un double objet, un ascétisme inférieur caractérisé par l'effort pour développer les vertus morales, et un ascétisme supérieur, qui s'applique surtout à perfectionner les vertus théologiques. On doit alors regarder les dons mystiques non plus comme une fin, mais comme un moyen ordonné au plein développement des vertus, surtout théologiques. Saint Thomas, qui dans la *Somme théologique* a groupé toute la science de la vie morale et de la vie parfaite autour des vertus plutôt que des dons, et qui a même rattaché les dons aux vertus, nous paraît recommander cette méthode. A ce point de vue, la théologie mystique se présente bien comme le complément et le couronnement de la théologie ascétique, à titre d'auxiliaire.

3. — Ajoutons qu'elle est un *secours nécessaire*, et nous serons ici d'autant plus affirmatif que nous avons fait plus large la part de l'ascétique. Il n'est pas possible que la *foi* atteigne toute sa perfection sans de très hautes lumières sur Dieu, ni que l'*espérance* devienne une attente absolument confiante de la possession des biens futurs sans un total renoncement aux biens présents, ni que la *charité* s'élève à une réelle intimité avec Dieu dans une âme qui n'y a pas été appelée par des prévenances spéciales de Dieu, qui seront comme des preuves tangibles de son amour. Toutes ces conditions ne sont vraiment réalisées que par les grâces émi-

nentes, dites mystiques, qui se ramènent, en définitive, à la contemplation. L'idéal à atteindre étant ici plus élevé que par le passé, Dieu intervient à l'aide de grâces plus puissantes, proportionnées à l'effet à produire, grâces de *lumières*, grâces de renoncement et de *purification*, grâces d'*amour infus*. Tel est l'objet de la mystique ; tels sont les points d'appui nécessaires des vertus théologiques et de la théologie ascétique.

Ainsi, bien qu'*une certaine perfection*, très réelle, soit possible par le moyen de la grâce ordinaire, *la sainteté*, la perfection véritable, à laquelle tout chrétien peut et doit normalement prétendre, comporte plus que cela, grâce aux secours éminents que Dieu a préparés pour l'acquérir. La mystique est le complément nécessaire de l'ascétique. Présenter celle-ci sans tenir un compte suffisant des données de la théologie mystique, ce serait abaisser l'idéal divin, ce serait tronquer en partie la vie spirituelle, en la privant de ce qui doit être son plus bel ornement. Ce serait aussi, croyons-nous, ne comprendre qu'en partie la doctrine des plus grands auteurs spirituels, et entre tous celle de saint Augustin. Toute notre étude sur la *contemplation augustiniennne* en est la preuve. Cette étude nous a conduit aussi à d'autres conclusions, concernant surtout *l'oraison et les degrés de la vie spirituelle*. Nous devons les présenter maintenant en les mettant en parallèle avec la doctrine des autres maîtres de la spiritualité. Nous commencerons par la contemplation.

ARTICLE II. — LA CONTEMPLATION.

Nous voulons dans cet article mettre en parallèle la doctrine de *saint Augustin* sur la contemplation avec celle de *saint Jean de la Croix* et de *sainte Thérèse*, afin d'en déduire une notion précise qui tienne compte des données de ces trois auteurs et les harmonise. Nous verrons que cette œuvre de conciliation se fait sans peine, et c'est le meilleur couronne-

ment de notre étude. Les conclusions de cet article nous aideront à comprendre ce qui nous reste à dire, à l'article suivant, sur une forme spéciale de contemplation que nous appelons *méditation contemplative*, et qui est peut-être, au point de vue pratique, la partie la plus caractéristique et la plus importante de la doctrine augustinienne. Sans doute, il n'y a pas deux espèces de contemplations; il n'en existe qu'une seule, mais elle se présente sous des formes diverses. Nous nous occuperons d'abord, ici même, exclusivement de la contemplation proprement dite, qui, étant plus simple, est, en un sens, plus abordable : comme les éléments qui la constituent ne sont pas mêlés à d'autres éléments divers, on peut les analyser sans risquer de les confondre avec ceux-ci.

I. — *Saint Jean de la Croix et sainte Térèse.*

A. — *Doctrine de saint Jean de la Croix.*

Saint Jean de la Croix est, sans doute, l'auteur mystique qui a analysé avec le plus de clarté les éléments essentiels de la contemplation. Il voit surtout en elle un *acte de foi* simple, éclairé par les lumières de l'Esprit-Saint. Il a particulièrement insisté sur le caractère obscur de cet acte. De fait, la foi par elle-même ne donne pas l'évidence sur son objet, sinon elle disparaîtrait pour céder la place à la science ou à la vision. Le croyant accepte ce qui lui est proposé, parce qu'il reconnaît l'autorité de celui qui affirme, mais il n'a pas la vue directe de la vérité de l'objet : toute foi est obscure.

La *foi simple, de soi, est plus obscure* que toute autre, à plusieurs titres. D'abord, l'âme y est privée des lumières qui viennent de la raison discursive s'exerçant à pénétrer l'objet révélé et à l'éclairer dans la mesure où le lui permettent les lumières acquises naturellement : la foi simple est la simple adhésion de l'esprit à la vérité proposée. La renonciation active à toute idée particulière concernant l'objet de la foi plonge ainsi l'âme dans une certaine obscurité, ce qui justi-

fie le terme de *nuit (active)* que donne saint Jean de la Croix à cette forme d'ascétisme, mais c'est un *ascétisme mystique*, au sens indiqué à l'article précédent. Cette nuit, qui, de soi, est une privation de lumière, est en même temps un moyen d'atteindre une lumière supérieure, surnaturelle. Elle devient, considérée à ce nouveau point de vue, *lumineuse*, c'est-à-dire principe de lumière. Elle purifie l'âme, et la prépare à recevoir la motion supérieure par laquelle l'Esprit-Saint éclaire à ses yeux l'objet de la foi. Plus la nuit est obscure, plus l'âme se purifie et plus elle est éclairée. (Voir la *Montée du Carmel*, l. II, ch. 1-8.)

Ces antithèses violentes, qui paraissent à première vue un défi au bon sens, se justifient encore par une autre voie. La lumière surnaturelle est déjà accordée à l'âme en partie, avant que celle-ci ne soit entièrement purifiée, et l'un de ses premiers effets est de détacher peu à peu l'esprit de ses conceptions habituelles et de ses sentiments trop naturels. L'absence d'adaptation parfaite à la lumière divine fait que l'âme a moins conscience de celle-ci que des dépouillements intérieurs accomplis par elle, d'où l'impression d'obscurité qui l'enveloppe et les souffrances intimes qui l'assaillent. C'est là une nouvelle *nuit (passive)*, proprement *mystique*, parallèle à la précédente, et qui, comme l'autre, plus que l'autre, peut être dite lumineuse, à cause de la sagesse qui en est le principe. Ces épreuves, d'ailleurs, qui purifient l'âme, en l'éclairant, la renouvellent et la préparent à recevoir, quand elle sera *toute transformée*, les communications divines d'une manière parfaite, parce que toute spirituelle (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1-14. — Voir particulièrement ch. 5).

Cet exposé très réduit se rapporte surtout à la nuit de l'esprit, mais le mot *nuit* ayant pris, sous la plume de saint Jean de la Croix, le sens de *purification*, est étendu par lui aux opérations inférieures de l'âme, et il parle de la *nuit des sens* comme il parle de la nuit de l'esprit. Elle est une privation purificatrice des objets qui peuvent procurer à l'âme des satisfactions d'ordre sensible. Elle peut être due à l'initiative

de l'homme ; c'est la *mortification intérieure*, dite *nuit active des sens* (Voir la *Montée du Carmel*, l. I). Elle peut être aussi causée par l'action secrète de l'Esprit-Saint qui commence à purifier l'âme par la suppression des douceurs sensibles dans l'oraison ; cette épreuve des *sécheresses* dues à une cause surnaturelle porte le nom de *nuit passive* (Voir la *Nuit obscure*, l. I). Du reste, ni cette mortification ni ces sécheresses, qui constituent, cependant, la *voie purgative* pour saint Jean de la Croix, ne purifient encore vraiment l'âme, même dans sa partie sensible, bien que déjà une certaine contemplation initiale accompagne la nuit passive des sens et en soit le principe secret (1).

La vraie purification spirituelle a lieu dans l'état supérieur que saint Jean de la Croix appelle *voie du progrès* ou *voie illuminative*, où l'âme, en effet, s'exerce « longtemps et même des années » (2) au service de Dieu, « comblée de délices intérieures plus abondantes que celles dont elle jouissait avant d'entrer dans cette nuit » [la *nuit de l'esprit* au sens large], pouvant se reposer souvent « dans une douce et amoureuse contemplation » (3) interrompue, d'ailleurs, ou accompagnée par des épreuves qui constituent la vraie purification de l'âme, car la nuit des sens était moins une purification qu'une réforme des sens (4). C'est la purification de l'esprit, dont nous avons parlé d'abord pour expliquer le sens du mot *nuit*. C'est là le règne habituel de la *foi simple* et parfaite, qui est tout à la fois obscure et lumineuse, suivant les points de vue. Cette phase de la vie spirituelle correspond, en fait, croyons-nous, à la *voie unitive simple* (V^e demeure de sainte Térése), et la nuit des sens qui la précède est la préparation immédiate à l'entrée dans cette voie (5). Du reste, le terme « voie

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 12.

(2) *Ibid.*, l. II, ch. 1.

(3) *Ibid.*, l. II, ch. 1.

(4) *Ibid.*, ch. 3.

(5) Voir plus loin, art. IV. On sait que saint Jean de la Croix, dans ses deux grands ouvrages, applique la division des trois voies au seul état mystique.

illuminative » est fort heureux ici, étant donné le caractère des grâces dont l'âme est favorisée, et qui l'éclairent sur Dieu et ses grandeurs, en même temps qu'elles la purifient. Nous verrons plus loin que ce langage correspond parfaitement à celui de saint Augustin.

Cette voie illuminative de saint Jean de la Croix, qui est déjà, au sens indiqué, une certaine nuit de l'esprit, s'achève, dit cet auteur, pour les âmes que Dieu appelle à l'intimité de l'union parfaite, par une épreuve très dure, qui est par excellence la *nuit de l'esprit*. Les lumières surnaturelles de la contemplation y deviennent plus vives que par le passé, mais elles ont pour effet spécial d'intensifier les souffrances de l'âme, qui en est toute purifiée, renouvelée, transformée. Elle entre enfin dans *l'union parfaite* ou *transformante* (VII^e demeure de sainte Térése); c'est *l'union* proprement dite de saint Jean de la Croix. Là, la contemplation est plus lumineuse, parce que, la foi étant plus simple et l'âme plus pure, la sagesse reçue est plus parfaite. Telle est, à grands traits, la doctrine de saint Jean de la Croix sur la contemplation, la plus proche, avec celle de saint Thomas, de la doctrine augustinienne.

B. — *Doctrine de sainte Térése.*

Elle est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici longuement; mais nous devons en rappeler les grandes lignes comme nous l'avons fait pour saint Jean de la Croix, afin de pouvoir la comparer à celle de saint Augustin. Sainte Térése ne parle pas en théologien, mais se contente de décrire les grâces mystiques dont elle a eu une expérience prolongée et une si claire intelligence. Tandis que saint Jean de la Croix insistait sur la lumière contemplative qui accompagne ces grâces, elle appuie davantage sur l'amour, l'union qu'elles produisent. Les *grâces d'union* sont vraiment centrales dans son exposé.

Elles sont précédées de grâces, infuses elles aussi et bien

mystiques, mais qui ne sont qu'une *préparation à l'union* ; ce sont surtout le *recueillement* (passif), et la quiétude ou les *goûts divins*. Ces goûts sont des faveurs éminentes, très précieuses, qui allument dans l'âme le feu de la vraie charité, car Dieu y fait goûter combien il est doux (1). Ils diffèrent des consolations sensibles, qui ont leur origine dans l'opération sensible des facultés, bien qu'elles s'achèvent en désirs sincères de plaire à Dieu. Dans les goûts, au contraire, loin de sentir la contrainte qui provient de l'effort, l'âme éprouve non seulement une grande liberté intérieure, mais une dilatation spirituelle pareille à celle que produit dans la poitrine la respiration d'un parfum. La sainte compare aussi l'âme à un bassin que les consolations remplissent comme des canaux amenant l'eau de fort loin, tandis que, dans la quiétude, cette « eau coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes (2) ». C'est par ces effets et d'autres analogues que Dieu fait comprendre à l'âme et sentir sa présence.

Les oraisons qui suivent, et que sainte Térése décrit sous forme de *grâces* et d'*oraisons d'union*, ont un tout autre caractère. Elle en distingue trois grandes catégories ; mais elles ont ceci de commun que *la lumière divine* s'y montre fort vive. La contemplation, qui était imparfaite et comme implicite dans les grâces précédentes, devient ici expresse et vraiment saisissante. L'un des effets de l'union sur lequel la sainte insiste le plus est la certitude que Dieu est « en tous les êtres, par présence, par puissance et par essence (3) ». On lui avait assuré que Dieu n'est présent que par la grâce, mais elle ne put le croire : « J'avais comme une *vue claire* de sa réelle présence », déclare-t-elle (4). Dans la quiétude, l'âme avait goûté en elle-même la présence de Dieu, se révélant par ses

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. 14-17. — *Chemin de la perfection*, ch. 28-31. — *Château intérieur*, IV^e Dem.

(2) *Château*, IV^e Dem., ch. 2 (*Œuvres complètes*, Paris, t. VI, p. 109).

(3) *Ibid.*, V^e Dem., ch. 1, p. 134.

(4) *Vie*, ch. 18 ; t. I, p. 227.

effets ; ici, elle sait, en outre, sa présence *universelle*, autrement, d'ailleurs, que par l'effort discursif, l'entendement pouvant n'avoir aucune part dans cette connaissance. Plus loin, dans la *Vie* encore (1), la sainte observe que peu à peu, grâce à l'union, l'esprit s'habitue « à l'intelligence de la vérité pure », si bien que tout le reste lui paraît méprisable. Nous trouvons les mêmes traits, mais plus accusés encore peut-être, dans le *Château*. L'auteur montre, pour décrire l'union infuse simple, une « âme que Dieu a privée d'intelligence (discursive) pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse... Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, que, revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle (2) ». Du reste, « il n'est question que de la Divinité (3) ». Cette grâce est comparée plus loin à une *entrevue*, de très courte durée : « L'âme voit seulement d'une manière mystérieuse qui est Celui qu'elle va prendre pour Époux. La *connaissance* qu'elle reçoit ainsi en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquérir en mille ans par le moyen des sens et des puissances (4). »

On pourrait multiplier les citations. Ces textes suffisent, pensons-nous, à montrer la place importante qu'occupent les lumières surnaturelles dans ces grâces éminentes supérieures, que la sainte présente, cependant, comme des *grâces d'union*... Voilà, en effet, son point de vue préféré. Elles ont toutes une particulière efficacité pour développer l'*union morale* de l'âme avec Dieu. Sans doute, l'*état d'union* sous sa forme simple, ordinaire, d'*adhésion habituelle, effective et affective*, à la

(1) *Vie*, ch. 21, p. 269-270.

(2) *Château*, V^e Dem., ch. 1, p. 134.

(3) *Ibid.*, p. 135.

(4) *Ibid.*, ch. 4, p. 161. Plus loin (VI^e Dem., ch. 4, p. 205), sainte Térèse donne comme critère du vrai ravissement que l'âme doit y entendre quelquefois des secrets, c'est-à-dire y apprendre des vérités, pour distinguer les ravissements des vulgaires défaillances physiques. Saint François de Sales présente, au contraire, comme critère la prédominance de l'amour sur l'intelligence : il voulait par là l'opposer surtout à l'extase purement philosophique (*Amour de Dieu*, l. VII, ch. 6).

volonté de Dieu, peut être atteint sans les grâces proprement mystiques d'union, déclare sainte Térése, pour « ne pas ôter l'espoir à ceux que le Seigneur ne gratifie pas de faveurs aussi surnaturelles (1). ». Elle veut, d'autre part, indiquer à chacun l'effort moral qui est de son devoir, car les dons infus ne dépendent que de Dieu et non point de nous, et c'est à ce point de vue pratique qu'il faut se placer surtout, pensons-nous, pour bien concilier les affirmations de la sainte qui paraissent contredire celles qu'elle a consacrées à montrer l'importance et la nécessité morale de tels dons.

L'union « la plus facile à connaître et la plus sûre (2) » est celle qu'obtient l'âme qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour se renoncer, pour aimer Dieu et le prochain et pour prier. La sainte y exhorte ses filles et elle conclut : « Et ensuite laissez faire Sa Majesté... Sa libéralité surpassera vos désirs (3). » Ces conseils rappellent ceux qu'elle donnait à la IV^e demeure, où elle recommandait aux religieuses, comme grand moyen d'obtenir les grâces mystiques, de s'en croire indignes et de ne rien faire pour y parvenir (4). D'ailleurs, cette voie peut mener seule à l'union, mais elle est longue et il en coûte davantage : il est bien difficile de faire mourir en soi-même le « ver » de l'amour-propre. Le sommet de l'union est donc très pénible d'accès ; mais il y a un « sentier de traverse », dont l'entrée est confiée à la libéralité divine. Faisons chacun ce qui dépend de nous, dit en définitive la sainte, et Dieu fera le reste. Nos efforts peuvent nous conduire à l'union, bien qu'il soit très utile et comme nécessaire, pour atteindre ce premier sommet de l'union simple, d'être introduit dans ce raccourci providentiellement préparé, et dont sainte Térése exalte les avantages dans toutes ses œuvres. Elle pousse même à la rechercher, non pas, il est vrai, par

(1) *Château*, ch. 3, p. 151.

(2) *Ibid.*, V^e Dem., ch. 3, p. 153.

(3) *Ibid.*, p. 157-158.

(4) *Ibid.*, IV^e Dem., ch. 2, p. 112.

des efforts directs pour la produire, mais par le renoncement et l'amour effectif.

C'est cette *union simple* que produisent, mais seulement par degrés (1), *les grâces mystiques d'union* décrites à la V^e demeure, et dont les effets sont si puissants. La sainteté consommée est encore bien au dessus : elle est décrite à la VII^e demeure, qui est celle de l'*union transformante*, où, dans les splendeurs de la *sagesse*, l'amitié est comme définitivement scellée entre l'âme et les divines personnes, surtout le Christ. Cette union fut accordée à sainte Térése par « voie extraordinaire (2) », mais ses traits essentiels n'ont rien d'extraordinaire. L'âme purifiée réalise parfaitement le mot de saint Paul : « *Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est* (3). » Elle reçoit fort peu de faveurs exceptionnelles, beaucoup moins que dans l'union précédente, celle de la VI^e demeure, que nous appellerons *union intense*, qui est souvent extatique. Celle-ci est-elle un vrai degré de la perfection, caractérisant *un état*? Nous préférons nous ranger du côté des auteurs qui voient plutôt en elle une simple transition entre l'état décrit à la V^e demeure et celui qui est décrit à la VII^e, comme la nuit de l'esprit de saint Jean de la Croix est une simple épreuve servant à élever l'âme de la voie « illuminative » à l'union (transformante). On s'explique alors que sainte Térése rapproche l'union de la VI^e demeure, tantôt de la V^e, tantôt de la VII^e (4). Cette conception permet aussi de mieux voir le parallélisme qui existe entre la doctrine de sainte Térése et celle de saint Jean de la Croix et aussi de saint Augustin.

(1) *Vie*, ch. 21, p. 268.

(2) *Château*, VII^e Dem., ch. 1, p. 279.

(3) *Château*, VII^e Dem., ch. 2, p. 286-287.

(4) *Ibid.*, V^e Dem., ch. 2, p. 143, et VI^e Dem., ch. 4, p. 200.

II. — *Doctrine de saint Augustin*

La doctrine de saint Augustin est plus complexe que celle des deux grands mystiques espagnols. Il n'écrivait pas le plus souvent, comme ces auteurs, dans le but d'étudier la spiritualité et d'en donner les règles. Dans son œuvre, divers points de vue s'unissent et s'entrecroisent. Il parle presque toujours en théologien et en exégète en même temps qu'en maître spirituel, ou plutôt sa mystique vivante pénètre tous les domaines où s'exerce son activité spirituelle, et elle active tout : exégèse, théologie, pastorale. Si le rayonnement de la contemplation est ainsi plus étendu, il est plus difficile d'en saisir la source et d'en connaître le vrai caractère. Nous croyons, cependant, que ses traits essentiels sont bien compris dans les points suivants, pour le développement desquels nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux chapitres qui précèdent.

I. — Saint Augustin présente la contemplation *comme un perfectionnement de la foi*. Sa pensée se rapproche ici beaucoup de celle de saint Jean de la Croix, malgré les différences de style. Le docteur espagnol, cherchant, en ascète, les moyens d'atteindre la contemplation, signale particulièrement la foi, et insiste avec force sur la simplicité qui la doit caractériser pour disposer l'âme à recevoir la lumière contemplative ; de là sa doctrine capitale sur l'*obscurité* de la foi. Tout autre est le langage de saint Augustin. En vrai théologien, il envisage plutôt la contemplation comme un perfectionnement de la foi, d'où son insistance sur le terme de *vision*, sur le côté positif de l'illumination surnaturelle (1). Ce n'est pas encore, il est vrai, la pleine vision qui dissipe tous les nuages, déchire tous les voiles et supprime la foi ; mais c'est une vision relative, compatible avec les conditions de la vie présente, une vision qui, en soi, ne comporte aucun

(1) Voir ch. V.

phénomène, corporel ou sensible, extraordinaire (1) ; elle est tout entière dans l'intelligence ; elle est une *intellection supérieure*. Cette intellection même n'est pas une *révélation* d'un objet inconnu, mais une *illumination* des objets contenus dans le domaine de la foi, et très particulièrement de l'objet primaire de la foi, Dieu lui-même, la *Divinité* (2). La contemplation est une vision de Dieu.

2. — La contemplation n'est qu'une vision *relative*, parce qu'elle est unie à la foi ; elle l'est encore à un autre titre : ce n'est qu'une *vision médiate* (3). Ces deux termes, qui semblent incompatibles, se comprennent parfaitement si l'on recourt à la comparaison du miroir. Connaître un objet dans un miroir, c'est le voir d'une certaine manière, c'est à un point de vue le connaître mieux que par une simple description, si détaillée qu'on la suppose ; et cependant, ce n'est pas encore la vision de l'objet lui-même ; on n'aperçoit ici que son image ; mais plus l'image est ressemblante et pur le cristal, plus aussi la vision se fait claire et lumineuse. Une vision médiate est donc possible, et non seulement dans l'ordre sensible, mais *dans l'ordre intellectuel*. Et sur ce point, saint Augustin a développé une doctrine vraiment originale et d'une profondeur psychologique incomparable, bien digne de son puissant génie. Remontant dans les replis de l'âme jusqu'à ses plus hauts sommets pour y saisir en leur source les principes de son activité intellectuelle et morale, il s'arrête à ces notions supérieures d'être, de vrai et de bien, qui sont intuitivement saisies par l'âme dès son premier contact avec la réalité. Ces premières intuitions, par lesquelles l'âme a été et est toujours éclairée par Dieu, sont l'intermédiaire par lequel elle peut non seulement connaître Dieu par ses œuvres, mais le voir par la simple intelligence d'elle-même et des forces supérieures qui la meuvent, lorsque celles-ci sont directement

(1) Voir ch. I.

(2) Voir ch. V.

(3) Voir ch. IV et ch. VI.

perçues sous la motion de l'Esprit-Saint, et perçues comme une ressemblance de Dieu connu par la foi. Montrer Dieu, voilà l'un des rôles de la sagesse surnaturelle, qui perfectionne la raison supérieure de l'homme. Elle est de sa nature contemplative. La contemplation est donc une vision surnaturelle de Dieu dans les notions d'être, de vérité, de bien, quand ces notions, intuitivement acquises d'une manière naturelle, sont éclairées par les lumières de la sagesse (1).

3. — Cette vision de Dieu a aussi pour condition et pour principe la *charité*, et une charité qui le fasse en quelque manière toucher et sentir. La foi, sans doute, nous apprend, mieux encore que la raison, la réalité de Dieu ; mais l'amour transforme cette connaissance en une vraie *perception*, et c'est cela que suppose la contemplation pour faire *voir* l'objet : elle doit en donner une perception directe, au moins dans une image. C'est l'amour qui donne à l'âme, image spirituelle de Dieu, sinon son pouvoir de représenter Dieu, du moins sa puissance de l'*apercevoir*, de le voir, en lui faisant en quelque manière expérimenter Dieu, sa réalité et sa présence. L'amour est donc, en définitive, le point auquel tout se ramène dans l'ordre pratique. Voilà à quoi doit s'appliquer celui qui veut atteindre les lumières de la foi surnaturellement éclairée par la sagesse, et l'on s'explique que saint Augustin ait parfois, à ce point de vue, identifié la sagesse et la piété, d'après ce mot qu'il trouvait dans Job : « *Pietas est sapientia* (xxviii, 28). C'est par la piété, c'est-à-dire par l'amour que l'intellection de Dieu, qui est un perfectionnement de la foi, devient une *vraie vision*, c'est-à-dire une perception quasi immédiate (2).

4. — Du reste, la foi et la charité ne suffisent pas à éclairer l'image surnaturelle de Dieu dans l'âme jusqu'à y montrer

(1) « *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis* », dit saint Thomas, II^e II^o, q. 180, art. 3, ad 1.

(2) Voir ch. III et V.

Dieu, si elles sont possédées à un degré quelconque. Elles doivent être l'une et l'autre élevées à une grande perfection (*simplicité* dans la foi, *intensité* dans l'amour), qui suppose une *intervention directe du Saint-Esprit* (1). Dieu proportionne les grâces aux effets à produire. Or, ici les effets sont éminents : ils rapprochent l'homme de l'état où il était avant la chute (2). La sagesse qui rétablit en partie l'homme, au point de vue spirituel, dans la situation qu'il a perdue, a une origine toute céleste, L'Esprit-Saint est le principe de tous les dons surnaturels ; il est, à un titre spécial, le principe de celui qui est le couronnement de tous les autres. D'ailleurs, ces grâces éminentes, nécessaires pour réaliser la perfection, sont offertes à tous. Rien n'indique que saint Augustin en ait fait le privilège d'une élite : toute sa doctrine spirituelle penche vers l'opinion contraire.

5. — Une troisième condition requise pour que l'âme atteigne cette vision spirituelle de Dieu, est la *totale rénovation intérieure de l'âme* (3). Seuls les cœurs purs y sont appelés : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth., v, 8). Puisque l'âme est elle-même l'image de Dieu, le miroir sur lequel la foi projette Dieu pour qu'elle puisse le voir, et que, d'autre part, elle est déchue, par la faute d'Adam et par ses propres faiblesses, elle doit se renouveler elle-même, dans tout son être sans doute, mais d'une manière très spéciale dans cette partie supérieure d'elle-même sur laquelle se pose directement l'image surnaturelle, la sagesse. Cette image parfaite, d'ailleurs, ne se forme que par degrés : lorsque l'âme a acquis les *vertus* et qu'elle s'y est affermie dans une possession qu'on peut appeler *tranquille* et pacifique, elle *entre* dans la lumière surnaturelle en une marche progressive ; enfin elle parvient à la *sagesse* parfaite quand est achevée la rénovation

(1) Voir ch. III.

(2) Voir ch. IV, § 5.

(3) Voir ch. IV, § 4.

intérieure ou transformation spirituelle (Voir plus loin, art. IV).

On a dit parfois que saint Augustin n'avait jamais été élevé aux plus hauts sommets de l'oraison décrite par sainte Térése et saint Jean de la Croix, et connus sous le titre d'union transformante. Nous ne sommes pas de cet avis, et nous croyons, au contraire, qu'il a fréquemment, dans beaucoup de ses œuvres, fait allusion à ce rayonnement de la lumière surnaturelle dans toutes les facultés, qui est particulièrement remarquable dans l'union la plus haute, au dire des deux grands mystiques espagnols.

Saint Jean de la Croix le donne comme un des effets de la nuit de l'esprit (1); il dit en propres termes que, par les épreuves mystiques, les puissances de l'âme « acquièrent une admirable aptitude pour connaître et pénétrer, universellement et sans effort, tout ce qui leur est offert dans l'ordre supérieur et inférieur (2) ». Sainte Térése s'exprime aussi à plusieurs reprises dans le même sens : « L'âme comprend clairement qu'il y a en elle... un soleil d'où procède cette brillante lumière, qui de son intérieur *va illuminer ses puissances* (3). » Celles-ci en sont toutes réconfortées et fortifiées (4). D'ailleurs, l'âme est habituée peu à peu « à l'intelligence de la vérité pure », a déclaré ailleurs (5) la sainte carmélite en un langage digne du plus grand philosophe, et cette intelligence a certainement son influence sur l'âme entière. Voilà ce dont saint Augustin a eu conscience plus que personne, et ce dont il s'est servi, semble-t-il, jusque dans certaines théories philosophiques, sans confondre, du reste, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel (6). Il l'a, en tout cas, sans aucun doute, utilisé dans sa conception de la sagesse,

(1) *Nuit*, I. II, ch. 4.

(2) *Nuit*, I. II, ch. 8.

(3) *Château intérieur*, VII^e Dem., ch. 2, p. 289.

(4) *Ibid.*, ch. 4, p. 310.

(5) *Vie*, ch. 21, p. 270.

(6) Voir ch. VI.

et d'une manière générale de la spiritualité tout entière. Il considère celle-ci et en pose les lois en partant des cimes les plus hautes, et c'est seulement en se plaçant à ce point de vue qu'on saisira, croyons-nous, toute la richesse de sa doctrine. Considérée sous cet angle, elle s'accorde bien, dans le fond, avec celle des deux autres auteurs, malgré les divergences de détail qui ont été signalées.

III. — NATURE DE LA CONTEMPLATION

Après avoir présenté séparément la doctrine de ces trois grands mystiques, nous en ferons ici la synthèse, en y ajoutant les données aussi profondes que brèves de saint Thomas, pour qui l'essentiel de ces grâces se ramène à l'exercice parfait des dons les plus élevés du Saint-Esprit, la sagesse et l'intelligence. Tout cela se réduit, en définitive, à la contemplation. Montrons d'abord que c'est elle qui est la vraie synthèse des grâces mystiques, avant d'en donner une définition précise et d'en rechercher les formes diversés.

A. — *La contemplation, synthèse des grâces mystiques.*

Nous pouvons considérer les grâces mystiques, d'après une formule très heureuse de saint Augustin, comme des grâces éminentes qui font *trouver Dieu*. A la différence de celui qui cherche encore, celui qui a trouvé peut jouir déjà du bien qu'il possède. La *foi* ne présente pas seulement Dieu à l'homme comme objet d'*espérance*, c'est-à-dire comme un bien dont il ne jouira que plus tard, elle le donne comme objet d'amour, c'est-à-dire comme un bien déjà possédé, et dont, en partie au moins, il jouit dès à présent. Cette possession de Dieu est alors accompagnée de repos, de tranquillité intérieure et de paix spirituelle. Sans doute, la foi et l'espérance seules produisent quelques-uns de ces effets, mais à un degré bien imparfait. La vraie jouissance vient surtout de

l'amour. « Jouir, c'est s'unir à un objet en l'aimant pour lui-même », dit saint Augustin (1). Et non seulement l'homme peut ainsi jouir de Dieu, mais Dieu est — et le saint docteur insiste sur ce point (2) — l'unique bien dont l'homme puisse jouir dès cette vie; il est le seul objet dans lequel la créature puisse vraiment et pleinement se reposer, sans réserves, dans l'amour. Celui qui possède Dieu ainsi, de façon à pouvoir jouir de lui, celui-là a trouvé Dieu.

C'est donc par la foi et la charité qu'on le trouve, mais non pas, on le comprend, par une foi quelconque : il faut que l'une et l'autre de ces vertus produisent des actes parfaits. L'amour ne pourra être tel si la connaissance qui le doit nécessairement précéder et accompagner n'est assez lumineuse pour pénétrer les divines perfections, qui doivent être une source surnaturelle d'attraits supérieurs, et pour montrer Dieu très proche de l'âme et présent en elle, de façon à rendre possible l'intimité qu'appelle la charité parfaite. Mais d'autre part, l'objet connu restera bien abstrait et sans puissance si l'amour n'est à son tour assez intense pour unir vraiment l'âme à Dieu de façon à le faire en quelque manière goûter, toucher, sentir, expérimenter, en un mot, spirituellement; il doit, d'ailleurs, être pur, et faire aimer pour lui-même : la jouissance spirituelle (*fruitio*) dont parle saint Augustin est à ce prix. Toutes ces conditions supposent l'appui de grâces éminentes, qui sont, à titre spécial, attribuées à l'Esprit-Saint; elles sont l'effet le plus élevé des dons d'*intelligence* et de *sagesse*. Le caractère de jouissance qui les accompagne, les solides vertus qu'elles supposent comme dispositions dans l'âme, les ont fait considérer parfois comme des récompenses. Les saints nous les présentent plutôt comme des *moyens* supérieurs de réaliser une vertu plus haute.

Les grâces éminentes dont nous venons de parler sont des

(1) « Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. » *De doctr. christ.*, l. I, ch. 4; *P. L.*, XXXIV, col. 20.

(2) Voir ch. III (§ 3), ch. V.

grâces d'*illumination*, donnant à l'âme sur l'objet principal de la foi des clartés qui font songer à celles de la vision dans l'ordre sensible, ou des grâces d'*amour*, liant en quelque manière la volonté de l'homme jusqu'à lui faire aimer et rechercher toujours celle de Dieu. Ce dernier élément, *affectif*, est le plus nécessaire de tous dans la vie spirituelle. Il est comme le *trait générique*, que l'on doit, à des degrés divers, retrouver partout, non seulement dans l'ascèse, depuis ses débuts jusqu'aux plus hauts sommets, mais dans la mystique proprement dite, où la connaissance de Dieu prend un caractère très réaliste sous son influence. Les *lumières* surnaturelles, au contraire, nous paraissent bien représenter l'élément *spécifique* des grâces dont nous parlons. Ce sont elles, en effet, qui distinguent au fond l'amour infus de l'amour excité : les actes de celui-ci sont le fruit du travail de l'âme ; les actes de l'autre sont produits sans effort et comme directement, grâce à elles. C'est par elles, en un mot, que l'âme trouve Dieu, et que l'amour atteint ce parfait repos qui caractérise la vie intérieure des saints, et qui est, d'ailleurs, une source profonde d'énergie spirituelle. A ce point de vue, les *lumières* surnaturelles sont bien l'élément le plus distinctif des grâces infuses. On peut sans doute considérer ces grâces comme étant d'abord un amour infus appuyé et perfectionné par des lumières éminentes. On peut aussi les regarder d'abord comme des lumières éminentes issues de l'amour et ordonnées à l'amour. Nous préférons cette seconde manière de voir, et nous croyons bien rester par là dans la tradition de saint Augustin, de saint Thomas et de saint Jean de la Croix.

Avec ces auteurs, nous mettrons plus volontiers en évidence l'élément intellectuel et lumineux que l'élément volontaire et affectif. Ce ne sont pas, il est vrai, les lumières contemplatives qui constituent la perfection ici-bas ; celle-ci est dans la charité ; mais elles en sont la condition *sine qua non*. Elles sont l'appui supérieur de l'âme qui veut y parvenir et s'y fixer. De là leur importance. Sans doute, c'est par l'amour

de Dieu et en vue de cet amour qu'on les obtient, mais c'est par elles que l'amour trouve Dieu : l'âme ne peut vraiment se reposer dans un objet que s'il lui est présenté avec une certaine clarté. D'ailleurs, c'est sous forme de lumière que l'action divine atteint les plus hautes cimes de l'âme, et ce sont des lumières qui portent son influence sur toute l'activité humaine, comme nous l'expliquerons dans la suite. Nous pouvons donc insister sur cet aspect lumineux des grâces mystiques, les ramener toutes, en définitive, à la contemplation, ou du moins, les étudier toutes sous cet aspect. Voyons donc enfin ce qu'est la contemplation.

B. — *Notion précise de la contemplation.*

Nous grouperons dans la définition suivante, en nous inspirant avant tout de saint Augustin, les traits les plus caractéristiques de la contemplation : elle est une connaissance *intuitive et expérimentale de Dieu*, perçu à la fois comme *réalité* transcendante et comme *vérité et bonté*, connaissance qui accompagne d'ordinaire la *charité parfaite*, et qui permet d'en faire très souvent des actes sans le secours du raisonnement (*actes directs*).

La contemplation est une opération simple et *intuitive*. Une opération analogue est naturelle à l'homme pour la perception des premiers principes, mais elle dépasse son mode normal d'agir concernant tout autre objet. Dieu ne peut être ainsi connu intuitivement que par l'action même de Dieu. Le rôle des dons de sagesse et d'intelligence est précisément d'élever l'âme à cette connaissance intuitive, bien inférieure à la vision intuitive, et qui cependant peut, au sens large, être appelée vision : c'est une *vision médiate*.

Cette connaissance est intimement unie à l'affection ; aussi est-elle vive, pratique, *expérimentale*. Elle fait en quelque sorte toucher Dieu : d'où le réalisme qui la caractérise. Elle a pour effet de lier la volonté de l'homme à celle de Dieu, dont la réalité s'impose avec force, même si, par exception,

l'âme n'a pas ce sentiment profond de la présence de Dieu, qui est si aigu, d'ordinaire, chez les mystiques.

L'*objet général* de la contemplation est l'objet même de la foi; toutes les vérités révélées peuvent être éclairées par la lumière des dons. Cependant, toutes ne le sont pas également ou de la même manière. La contemplation comme telle se porte *directement* sur l'objet le plus élevé de la foi, sur son objet premier, *Dieu lui-même*. C'est dans leur relation à Dieu que tous les êtres rentrent dans le domaine de la foi et de la contemplation. Dès lors, plus un objet approche de Dieu, plus directement il bénéficiera de la lumière qui vient de lui. *L'Humanité du Christ*, parce qu'elle est unie à une Personne divine, est, sous tous ses aspects, même se présentant dans la condition la plus humiliante qu'elle ait pu momentanément subir, la créature qui est la plus éclairée, aux yeux des mystiques, par les grâces dont nous parlons, mais seulement d'une manière *indirecte*; elle peut être objet *direct* de vision extraordinaire; elle n'est qu'*indirectement* objet de contemplation. Celle-ci s'entend d'une connaissance de la Divinité elle-même. C'est le premier objet de la foi qui doit être éclairé surnaturellement d'abord, dans l'âme des parfaits, puisque c'est à son rayonnement que tout le reste s'illumine. Ce sont les infinies perfections et même, en quelque manière, les divines Personnes mieux comprises, qui permettent de pénétrer plus avant dans la connaissance des autres mystères, celui de l'Incarnation surtout, et d'en apprécier l'incomparable grandeur.

Cette haute connaissance de Dieu est *indistincte* et *confuse* à cause de son *objet*, qui est perçu à la fois comme suprême réalité, comme lumière spirituelle que seul l'esprit peut atteindre par-delà toute opération sensible, et comme bien infini souverainement digne d'être aimé. D'ailleurs, d'après saint Augustin, le *principe* naturel immédiat de cette connaissance, ce sont les premières intuitions de l'esprit, concernant *l'être*, le *vrai*, le *bien*, qui sont comme le *miroir* dans lequel l'homme voit Dieu par la foi, et ces intuitions sont au-dessus

de toute connaissance distincte, qui reçoit d'elles sa lumière (1). Enfin, Dieu s'y montre moins en lui-même que dans sa transcendence vis-à-vis de tout être, de toute vérité, de tout bien, et cela encore explique le caractère général et confus de la connaissance contemplative. Cependant, elle peut être *unie* à une connaissance distincte; elle peut même, quand elle est parfaite et que les facultés sont purifiées, devenir en celles-ci source de lumière surnaturelle.

Cette connaissance contemplative de Dieu accompagne d'ordinaire la *charité parfaite*; l'Esprit-Saint n'accorde habituellement ces lumières qu'aux âmes qui se sont disposées à les recevoir. D'ailleurs, elles sont moins une *récompense* qu'un *moyen* plus puissant de produire des actes extérieurs et surtout intérieurs de charité, qui dépassent la mesure ordinaire des forces du chrétien. Grâce à elles, au contraire, le renoncement peut être porté jusqu'à la *sainte indifférence*, et l'exercice de la complaisance et de la bienveillance conduire l'âme jusqu'à *l'intimité* la plus étroite avec les divines Personnes.

C. — *Division de la contemplation.*

Pour achever de faire connaître la nature de la contemplation, nous devons distinguer en elle plusieurs *degrés*, et la considérer aussi dans les diverses *formes* sous lesquelles elle se présente.

1° *Degrés.* — Nous avons vu que *saint Jean de la Croix* distingue trois degrés de contemplation : *a)* une contemplation initiale, nous l'appellerons implicite, qui accompagne l'épreuve décrite par lui sous le nom de nuit (passive) des sens ; *b)* une contemplation véritable, nous l'appellerons explicite, qui est relativement parfaite et constitue le trait essentiel de la « vie illuminative » (c'est-à-dire de la voie unitive simple) ; *c)* enfin, une contemplation explicite parfaite.

(1) Voir ce qui a été dit de la *vision médiate*, au chapitre VI, et dans le présent chapitre, p. 285.

qui caractérise l'union à Dieu la plus haute, celle de l'âme transformée.

*Sainte Tère*se, on le sait, se place à un autre point de vue pour distinguer les grâces infuses, et cependant chez elle aussi la contemplation occupe une grande place et peut servir à classer les oraisons qu'elle décrit. Elle donne les quatre degrés qui sont devenus classiques : oraison de recueillement et de quiétude (*IV^e demeure*), d'union simple (*V^e demeure*), d'union intense (*VI^e demeure*), d'union transformante (*VII^e demeure*). Toutes ces oraisons, étudiées aussi au point de vue de la contemplation, se ramènent à deux grandes classes. Dans celles de la quatrième demeure, où la volonté seule est « prisonnière », dit sainte Tèrese (1), la contemplation ne peut être qu'*implicite*, connue par ses effets dans la volonté, mais elle doit exister, bien que la sainte ne le dise pas expressément. Saint Jean de la Croix explique par une contemplation secrète les épreuves de la nuit des sens ; c'est par là que s'expliquent le mieux aussi, pensons-nous, les caractères distinctifs de la quiétude : c'est grâce à une haute et secrète connaissance de Dieu que « cette eau coule *de notre fond le plus intime* avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes » (2). Dans les oraisons d'union, cette contemplation devient *explicite*, d'où sa tendance à arrêter l'activité de l'entendement : Dieu prive l'âme « d'intelligence pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse », dit sainte Tèrese dès la cinquième demeure (3), et ce trait est bien plus net dans la suivante, où la contemplation devient souvent extatique. Dans la septième demeure, au contraire, la contemplation, quoique plus élevée et plus pure, *perd tout caractère de violence*, mais son action sur l'âme entière et jusque sur le corps en est accrue ; de plus, de transitoire qu'elle était, elle devient *habituelle*, sinon sous sa forme passive, du moins sous sa

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. xxxi ; *Œuvr. compl.*, t. V, p. 224.

(2) *Le Château intérieur*. IV^e Dem., ch. II ; *Œuvr. compl.*, t. VI, p. 109.

(3) *Ibid.*, V^e Dem., ch. I, p. 134.

forme active, car il en existe plusieurs, ainsi que nous allons le voir.

C'est cette contemplation, aussi parfaite que simple, de l'âme transformée par la grâce que *saint Augustin* a le plus souvent en vue quand il décrit la sagesse. Il l'appelle *vision*, bien qu'elle laisse subsister la foi, tout en la perfectionnant. D'ailleurs, cette sagesse lumineuse, que saint Augustin conçoit comme un idéal universel pour l'homme, n'est obtenue que par degrés : après une *préparation lointaine* d'ordre surtout moral (première étape), vient une *préparation immédiate*, où l'âme entre dans la lumière, deuxième étape qui correspond bien à ce que saint Jean de la Croix appelle voie illuminative ; comme celle-ci, d'ailleurs, elle conduit l'âme à la sagesse, à l'union parfaite, et en même temps à la pleine contemplation que saint Augustin envisage de préférence sous sa forme active.

2° *Formes*. — La contemplation peut, en effet, se présenter sous plusieurs formes. Sans doute, les traits essentiels, que nous avons signalés plus haut, doivent se retrouver partout, et il n'y a pas, hors de là, de vraie contemplation au sens strict ; les auteurs que nous venons de citer n'en connaissent pas plusieurs espèces. Cependant, des caractères accidentels peuvent s'y ajouter qui permettent d'y retrouver une assez grande variété de formes. Nous n'insisterons ici que sur les deux principales, celles qui concernent la participation plus ou moins grande des opérations discursives à la lumière surnaturelle.

La contemplation, étant une opération simple et intuitive, est produite par la raison supérieure, sous la motion du Saint-Esprit, sans le concours du raisonnement, ce qui fait dire aux mystiques qu'elle se tient dans la cime de l'âme (*apex mentis*). Et non seulement la connaissance contemplative est donnée en dehors de l'activité discursive des puissances, mais elle tend, *de soi*, à arrêter cette opération. Elle la suspend, en effet, quand elle est intense, et quand l'âme n'est pas encore pleinement purifiée ou habituée à son éclat.

Tel est le cas de plusieurs des oraisons décrites par sainte Térése, notamment celles de la VI^e demeure. La contemplation peut aussi, quand elle est d'une intensité atténuée, et que l'âme est bien pure, *coexister* avec l'opération discursive, et même faciliter celle-ci, la diriger, la fortifier, l'éclairer. Elle reste essentiellement ce qu'elle était sous l'autre forme : une connaissance de Dieu surnaturelle, simple et intuitive, mais elle est unie à une autre connaissance qui reçoit d'elle beaucoup, et ne lui rapporte rien, sauf un caractère accidentel qui la modifie d'une manière extrinsèque sans la toucher au fond.

D'après ces données, nous distinguerons deux formes de la contemplation, une forme *passive* et une forme *active*.

Toute contemplation étant infuse, au sens indiqué, est aussi *passive*, c'est-à-dire reçue de Dieu. Cependant, on peut appeler *passives*, à un titre particulier, les formes d'oraison dans lesquelles l'activité discursive ou ne participe pas aux lumières accordées à la partie supérieure de l'âme, ou est arrêtée par elles. Tel est le cas des quatre degrés d'oraison décrits par sainte Térése, et universellement connus : dans la *quiétude*, l'esprit n'est pas saisi par la grâce ; dans l'*union simple* et surtout dans l'union intense, il est, au contraire, captivé et parfois ravi hors de lui-même avec une force irrésistible ; enfin, dans l'union *transformante*, il n'y a plus, d'ordinaire, de ces violences ; cependant, dès que l'âme se recueille et se rend attentive à Dieu, dit sainte Térése (1), elle se trouve en la divine compagnie, qui, par les douceurs de sa présence, l'exempte de tout effort et l'occupe seule en une haute et simple contemplation.

Il peut exister aussi une *forme active* de la contemplation. C'est un exercice complexe, dans lequel deux éléments sont juxtaposés : une opération simple et infuse, une opération discursive subissant son influence. L'Esprit-Saint, même quand il opère d'une manière toute-puissante dans les âmes par les grâces mystiques, n'exclut pas l'opération humaine ;

(1) *Château intérieur*, VII^e Dem., ch. 1, p. 281.

il la provoque, au contraire. Dans toute grâce, même mystique, l'âme opère et agit en même temps qu'elle est mue et agie; elle coopère à la grâce, au moins par le consentement. Mais il y a plus ici; elle coopère par son activité intellectuelle, et cela se fait particulièrement dans un exercice que nous appellerons *méditation contemplative* PARFAITE, dont nous trouvons de splendides exemples chez les saints, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, pour nous contenter de quelques grands noms dans l'ancienne école augustinienne, avant saint Thomas. Mais, pour bien expliquer notre pensée, nous devons étudier avec une certaine ampleur la *méditation contemplative* elle-même, cet exercice de la voie unitive, qui n'est pas toujours une contemplation, mais peut être une simple *disposition* à la contemplation (*méditation contemplative imparfaite*), exercice qui peut aussi être *une vraie contemplation active* (quoique nullement acquise) : c'est la *méditation contemplative parfaite*.

ARTICLE III. — LA MÉDITATION CONTEMPLATIVE.

I. — *La méditation contemplative en général*

Nous devons nous expliquer immédiatement sur le choix de cette formule, jusqu'ici inusitée, croyons-nous. Ce n'est pas pour le plaisir d'innover que nous l'avons adoptée, mais poussé par l'impérieuse nécessité, en vue d'être exactement compris, d'éviter des expressions équivoques ou déjà fixées dans une signification précise. Recourir à elles pour leur faire exprimer une doctrine, fort ancienne sans doute, mais un peu oubliée peut-être et en partie renouvelée par cette étude sur saint Augustin, eût donné lieu à toutes sortes de confusions. Nous n'avons trouvé aucune formule qui rendît mieux ce que nous voulions lui faire dire (1). Le terme « élévation », qui s'en rapproche, est un peu étroit, comme on le verra plus

(1) Du reste, nous ne voulons l'imposer à personne; nous cherchons seulement à exposer notre pensée sans équivoque.

loin. Celui d'*oraison*, par contre, est trop large, et convient aussi bien à une forme de prière passive qu'active. D'autre part, ces mots *passif*, *actif*, employés à tout propos, auraient compliqué le langage. Nous nous sommes arrêté au terme *méditation*, d'un usage courant depuis l'antiquité, bien qu'il soit pris, de nos jours, dans un sens un peu étroit ; nous lui donnons une portée plus large, qu'on lui trouve, du reste, chez les anciens, y compris saint Thomas, pour désigner toute *application active à la vie intérieure*, non seulement dans les premiers degrés de la marche vers Dieu, mais dans les plus hauts sommets. Pour distinguer cette méditation des parfaits de celle des chrétiens moins avancés, nous ajoutons l'adjectif *contemplative*. à cause des *rappports* étroits qui existent entre cette méditation et la contemplation, rapports que nous allons étudier bientôt.

A. *Les trois formes de la méditation.*

Nous devons auparavant distinguer la *méditation contemplative* des deux formes moins élevées de la méditation religieuse, connues sous le nom de *méditation discursive* et de *méditation affective* (on dit plus souvent *oraison affective*, mais l'autre expression n'est pas inusitée). Nous ne nous occupons ici ni de la méditation du philosophe ou du savant, ni de celle du poète ou de l'artiste. C'est un exercice religieux que nous avons en vue, l'un des plus importants, *l'un de ceux qui doivent accompagner les fidèles jusqu'au sommet de la perfection*. Mais il existe entre l'état d'âme des modestes commençants et celui des parfaits de telles différences qu'on ne peut concevoir qu'un exercice aussi vital n'en subisse pas de profondes influences. Cette diversité d'états d'âme commande les modifications accessoires dont la méditation est l'objet.

Les *commençants*, qui, selon saint Thomas, doivent surtout veiller à fuir le péché et à résister aux passions pour conserver la charité (1), ont besoin de se créer des *convictions* fortes,

(1) *Somme théol.*, II^e II^o, q. 24, art. 9.

qui soutiennent leur âme en face des sollicitations de la concupiscence et les aident à entreprendre une sérieuse réforme de leur vie. La *méditation discursive* s'adapte à merveille à ce but. — Les âmes en progrès, dit saint Thomas (1), s'appliquent à fortifier en elles la charité : c'est là une œuvre de la volonté qui s'exerce avec énergie à la pratique des vertus ; c'est aussi le rôle de l'amour affectif, qui se traduit en aspirations ardentes vers la perfection et en sentiments intenses de piété, soutiens de la vraie vertu. Mais toute cette vie affective doit être appuyée sur une considération sérieuse des motifs d'aimer, de peur que l'amour de Dieu ne soit arrêté en sa croissance dans une âme encore faible. La *méditation affective*, qui fait plus large que la précédente la part des affections, mais, par ailleurs, laisse aux considérations une place relativement importante, répond de tout point aux besoins de cet état. Les maîtres de l'ascétisme moderne, surtout saint Ignace, saint François de Sales et les auteurs de la méthode de Saint-Sulpice, ont réglé à la perfection, avec des nuances diverses, ces deux formes actives de l'oraison.

En dehors de celles-ci, il en existe une autre, plus connue des anciens, qui s'adapte surtout aux aspirations des âmes de la voie parfaite, et que nous appelons *méditation contemplative* : « S'unir à Dieu et jouir de lui, voilà, dit saint Thomas (2), quelle est l'activité propre des parfaits, qui désirent s'en aller et être avec le Christ » (Phil., I, 23). Ici, l'âme est armée de convictions solides et mûries ; la volonté est fortement unie à Dieu par une charité pure et intense ; un amour véritable règne en elle, mais il peut sommeiller, et la méditation aura pour but moins de le créer ou de le fortifier directement par l'étude raisonnée de ses motifs que de l'aviver doucement et de lui faire produire, en particulier, ces actes de complaisance et de bienveillance dont saint François de Sales a laissé une si fine analyse (3). C'est ainsi que le parfait,

(1) *Somme théol.*, II^e II^o, q. 24, art. 9.

(2) *Somme théol.*, *ibid.*

(3) *Amour de Dieu*, I. V.

réalisant le vœu de saint Thomas, s'unit à Dieu et jouit de lui. C'est par les grâces mystiques, nous le savons, que l'âme trouve Dieu et jouit de lui (1). Mais ces grâces ne sont pas tellement continues ou intenses, même chez les saints les plus favorisés, que toute application active à la vie intérieure leur soit rendue impossible ou inutile. Sainte Tère se affirme, au contraire, que tous, à un moment donné, doivent y revenir (2). Nous appelons cet exercice actif une méditation. Mais sera-ce une méditation discursive ou affective, avec les caractères décrits plus haut? Nous ne pouvons le croire. L'état d'âme des parfaits diffère des précédents beaucoup plus que ceux-ci ne diffèrent entre eux, et si l'on distingue les formes de méditation qui caractérisent les commençants et les âmes en progrès, on doit à plus forte raison distinguer de celles-là la méditation des parfaits, et nous l'appelons dans ce but méditation contemplative (3).

B. *Les caractères propres de la méditation contemplative.*

En quoi cette méditation contemplative se distingue-t-elle de l'oraison ou méditation affective? A de multiples points de vue. Nous insisterons sur les quatre principaux.

1. — Le but de l'oraison ici est moins de créer des convictions ou d'affermir directement l'amour par une méditation pieuse de ses motifs, que d'amener une charité qui existe à un degré déjà fort élevé à produire des actes parfaits, capables

(1) Voir l'art. II.

(2) *Château intérieur*, VI^e dem., ch. 7, p. 230 sqq.

(3) Ces remarques, loin de compliquer la division de l'oraison, la simplifient au contraire, en ramenant cet exercice à deux seules espèces : 1. la *méditation* ou oraison active ; 2. la *contemplation* ou oraison passive. — Les subdivisions de la méditation ne représentent pas des espèces, mais des modalités, importantes d'ailleurs. Celle dont nous parlons ici, la méditation contemplative, a même pour rôle de montrer les points de contact qui existent entre l'exercice actif et les grâces infuses d'oraison. En y insistant, en rapprochant sans les confondre les deux espèces d'oraison, nous tendons à l'unité, à la simplification, et par là, croyons-nous, à la clarté.

d'unir pleinement l'âme à Dieu. Et comme ces actes ont besoin d'un appui supérieur pour atteindre le degré de délicatesse et de pureté que suppose une telle union à la sainteté infinie, la méditation des parfaits devra les *disposer à recevoir la divine motion* que l'Esprit-Saint leur donne, surtout sous forme de sagesse et d'intelligence. Une telle méditation prépare donc *immédiatement* l'âme à recevoir la grâce de la contemplation quand il plaira à Dieu de l'accorder. Les autres formes de méditation n'y préparent que d'une manière lointaine.

2. — Cette préparation immédiate se fait tout d'abord *d'une manière négative*, par l'éloignement de certains *obstacles* moraux, dont la présence arrête à coup sûr la main divine. Ainsi la méditation conduira à la contemplation en assurant à l'âme le maintien des dispositions générales qui sont comme la condition *sine qua non* de la grâce.

3. — Il peut y avoir aussi une *préparation positive*, si l'âme excite déjà son amour de Dieu et en produit des actes. Le souvenir des attributs divins a, dans ce cas, une particulière efficacité. La contemplation, on l'a vu, donne de Dieu une très haute idée. Même quand cette grâce a disparu, le contemplatif garde un attrait spécial pour les divines perfections, qu'il connaît mieux que d'autres pour les avoir goûtées, qu'il trouve si admirablement manifestées dans la vie du Sauveur, et dont la vie enflamme bien vite son amour. C'est par là aussi qu'il se dispose le mieux à recevoir la grâce. Aussi l'*objet* préféré de la méditation contemplative sera-t-il celui-là, et à ce point de vue encore celle-ci se distingue bien des deux autres formes de méditation. La méditation *discursive* s'attache particulièrement aux grandes vérités, les fins dernières, les devoirs fondamentaux de l'homme, du chrétien. L'oraison *affective* revient plus volontiers aux mystères propres à attendrir le cœur, à l'enthousiasmer pour la pratique des vertus ; le Christ modèle a de puissants attraites. Pour le *parfait*, aucun de ces sujets n'est indifférent ; il les pénètre tous plus à fond que par le passé, parce qu'il les considère sous leur

aspect divin ; il voit en eux Dieu et les divines perfections : tel est l'objet auquel tout le ramène, l'objet non pas exclusif, mais central de sa pensée et de ses affections. Ceci nous conduit à un autre caractère de la méditation contemplative, l'unité.

4. — Cette méditation est une *oraison unifiée*, et cela à un double point de vue : elle l'est du côté de son *objet* préféré, Dieu lui-même et ses divines perfections, qui, sans rien d'exclusif, attirent si fortement l'attention de l'âme ; elle l'est du côté des *sentiments*, qui tendent à se grouper de plus en plus autour d'un sentiment prédominant d'adhésion à la volonté divine et d'amoureuse correspondance à son amour infini. Par là encore, la méditation contemplative se distingue des méditations des commençants et même des âmes en progrès. C'est une méditation simplifiée, au moins au sens que nous venons d'indiquer.

Identifions-nous la méditation contemplative avec l'*oraison de simplicité* ? On sait que les auteurs sont fort divisés au sujet de cette dernière oraison. Nous ne chercherons pas à les mettre d'accord. Mais nous dirons seulement que l'oraison décrite par Bossuet dans son célèbre opuscule (1) nous paraît bien être une oraison *mystique et passive*, correspondant aux premières grâces infuses dont parlent sainte Térèse ou saint Jean de la Croix (2). Du reste, la formule « oraison de simple foi ou de simplicité », si utile en pratique, est fort vague et peut convenir à toute espèce d'oraison passive qui n'est pas nettement caractérisée. Nous croyons même qu'une certaine forme, très générale, de *méditation contemplative*, peut être appelée ainsi, comme on le verra plus loin (parag. IV) : mais cette expression « oraison (active) de simplicité » est trop vague pour rendre tout ce que nous désignons par l'expression « méditation contemplative ».

(1) *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*. Opusc. VII^e.

(2) A. Saudreau, *L'état mystique*, 2^e éd., 1921, p. 118-120. Voir, dans

II. — DIVISION DE LA MÉDITATION CONTEMPLATIVE

Nous distinguerons *deux espèces* (1) de méditations contemplatives :

- a) l'une, *imparfaite*, dispose seulement à la contemplation ;
- b) l'autre, *parfaite*, accompagne la contemplation et bénéficie des lumières que celle-ci apporte.

A. — *La méditation contemplative imparfaite.*

Le devoir propre aux parfaits est, d'après saint Thomas, de *s'unir* à Dieu et de jouir de lui. C'est là ce que saint Augustin appelle *trouver Dieu*. L'âme ne trouve ainsi Dieu que par la *charité*, par laquelle elle se repose en lui d'une certaine manière, s'en remet à lui avec confiance, adhérant en tout à sa volonté. Par là encore, l'âme jouit de Dieu, au moins dans sa partie supérieure s'il y a souffrance et épreuve dans la partie inférieure, comme ce fut le cas du Sauveur à l'Agonie. Mais la charité ne trouve ainsi Dieu que si elle est éclairée par une *foi* très vive et très lumineuse, spécialement concernant les divines perfections : l'âme ne pourrait sans cette connaissance se reposer en Dieu au sens indiqué. D'autre part, seul l'*Esprit-Saint* peut produire de tels effets, une foi qui tienne de la vision, une charité principe de jouissance spirituelle : il le fait par une *grâce actuelle* éminente, la contemplation. Tant que cette grâce n'est pas actuellement reçue, l'âme peut et doit *s'y disposer* : c'est ce qu'on appelle *chercher Dieu*, et tel est le rôle de la *méditation contemplative imparfaite*.

Cet exercice actif de la vie intérieure chez les parfaits peut, on le comprend, être *imparfait*, en son genre ; il l'est, tant que l'âme n'a pas trouvé Dieu au sens indiqué. Cette imper-

un sens opposé, A. Tanqueray, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 851 et sqq.

(1) Nous disons *espèces*, à cause de la part qu'a la contemplation dans la seconde.

fection proviendra de l'absence d'une charité actuellement assez ardente et vive pour que l'âme puisse goûter Dieu et se reposer en lui, ou de l'absence de lumière dans la foi aux divines perfections ; elle vient, en un mot, de l'absence de la contemplation, qui dépend de Dieu seul.

Mais si cette méditation contemplative est imparfaite par rapport à la contemplation elle-même, elle peut être une oraison très utile et *relativement parfaite*, à un autre point de vue, comparée par exemple à la méditation *discursive* et même *affective*. Si elle est faite avec soin, à l'aide de la grâce ordinaire que Dieu accorde toujours, elle peut être une excellente considération des divines perfections, soit en elles-mêmes, soit dans tel ou tel mystère qui les manifeste, surtout la vie et la mort du Christ ; elle peut être un exercice actif très fécond des trois *vertus théologiques*, surtout de la charité. C'est ainsi que l'âme se dispose le mieux à recevoir les grâces éminentes dont nous avons parlé. Mais même si elle ne les obtient pas, la seule préparation à ces grâces est une excellente oraison, active, fort élevée, d'ailleurs, car elle bénéficie, d'ordinaire, pour les âmes qui sont dans la voie unitive, de hautes *lumières habituelles* sur Dieu, qui ne sont pas sans influence sur la pensée, même en l'absence de la grâce actuelle de contemplation.

Cette méditation contemplative, imparfaite relativement à la contemplation elle-même, mais si élevée comparée à d'autres formes de méditation, n'est-elle pas déjà une *contemplation* ? On ne peut lui donner ce nom que dans un sens large, car, de soi, elle ne sort pas du genre méditation, tant qu'il n'y a pas intervention actuelle des dons supérieurs de sagesse et d'intelligence. Pour éviter toute équivoque, il faut ajouter une précision. On dit d'ordinaire *contemplation acquise*, dans le sens bien déterminé de *non infuse* : l'expression est exacte, moyennant les réserves qui précèdent ; mais il faut se garder de laisser entendre que cette oraison est la plus haute qui soit accessible à l'ensemble des âmes arrivées à la vie unitive. Elle ne suffit pas à réaliser la perfection de la charité que

Dieu demande à l'homme dès cette vie. On doit, au contraire, la considérer comme *ordonnée*, soit à la contemplation proprement dite, soit à la méditation contemplative parfaite. *Elle n'est pas mystique* de soi, mais elle dispose et conduit à une oraison mystique (1).

L'expression *contemplation active* est, pour beaucoup d'auteurs, synonyme de contemplation acquise. Comme le mot *actif* n'a pas, à la différence d'*acquis*, le sens précis de *non-infus*, la formule est plus large que la précédente et peut désigner toute méditation contemplative, soit *imparfaite*, soit *parfaite*. Nous ne l'emploierons guère que pour désigner celle-ci, qui seule mérite vraiment le nom de contemplation, et nous en userons rarement pour éviter les équivoques.

Le terme *élévation* n'a pas les inconvénients des précédents, et il est bien connu. Il s'applique à merveille à une certaine catégorie de méditations contemplatives. On connaît de beaux modèles dans ce genre; par exemple, les *Élévations sur les mystères* de Bossuet. Mais le terme « élévation » n'est pas assez large pour désigner toutes les formes très variées de méditations contemplatives. Il ne pourrait non plus distinguer les espèces, parfaite et imparfaite, au sens qui vient d'être indiqué.

B. — *La méditation contemplative parfaite.*

Quand l'âme a *trouvé* Dieu par les grâces de contemplation proprement dite, la méditation contemplative devient par-

(1) Saint Thomas appelle aussi *méditation* une recherche rationnelle (*inquisitio rationis*) disposant à la contemplation (III *Sent.*, Disp. 35, q. 1, art. 2, sol. 2). Il ramène au même exercice la *considération* de saint Bernard (*ibid.*; et *Sum. theol.*, II^e II^o, q. 180, art. 3, ad 1). Il l'appelle encore *contemplatio divinorum effectuum*; mais il n'y reconnaît qu'un acte secondaire de la contemplation, son acte principal, essentiel, ayant Dieu pour objet (*Sum. theol.*, *ibid.*, art. 4). Le terme *spéculation* est aussi employé par saint Thomas dans le même sens et ramené au genre *méditation contemplative* (*ibid.*, art. 3, ad 2). Cependant, d'après le commentaire des Sentences (III *Sent.*, Disp. 35, q. 1, art. 2, sol. 3) et la comparaison avec saint Augustin, il semble bien qu'il entend plutôt cette expression d'une méditation contemplative *parfaite*, au sens qui va être indiqué.

faite, si cet exercice n'est pas interrompu, violemment ou avec douceur, par cette intervention supérieure du Saint-Esprit. Son action, en effet, dans la partie supérieure de l'âme, est quelquefois intense au point de rendre impossible ou inutile toute activité discursive : la grâce paraît seule opérer dans l'âme, bien que celle-ci corresponde toujours librement et avec amour. Mais il arrive aussi que la lumière et l'amour infus ne soient pas tels que l'activité discursive s'arrête, spécialement s'il s'agit d'occupations pieuses, comme une méditation. Le repos que donne la complaisance en un bien possédé, dit saint François de Sales, « ne consiste pss à demeurer immobile, mais à *n'avoir besoin* de rien ; il ne gît pas à n'avoir point de mouvement, mais à n'avoir point d'indigence de se mouvoir (1). Nous marchons, continue le saint, pour aller en un jardin, et quand nous y sommes parvenus, nous nous y mouvons encore pour en mieux jouir : « L'amour cherche ce qu'il a trouvé, conclut-il, en s'appuyant sur saint Augustin, non afin de l'avoir, mais pour tous-jours l'avoir (2). » Nous pourrions dire que l'âme qui a trouvé Dieu le cherche encore pour le *retrouver* ou le trouver d'une autre manière. La méditation contemplative, dans de telles conditions, devient vraiment parfaite.

Cette méditation parfaite diffère de la précédente en ce que l'âme bénéficie non seulement des lumières de la foi et de secours ordinaires de la grâce, mais encore des clartés supérieures du Saint-Esprit. L'âme se livre normalement à ses opérations, mais Dieu *coopère* avec elle, non seulement par la grâce ordinaire, mais par celle des dons les plus élevés d'intelligence et de sagesse. Il y a simultanément *méditation*, caractérisée par l'activité discursive des puissances, et *contemplation*, due à l'action suréminente du Saint-Esprit. Saint François d'Assise, au sortir d'une oraison, chantant son hymne au soleil et invitant la nature entière à glorifier Dieu,

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, l. V, ch. 3, p. 266.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, l. V, ch. 3, p. 267.

sainte Tèreſe écrivant l'une de ses pages enflammées, n'étaient pas en état purement passif de contemplation, mais ils bénéficiaient, dans leur activité, de lumières immédiatement dérivées de la contemplation (1).

La *coexistence* de la contemplation et de l'activité des puissances est possible. La contemplation est une opération simple et intuitive qui est produite sous la motion du Saint-Esprit; elle n'exige pas le concours des puissances discursives, mais elle n'implique pas non plus leur arrêt absolu; si elle est d'une intensité atténuée, les puissances peuvent agir elles-mêmes; bien plus, elles jouissent d'une force plus grande. Alors la contemplation éclaire non seulement la cime de l'âme, mais l'âme entière, à la manière dont *un principe* mieux compris dirige toute la dialectique d'un esprit qui en dégage les conclusions. Dieu est le principe suprême, universel. L'âme qui actuellement, par la grâce, a cette « intelligence de la vérité pure », que mentionne sainte Tèreſe, pense, parle et agit sous son influence, dans la mesure où ses facultés sont purifiées. Et quand cette âme, par l'union transformante, est devenue moralement « un même esprit avec Dieu », elle peut presque sans interruption, si elle est fidèle à la grâce, vivre dans ce rayonnement atténué de la contemplation. Telle est la doctrine que sainte Tèreſe développe dans plusieurs pages du *Château intérieur* (VII^e Demeure); elle est la reproduction de celle de saint Augustin.

Si toute action accomplie sous une telle influence peut bénéficier de la lumière surnaturelle dérivée de la contemplation, la *méditation contemplative*, cette recherche de Dieu en béné-

(1) Saint Thomas admet qu'il y a une opération discursive qui se fait *secundum illuminationes divinas* (II^e II^o, q. 180, art. 6, ad 3) : c'est là le principe de la méditation contemplation parfaite, qui est le mouvement *oblique* dont parle le Docteur angélique, tandis que le mouvement *droit* répond à la simple méditation et le mouvement *circulaire*, plus parfait, à la contemplation (*ibid.*, ad 2). Ailleurs, il reconnaît que la sagesse surnaturelle peut éclairer de ses lumières les jugements de la raison pratique (II^e II^o, q. 45, art. 3).

ficiera plus que toute autre : elle devient *parfaite*. Bien plus, elle devient une *vraie contemplation* ; elle est moins une méditation qu'une contemplation à forme active. L'homme qui a *trouvé* Dieu en lui-même par la foi et la charité sous la motion divine, le *retrouve* en lui-même, dans des conditions pareilles, à l'occasion d'une réalité particulière à laquelle il applique son esprit et dans laquelle il découvre tel ou tel rapport avec Dieu ; il ravive et renouvelle cette charité qui établit entre son âme et Dieu une union profonde et vivante. Il y a donc là une véritable contemplation *non pas acquise* mais infuse comme celle que nous avons décrite plus haut. Comme celle-ci, elle a pour *siège* la partie supérieure de l'âme, et pour *principe*, la foi et la charité perfectionnées par les dons ; mais elle est renouvelée à *l'occasion* d'une réalité particulière où Dieu se manifeste, et l'opération discursive en est *l'intermédiaire* indispensable. De là le caractère complexe de cette contemplation, simple et intuitive par ses éléments fondamentaux, discursive par l'adjonction d'un élément accessoire. Elle est bien une *contemplation active*, malgré l'apparence de méditation qu'elle peut conserver encore. Elle est certainement la forme la plus haute et la plus *parfaite* de la *méditation*, même *contemplative*.

La conception que nous venons d'exposer répond exactement au point de vue de saint Augustin. Les derniers chapitres (VII, VIII, IX) de notre étude sur la *contemplation augustinienne* en sont la preuve. Toute l'école augustinienne du moyen-âge est précisément caractérisée par cette insistance sur la nécessité des lumières dérivées de la charité. De là le caractère affectif de la méthode employée en théologie, et parfois même en philosophie, ce qui pouvait donner lieu à des confusions, et elles ne furent pas toujours évitées. Le principe n'en est pas moins légitime et fécond. Ces théologiens, à l'exemple des Pères, puisaient à cette source surnaturelle une sûreté de *sens chrétien* et une profondeur de vues que les âges récents pourraient leur envier. Ces lumières dérivées de la charité expliquent aussi la part que la *voie*

affective a eue dans le développement du dogme (1). Elles expliquent, enfin, l'attrait qu'avaient les Pères pour l'exégèse doctrinale et spiritualiste, et l'heureux usage qu'ils en ont fait, malgré certains abus de l'accommodation. Nous ne pouvons que signaler, sans les développer, ces avantages de la doctrine augustinienne de la contemplation. On en trouvera d'autres dans l'étude des diverses formes de la méditation contemplative que nous devons signaler, après avoir montré les rapports qui unissent la méditation à la contemplation.

III. — *Rapports de la méditation et de la contemplation.*

Nous ne voudrions pas, en effet, que les distinctions établies ci-dessus avec netteté donnent l'impression que nous tenons à multiplier les sectionnements dans la vie intérieure et que nous posons entre eux d'infranchissables barrières. En réalité, nous poursuivons un but tout opposé, pour être fidèle à saint Augustin, qui, loin de disséquer l'âme, envisage de préférence l'homme concret, vivant, groupant ainsi les éléments psychologiques les plus divers. Les divisions précédentes n'ont été faites que pour nous permettre d'entrer sans danger dans cette voie que nous montre le saint Docteur. De fait, c'est dans l'unité vivante et la puissante simplicité d'une âme unie à Dieu que réside, pour nous, la solution du problème mystique, dont nous avons déjà indiqué les termes (2). D'ailleurs, ce problème ne se pose, en partie du moins, que parce qu'on insiste trop sur les différences qui séparent la méditation de la contemplation, au lieu de mettre surtout en lumière ce qui les rapproche.

Nous avons déjà montré que toutes les formes d'oraison se ramènent à ces deux grandes classes : la *méditation* et la *contemplation*. Dans la première rentrent toutes les *oraisons actives*, celles des commençants, des âmes en progrès et même

(1) Voir le P. Marín-Sola, *L'Évolution homogène du dogme catholique*, I, 1924, Fribourg (Suisse), pp. 353-393.

(2) Voir *Introduction*, § II, p. 9-11.

des parfaits, malgré la diversité des caractères qui les distinguent (1). A la seconde se rattachent toutes les *oraisons passives* décrites par sainte Térése ou saint Jean de la Croix, dont l'autorité en ces matières est indiscutable et garantie par l'Église (2).

Allons plus loin maintenant et demandons-nous laquelle de ces deux oraisons est *celle des parfaits*. Notre réponse est à la fois et très large et très précise. L'une et l'autre, disons-nous, sont les oraisons des parfaits, mais à des points de vue très divers : la méditation l'est en tant qu'elle dispose à la contemplation ou en tant qu'elle l'accompagne ; la contemplation, au contraire, l'est pour elle-même, soit sous sa forme passive, soit sous sa forme active. Ainsi, en définitive, c'est bien la contemplation infuse, effet des dons du Saint-Esprit, qui est par excellence l'oraison des parfaits. Elle l'est, on le voit, non pas en tant qu'elle s'oppose à la méditation ou l'exclut, mais plutôt en tant qu'elle la complète, la perfectionne et en un sens l'appelle.

Sans aucun doute, c'est la *contemplation* qui est l'oraison parfaite. Par elle, le chrétien prie vraiment « en esprit et en vérité », suivant le mot du Sauveur (Ioan. iv, 24). L'Esprit-Saint agit en lui non seulement par la production de la grâce sanctifiante et la collation de grâces actuelles communes, mais par une grâce éminente qui l'entraîne sans les lenteurs, les hésitations et les faiblesses habituelles à l'homme, pour lui faire produire une adoration et une prière très pures qui l'unissent à Dieu parfaitement. D'ailleurs toute contemplation vraie, on l'a dit, est *infuse*, reçue de l'Esprit-Saint, plus que produite par l'homme ; elle est, en un mot, *passive*, quoiqu'il y ait lieu de l'appeler *passive*, *par excellence*, quand elle n'est pas accompagnée d'une opération intellectuelle discursive, qui, loin de l'aider, lui serait un obstacle, comme il arrive souvent dans la prière des parfaits. D'autre part, même cette activité de l'esprit qui l'accompagne parfois, soit qu'un devoir

(1) Voir ci-dessus, art. III, 299 sq.

(2) Voir ci-dessus, art. II, 276 sq.

l'impose, soit que la grâce, loin de l'arrêter, la provoque pour mieux exercer l'amour, est elle-même toute pénétrée par la lumière supérieure qui la transfigure et la dirige, la fortifie aussi sans troubler la paix dont le chrétien jouit alors dans les sphères les plus hautes de son âme (1). La contemplation est bien une, malgré les différences de forme qu'elle peut revêtir, la diversité d'effets qu'elle produit; ses principes essentiels sont les mêmes; et si une certaine méditation lui est associée, elle transforme en quelque sorte celle-ci en l'élevant à sa hauteur. Elle est vraiment l'oraison des parfaits.

Cependant la *méditation*, de son côté, peut leur être nécessaire, et il ne saurait être question de l'exclure tout à fait, si on l'entend au sens large qui a été indiqué plus haut. La contemplation est un don; il dépend de l'Esprit-Saint, qui peut le refuser et de fait le refuse souvent, même aux parfaits, soit pour les éprouver et les purifier, soit pour activer leur énergie et leur ardeur à la recherche de Dieu. En ces moments, et ils sont peut-être fort longs dans la vie de quelques-uns, la méditation est un devoir. Vouloir s'élever de soi-même à la contemplation serait de leur part une présomption et une utopie; les saints leur conseillent de s'en juger indignes et de s'adonner à un exercice plus modeste, et notamment à la considération des mystères de la vie du Christ. Doivent-ils pour cela renoncer à se préparer à la contemplation, pour la recevoir à l'heure où Dieu jugera bon de l'accorder? Ce serait pour eux renoncer à la perfection à laquelle Dieu les invite à tendre. D'ailleurs, l'ensemble des lumières qu'ils ont reçues leur permettent de s'exercer à cette forme de méditation qui dispose immédiatement à la contemplation et que nous appelons méditation contemplative.

Dans le récit de l'entretien d'Ostie, saint Augustin nous a fourni un bel exemple de cette recherche de Dieu, et montré aussi les splendides récompenses dont elle peut être l'objet (2).

(1) On vient de le dire, à propos de la méditation contemplative parfaite.

(2) Voir ci-dessus, ch. VII.

La méditation, en élevant par degrés l'âme à Dieu, la conduit peu à peu à l'état que le plus souvent l'Esprit-Saint attend pour agir en elle avec une force toute divine, et lui faire sentir sa présence. Elle serait coupable de ne pas avoir reçu cette grâce, si elle n'en était privée que faute de s'y être disposée, bien que cette préparation soit impuissante à la produire et rende seulement moins indigne de la recevoir. Les parfaits, même privés de la contemplation, après avoir été introduits par elle dans la voie unitive, doivent agir de façon à *pouvoir* toujours la recevoir, ne devraient-ils, si la chose est possible, la recevoir plus jamais, pour des raisons dont Dieu reste seul juge. La méditation est donc aussi, d'une certaine manière, l'oraison des parfaits, mais comme elle est ordonnée à la contemplation, c'est bien celle-ci qui est et demeure, en définitive, la véritable oraison caractéristique de la perfection, soit qu'on la possède de fait, sous l'une ou l'autre forme, soit qu'on s'y dispose dans l'humilité et les saints désirs que donne la volonté d'être toujours fidèle à la grâce.

Telle nous paraît être, d'après la doctrine augustinienne, la solution du problème mystique indiqué dans *l'Introduction* de cet ouvrage. Elle est conforme aux principes, posés ci-dessus, sur les rapports de l'ascétique et de la mystique. Sans rien confondre, elle montre très étroits les liens qui unissent la contemplation à la méditation. Ce dernier exercice, dont parfois on méconnaît le rôle, s'y élève à une sublime hauteur, puisqu'il peut se trouver associé à la contemplation elle-même, et que, du moins, il y prépare, souvent de façon immédiate.

Cette dignité de la méditation contemplative, qui remplit l'un et l'autre de ces rôles, doit nous porter à examiner avec soin les formes diverses sous lesquelles elle peut se présenter, à l'état parfait ou imparfait.

IV. — *Les formes diverses de la méditation contemplative (imparfaite ou parfaite)*

Nous disons *formes* plutôt que *méthodes*, de crainte de

paraître vouloir imposer des règles trop rigides à une oraison qui doit se distinguer, par une certaine souplesse, des méditations précédentes. Elle n'en est pas moins sujette à certaines lois spéciales qui découlent de son but propre, et de l'état particulier des âmes auxquelles elle convient. Exercice propre de la voie unitive, elle doit surtout être un stimulant de l'*amour de Dieu* le plus pur, et une force pour fixer l'âme dans la *volonté de Dieu*, ou pour l'établir dans une *vraie et sainte indifférence* vis-à-vis de tout autre objet (1). Et comme cela ne peut être bien réalisé sans une aide spéciale que l'*Esprit-Saint* accorde surtout dans l'oraison, le chrétien *disposera* son âme à recevoir les divines inspirations et à y correspondre avec docilité. Ces conditions générales de la méditation contemplative doivent se retrouver dans chacune des formes particulières qu'elle peut revêtir. Nous devons nous contenter de très sommaires indications (2).

1. — *L'oraison de simplicité, de simple foi, ou de simple présence de Dieu*, est regardée par nombre d'auteurs comme la forme véritable de l'oraison active parfaite. Nous avons dit déjà que nous la considérons plutôt comme une oraison *passive*, du moins à s'en tenir à la description de Bossuet. Cependant, nous croyons aussi qu'il peut exister une oraison de foi *active*, correspondant à ce que nous appelons méditation contemplative, mais alors il faut moins insister, croyons-nous, sur la *simplicité* proprement dite que sur l'*objet* même de cette oraison. La simplicité dans la prière est une grâce ;

(1) Voir le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales, surtout les livres V-IX.

(2) Remarquons encore ici que cette énumération ne complique rien, mais qu'elle tend plutôt à *simplifier*, à *unifier*, en montrant le lien qui rattache un grand nombre d'œuvres spirituelles des maîtres les plus célèbres, très diverses en apparence, mais très proches par l'esprit qui les anime. Il y a là toute une littérature spirituelle qui mériterait d'être étudiée à part et qui nous semble d'une richesse sans égale. La simple énumération des méthodes les plus connues est très suggestive. Nous ramenons le tout au *type général* que nous venons d'indiquer, la *méditation contemplative*.

on ne s'y exerce pas, on s'y dispose. L'oraison de foi active n'exclut pas la variété des actes, même intellectuels; mais elle les *unifie* autour d'un objet central, *Dieu et ses perfections*, et c'est en ce sens qu'elle est simple. Une telle manière de faire oraison, par la simple considération de Dieu que la foi nous révèle, par l'admiration des attributs, par le souvenir de sa présence, est une forme *active* de l'oraison, et c'est une méditation contemplative : comme la contemplation, mais à un bien moindre degré, elle donne de Dieu une haute idée, et elle prépare l'âme à recevoir celle qu'il plaira à Dieu d'accorder. Non seulement cette oraison (active) de foi est une méditation contemplative; elle est, pensons-nous, la *base nécessaire* de toutes les autres formes de méditation contemplative que nous allons indiquer. Elle est un *genre*, dont celles-ci sont les espèces. Elle a besoin, pour être bien faite, — si la grâce dès le début ne saisit pas l'âme jusqu'à la simplifier véritablement —, d'être *complétée*, spécifiée par l'une ou l'autre des formes suivantes.

2. — La *théologie dite négative* semble la méthode la plus indiquée pour préparer l'âme à la contemplation (nous laissons ici au mot *théologie* le sens ancien d'étude pieuse de Dieu, plutôt que celui d'étude savante qu'il a pris exclusivement). La contemplation est une connaissance de Dieu, suréminente, infuse, secrète : c'est la théologie mystique des anciens. L'esprit humain s'y dispose donc en écartant les concepts particuliers, même les plus purs, par lesquels il s'essaye à rendre Dieu et les divines perfections. Dieu est au-dessus de tout cela. Et de fait, de grands mystiques anciens (Clément d'Alexandrie (1), Denys dit l'Aréopagite (2)...) ont beaucoup insisté sur cette voie. C'est une méthode analogue que recommande saint Jean de la Croix (3); il a particulièrement en vue l'oraison, quoique sa méthode concerne toute la

(1) *Stromates*, V, ch. 12.

(2) *Théol. myst.*, passim.

(3) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 10-32 (9-30, trad. Hoornaert), et l. III.

spiritualité. De fait l'*oraison de foi*, dont nous venons de parler, peut très bien se faire de cette manière, par l'exclusion successive de toutes les perfections communément attribuées à Dieu, qui les dépasse toutes, car il est infiniment transcendant. Cette *voie négative*, qui paraît la plus directe et peut être fort utile pour des âmes très avancées, peut offrir des inconvénients, et l'on peut dire que l'ensemble des grands auteurs spirituels lui a toujours préféré l'une ou l'autre des méthodes positives suivantes.

3. — La *théologie dite affirmative*, qui de soi vise moins haut que l'autre, est plus accommodée à la faiblesse humaine, et permet de connaître Dieu, d'une manière imparfaite sans doute, mais qui suffit à provoquer en l'homme une véritable admiration pour les perfections infinies. Cette considération peut se faire dans l'*oraison contemplative* de trois manières, a dit saint François de Sales (1) : l'esprit s'arrête tantôt à une seule perfection, tantôt à plusieurs, mais d'une seule vue et d'une seule distinction, tantôt enfin à une œuvre divine qui révèle tel ou tel de ses attributs. Le saint appelle cet exercice une *contemplation*, et avec raison, car il suppose une âme soulevée en quelque sorte par une grâce éminente qui la fait ainsi se reposer en Dieu ; c'est une méditation contemplative parfaite qu'il décrit.

4. — On peut rapprocher de cette méthode salésienne nombre d'*études théologiques* de l'ancienne école augustinienne, qui sont de vraies prières, de vraies contemplations, telles, par exemple, le Monologion et le Proslogion de saint Anselme, en plusieurs de leurs pages. Il faut en dire autant de beaucoup d'œuvres d'*exégèse spiritualisante* de certains Pères. Les trois derniers livres des *Confessions* de saint Augustin, qui paraissent se relier si mal à l'ensemble, s'y rattachent fort bien si on les considère, ce qu'ils sont de fait, comme un exercice actif de la charité, heureuse d'avoir enfin trouvé Dieu

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. vi, p. 322.

et qui prend plaisir à le retrouver par ses œuvres (1). De même les *Élévations sur les mystères* de Bossuet sont moins un commentaire de passages choisis de l'Écriture qu'une belle série de méditations contemplatives, très aptes à pénétrer l'âme des grandeurs de Dieu ; l'Écriture Sainte a une particulière efficacité à cet égard.

5. — Le terme d'*élévation*, qui peut s'appliquer aux considérations religieuses dont nous venons de parler, convient particulièrement à une méthode de prière que saint Augustin a beaucoup pratiquée pour disposer son âme à la grâce de la contemplation. Il en a laissé mainte description, notamment dans les *Confessions*, lors du récit de « l'extase d'Ostie », et surtout au livre X. Il part des créatures, mais il écarte progressivement tout ce qui est indigne de Dieu, en commençant par les objets les plus grossiers jusqu'à ce qu'il arrive à une pensée très pure et très simple qui lui permet de s'unir à Dieu dans un acte d'intelligence très élevé et d'amour très pur, ou plutôt qui lui permet de recevoir de Dieu la lumière et l'amour qui rendront possible cette union (2). De cette méthode, le néoplatonisme a fourni le cadre, mais l'âme en est toute chrétienne. Les augustinien du moyen âge s'en sont inspirés aussi. L'immortel *Itinéraire de l'âme à Dieu* de saint Bonaventure est le chef-d'œuvre de ce genre d'écrits. Sa doctrine ne peut être vraiment comprise et surtout appliquée si l'on fait abstraction des hautes lumières qu'il suppose sur Dieu, ou bien auxquelles il dispose.

6. — C'est à un point de vue semblable qu'il faut se placer pour comprendre la part qui était faite, dans l'ancienne spiritualité monastique, à la lecture des Livres saints et surtout au chant des psaumes. Ce n'était pas là, comme on est quelquefois porté à le croire, une honnête occupation d'esprits désœuvrés, ni une prière laudative purement vocale, bien

(1) Voir ch. III.

(2) Voir ch. VII.

inférieure à la prière mentale réglée avec tant de méthode par les ascètes modernes. Ces exercices devaient être, dans la pensée des maîtres qui les enseignaient, de vraies méditations contemplatives, *imparfaites* souvent, mais directement ordonnées à la contemplation et pouvant devenir *parfaites* (au sens indiqué), si l'âme, par ses dispositions intérieures, obtenait de Dieu cet élément supérieur qui féconde la prière, la transforme et permet de trouver Dieu. L'apparat extérieur de la prière, le chant et tout l'ensemble de la liturgie y peut contribuer aussi, en avivant dans l'âme les dispositions saintes qui appellent la grâce, et en particulier les sentiments élevés que doivent provoquer en elle les perfections divines dont tous les psaumes rappellent la grandeur.

7. — Mais c'est le *Christ* qui est, par son *humanité*, la *véritable voie* conduisant l'homme à Dieu. Les contemplatifs auraient tort de voir en elle un obstacle. Saint Augustin, saint Bernard s'élèveraient contre eux. Sans doute, la lumière surnaturelle se porte directement sur la divinité dans la contemplation ; mais la dignité de la nature humaine qui lui est associée en Jésus-Christ en est relevée d'autant ; et c'est par cette voie que les parfaits les plus favorisés peuvent aisément remonter jusqu'à Dieu, lorsqu'ils entrent en prière. *Sainte Térèse* a mieux que personne exposé cette doctrine en des chapitres consacrés aux états d'âme les plus élevés de la vie intérieure, et dans lesquels elle pose des principes que l'on peut considérer comme la base de la méditation contemplative (1). Ils méritent d'être particulièrement étudiés à ce point de vue.

8. — Ne peut-on voir des méditations contemplatives, au sens que nous avons indiqué, en plusieurs des méthodes recommandées par les modernes ? Nous avons cité plus haut saint *François de Sales* (2). Il semble bien, d'autre part, que

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. xxii. — *Château intérieur*, VI^e Dem., ch. 7.

(2) Voir la troisième forme signalée sous le nom de *théologie affirmative*.

telle ou telle contemplation de *saint Ignace* soit plus qu'une simple méditation affective, par exemple celle qui termine les exercices de la IV^e semaine, sous le titre « Contemplation sur l'amour spirituel ». Ce caractère paraît encore plus évident dans la méthode du *cardinal de Bérulle*. Il a attiré l'attention, dans l'humanité du Christ, sur les sentiments intérieurs de l'*Homme-Dieu*, ceux particulièrement que provoquaient en son âme les divines perfections, contemplées de si près : adoration, admiration, bénédiction, louange, action de grâces, etc. Le chrétien ne communiera vraiment à ces sentiments que s'il a aussi de Dieu une très haute connaissance, plus pratique encore que théorique. Cette méthode semble avoir été nettement conçue en vue d'âmes très avancées (1). Les adaptations qu'en ont faites les auteurs de la méthode dite de *Saint-Sulpice*, surtout M. Tronson, l'ont mise à la portée des débutants. Elle est déjà très affective par elle-même, note M. Tanquerey (2). Pratiquée à la perfection, elle devient, pensons-nous, une vraie méditation contemplative.

Ces indications très sommaires suffiront à prouver que si la formule *méditation contemplative* est *neuve*, ce qu'elle exprime est loin de l'être, et qu'il y avait utilité à appeler l'attention sur cette forme supérieure de l'oraison active. Ce qui nous reste à dire concernant les degrés de la vie spirituelle confirmera les avantages de la conception de l'ascétique exposée plus haut et de celle de l'oraison qui en est le complément nécessaire.

ARTICLE IV. — LES DEGRÉS DE LA VIE SPIRITUELLE

I. — *Classifications données par les grands auteurs*

Nous achèverons notre étude par un tableau comparé des principales classifications d'états d'âme laissées par les grands

(1) Les *Méditations* du P. Bourgoing, chef-d'œuvre du genre, en sont la preuve.

(2) A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924, p. 448 et 628.

auteurs. Il y a lieu d'éviter en cette matière un double excès ; d'une part, multiplier les degrés, c'est risquer de donner à des traits accessoires une portée générale qu'ils n'ont pas ; de l'autre, si l'on se contente de divisions trop sommaires, on s'expose à manquer de nuances, à ne pas saisir tout ce que comporte de complexité telle situation psychologique. Nous éviterons l'un et l'autre danger, croyons-nous, en posant comme base la grande division ascétique, universellement admise, des *trois voies*, purgative, illuminative, unitive, et en la *complétant*, c'est-à-dire en la *subdivisant*, à l'aide des indications fournies par les mystiques. Nous écouterons quatre grands auteurs dont l'autorité est indiscutée : *saint Thomas, sainte Térèse, saint Jean de la Croix, et saint Augustin*. Nous achèverons par ce dernier, puisque c'est sa doctrine que nous avons voulu présenter dans ce travail, en l'éclairant par celle des autres.

1. — *Saint Thomas* présente, dans la Somme théologique, une double classification, l'une fondée sur la charité, l'autre sur la contemplation.

C'est à la *charité* que le Docteur angélique rattache la division classique des trois voies. Il y a trois catégories de chrétiens : « les *commençants*, en qui la charité doit être nourrie et entretenue pour éviter qu'elle ne meure », ce qui a lieu par la fuite du péché et la résistance aux passions ; « les âmes *en progrès*, qui s'appliquent principalement à fortifier en elles la charité par accroissement », et dans ce but s'efforcent de progresser dans le bien ; enfin les *parfaits*, qui désirent mourir et être avec le Christ, et ont soin de s'unir à Dieu et de jouir de lui (1).

A un autre point de vue, *saint Thomas* distingue la *vie active* et la *vie contemplative*, mais pour marquer encore les degrés fondamentaux de la perfection : chez les anciens, en effet, ces formules ne désignaient pas des *états de vie* caractérisés par des différences surtout extérieures, mais plutôt

(1) *Summa theol.*, II^e II^o, q. 24, art. 9. Voir aussi la q. 183, art. 4.

des *états d'âme* caractérisés par la prédominance de telle ou telle préoccupation (*studium*) morale ou spirituelle. La *vie active* signifie la vie chrétienne imparfaite, dans laquelle l'âme fait effort pour acquérir les vertus, et s'adonne aux œuvres de charité; elle correspond aux deux premières voies indiquées plus haut. La *vie contemplative* n'exclut pas cette pratique des vertus, loin de là, mais elle suppose, en outre, des lumières supérieures qui attirent surtout l'attention de l'âme sur Dieu, font sentir leur influence sur la vie entière, et aident le chrétien à réaliser la perfection; elle est, en un mot, la *vie parfaite* (1). Nous reviendrons plus loin sur cet

(1) « La vie active précède la vie contemplative de même que ce qui est commun à tous précède, dans l'ordre d'origine (*in via generationis*), ce qui est propre aux parfaits » (*Sum. theol.*, II^e II^e, q. 182, art. 4, ad 1^{um}). De part et d'autre, d'ailleurs, il y a application aux vertus morales et aux œuvres de charité pour le prochain; mais les *actifs* s'y adonnent à cause de la bonté propre de ces œuvres, au lieu d'en user comme d'un moyen de se disposer à la contemplation : « In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tamquam secundum se bonis, non autem tamquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam »; chez les *parfaits*, au contraire, qui s'y livrent en vue de la contemplation, elles se rattachent à la vie contemplative (*Sum. theol.*, II^e II^e, q. 181, art. 1, ad 3^{um}). [Notons que, d'après un autre passage de la Somme, les mêmes vertus morales qui, chez la plupart, sont seulement des *virtutes purgatoriae*, prennent chez les parfaits, rares, il est vrai, en ce monde, un caractère spécial, à cause de la divine ressemblance acquise par ces âmes, et saint Thomas les appelle « virtutes iam purgati animi » (*Sum. theol.*, I^e II^e, q. 61, art. 5).]

Ainsi la distinction entre la vie active et la vie contemplative que l'on croit, trop souvent, fondée sur la prédominance des occupations extérieures ou intérieures, est en réalité (*Ibid.*, q. 179, art. 1) uniquement basée sur l'existence d'une contemplation qui embrasse la vie entière, soit comme *acte* contemplatif proprement dit, soit comme *disposition* à cet acte. Du reste, il n'est pas douteux que certaines *formes sociales* de vie chrétienne ne méritent aussi particulièrement ce titre de vie contemplative, parce que tout en elles est réglé de façon à conduire à la contemplation. Mais il n'y a là rien d'exclusif; bien plus, l'essentiel n'est pas là, d'après les principes de saint Thomas. La vie extérieure la plus chargée d'œuvres peut être une vie contemplative, si tous ces travaux sont une *disposition* à la contemplation, ou bien s'ils en sont le fruit, car il existe, dit saint Thomas, des œuvres qui dérivent de la plénitude de la contemplation (*ex plenitudine contemplationis*); tels sont l'enseignement de la théologie et la prédication (*Ibid.*, q. 188, art. 6). D'après ce qui a été dit, ces occupa-

aspect de la perfection, que nous trouvons déjà chez saint Augustin.

2. — *Sainte Térèse* va nous obliger à dédoubler chacune des trois voies, ou du moins les deux dernières, car la nécessité de ce dédoublement est moins évidente pour la voie des commençants. C'est dans le *Château intérieur* qu'elle expose sa doctrine avec le plus de clarté; nous prendrons cet écrit comme base, en le complétant à l'occasion par les autres œuvres de la Sainte. Les *deux premières* demeures du château correspondent à la voie purgative, mais la différence qui est établie entre elles n'est pas bien nette. L'une et l'autre représentent l'état d'âmes encore très faibles, mais qui du moins ont *bonne volonté*, et qui le montrent surtout en s'exerçant à la *connaissance de soi-même* et à l'humilité qui en est le fruit (1).

Les deux demeures suivantes (III^e et IV^e), qui précèdent l'union, paraissent correspondre à la *voie illuminative* commune, c'est-à-dire des âmes *en progrès*, et elles marquent l'une et l'autre deux phases bien distinctes dans cette voie. La *troisième* tient encore beaucoup des précédentes, qu'elle complète et perfectionne : c'est l'état des âmes pieuses ou ferventes qui s'exercent à la vertu avec l'aide des grâces communes, tantôt soutenues par d'abondantes consolations spirituelles, tantôt éprouvées par des sécheresses. Mais la *quatrième* marque, au moins chez certaines âmes en qui la grâce agit avec grande force, une sorte de révolution dans la vie intérieure : c'est l'intervention spéciale du Saint-Esprit par les *premières grâces mystiques*, celles de *quiétude*, qui précèdent

tions se rattachent alors à la vie contemplative. Celle-ci, *mixte* de fait, est supérieure à la vie contemplative simple; mais elle doit évidemment, pour être telle, posséder l'élément essentiel qui la distingue, la contemplation elle-même, privilège des parfaits. D'où nous concluons que, pour le Docteur angélique, *vie contemplative*, dans son acception, non pas unique, mais *fondamentale*, est synonyme de *vie parfaite*. — (Sur la *vie mixte* dans saint Thomas, voir A. LEMONNIER, *La Vie humaine; ses formes, ses états*, dans la Collection *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique*, Paris, 1926, p. 562-567.)

(1) *Château intér.*, I^e Dem., ch. I, p. 47; ch. II, p. 55-58.

l'union proprement dite et sont destinées à y conduire le chrétien vertueux par une voie assez rapide s'il comprend le prix de ces dons et sait y correspondre (1). A la *quiétude* (ou goûts divins), sainte Tèreise rattache comme préparation le *recueillement infus*, et comme degré supérieur le *sommeil des puissances*, qui, dans la *Vie*, est présenté comme troisième espèce d'oraison (2), mais ni l'un ni l'autre ne paraissent exiger un état distinct de celui qui est caractérisé par la *quiétude*.

Les *oraisons d'union* décrites par sainte Tèreise dans le *Château intérieur* sont au nombre de trois (V^e, VI^e, VII^e demeures) (3). Mais nous avons vu que les grâces de la VI^e demeure, extraordinaires pour la plupart, semblent moins convenir à un état proprement dit que marquer une transition entre deux états, deux degrés stables : premièrement, *l'union simple* (V^e demeure), qui peut être atteinte en principe, sans le secours des grâces mystiques d'union, mais est cependant par elles obtenue plus aisément et qui consiste dans l'adhésion habituelle, affective et effective, à la volonté de Dieu ; deuxièmement, une *union suréminente* à laquelle, de fait, peu sont appelés, faute de correspondance, de leur part, aux grâces reçues, faute notamment de dévotion envers l'humanité sainte du Sauveur qui est l'unique voie menant à Dieu (4) ; celle-ci suppose, d'ailleurs, des grâces très intenses qui introduisent l'âme dans une intimité plus grande avec Dieu et lui permettent ensuite de vivre presque constamment plongée, à des degrés divers, dans le rayonnement de la sagesse surnaturelle.

3. — Nous trouvons dans *saint Jean de la Croix* une doctrine analogue, sous un vocabulaire assez différent. Le grand

(1) Les grandes lignes de la doctrine mystique de sainte Tèreise ont été exposées plus haut (art. II). Nous complétons ici cet aperçu à un point de vue plus général.

(2) Dans la *Vie écrite par elle-même* (ch. 11-22), sainte Tèreise distingue quatre eaux spirituelles : première eau, la *méditation* (discursive ou affective) ; deuxième eau, la *quiétude* ; troisième eau, le *sommeil des puissances*, et quatrième eau, *l'union*.

(3) Voir le résumé ci-dessus, art. II.

(4) *Vie*, ch. xxii ; *Ouvres compl.*, t. I, p. 276.

mystique espagnol, préoccupé de mettre en évidence les plus hauts sommets de la perfection, prolonge la voie *purgative* jusqu'aux purifications passives qui accompagnent les premières grâces mystiques au seuil de la voie unitive commune, et il donne à celle-ci le nom de *voie illuminative*, bien justifié d'ailleurs par les abondantes lumières qui caractérisent cet état et montrent toutes les vérités de la *foi* dans une magnifique splendeur, grâce à une haute idée de Dieu qu'apporte alors une contemplation déjà très élevée, quoique non parfaite encore. C'est seulement après les purifications de la « nuit de l'esprit » que l'âme atteindra l'état d'union parfaite (*voie unitive*), où, entièrement transformée par la lumière et par l'épreuve en même temps que par la vertu, elle jouira de Dieu, autant qu'il est possible ici-bas, par la sagesse (1).

4. — *Saint Augustin* a donné de nombreuses classifications des degrés de la vie spirituelle. Les principales ont été signalées déjà au chapitre II de cette étude. Nous nous contenterons de les rappeler ici, pour les mettre en parallèle avec celles qui précèdent.

La distinction entre la *vie active* et la *vie contemplative* a été faite par saint Augustin avant saint Thomas, du point de vue psychologique des états d'âme, plus que du point de vue social des états de vie : la première formule désigne la préparation à la vie parfaite par l'acquisition des vertus ; la seconde, la vie parfaite elle-même où l'exercice des vertus est facilité par la contemplation (2). Cependant, le point de vue social n'a pas échappé à la perspicacité du saint Docteur, et il a distingué une vie extérieurement ordonnée aux œuvres (il dit plutôt alors *vita actuosa*), une autre privée d'œuvres extérieures en vue de la contemplation (il dit alors *vita otiosa*), et enfin une vie mixte, où les deux sont unies (3). Mais, en ce sens, ces classifications ne caractérisent pas des degrés de la vie spirituelle à proprement parler.

(1) Voir ci-dessus, art. II.

(2) Voir ch. I.

(3) Voir plus loin, p. 332-333.

Dans le *Traité de la Trinité*, saint Augustin ramène à *trois degrés* la marche à la perfection : a) l'acquisition de la grâce sanctifiante; b) la guérison des blessures faites à l'âme par le péché, ou le renouvellement intérieur; c) enfin la sagesse (1). Ailleurs, parlant de la *charité*, il lui reconnaît *quatre degrés*, correspondant à autant de degrés dans la justice : *caritas inchoata, propecta, magna, perfecta* (2). Mais les raisons de cette classification sont trop peu marquées dans le contexte pour que nous puissions insister. Il en va autrement des deux suivantes, que nous avons exposées ailleurs (3), et dont nous rappellerons les principales données.

La première est tirée du commentaire du texte d'Isaïe (XI, 2-3), consacré aux dons du Saint-Esprit. Saint Augustin les applique d'abord au Messie, et par extension au chrétien. C'est même très particulièrement à celui-ci qu'il songe quand il montre dans l'ordre des dons un certain progrès de l'action du Saint-Esprit qui conduit par degrés l'homme de la *crainte* à la *sagesse* : et voilà déjà des termes extrêmes de cette marche spirituelle. Les cinq autres dons représentent-ils autant de degrés proprement dits, intermédiaires entre la crainte et la sagesse? Nous ne le pensons pas, d'après le développement que leur donne saint Augustin, et d'après l'ensemble de sa doctrine. Le don d'*intelligence* semble bien correspondre à une véritable étape constituant une *préparation immédiate* à la sagesse parfaite. Mais les quatre autres paraissent bien ne représenter que les faces variées d'une *préparation plus lointaine*. Tout au plus pourrait-on les diviser en deux degrés, dans chacun desquels deux dons représenteraient les deux aspects que saint Augustin aime à considérer dans la vertu : l'aspect moral (*piété et force*), particulièrement important, et l'aspect intellectuel (*science et conseil*).

D'après ces données, nous aurions quatre degrés ou cinq au plus, caractérisés par :

(1) Voir ch. IV, § 4.

(2) *De natura et gratia*, LXX; P. L., XLIV, vol. 290.

(3) Voir ch. II.

1. La *crainte*.
2. La *piété* et la science.
3. La *force* et le conseil.
4. L'*intelligence*.
5. La *sagesse* (1).

C'est dans le *De quantitate animae* que saint Augustin a donné la classification la plus complète et la plus précise des étapes de la marche vers Dieu en cette vie. Elle comprend quatre degrés, qui répondent fort bien aux quatre ou cinq que nous venons de signaler. Le premier est la *vertu* (*virtus*), qui comporte l'effort, accompli dans un vif sentiment de crainte, pour arracher l'âme à l'empire des sens, la purifier et l'orner ainsi de ces habitudes bonnes que sont les vertus. Celles-ci fortement établies, l'âme jouit d'une certaine paix, relative encore, comparée à celle qu'apporte la sagesse, mais assez grande pour valoir à cet état le titre de *tranquillitas* : l'âme, ainsi pacifiée, aspire avec ardeur et confiance aux dons supérieurs. *Elle entre alors dans la lumière*, et peut s'exercer, grâce à des clartés surnaturelles, à porter son regard sur la divine vérité ; mais son œil intérieur n'est pas encore assez pur pour se fixer longtemps sur elle. C'est d'une vraie contemplation, envisagée sous la forme active, que parle ici saint Augustin. Au-dessus de ce degré, il connaît déjà, vers 388, au moment où il écrit son livre, au moins par les descriptions qu'en ont données « de grandes âmes », un état caractérisé par un séjour prolongé dans cette lumière contemplative ; d'où le terme *mansio* par lequel il le désigne, en l'opposant à celui d'*ingressio* appliqué au précédent. C'est l'état d'union parfaite, où la sagesse pleinement épanouie éclaire l'homme sur Dieu et lui montre toute chose dans la lumière de Dieu (2).

Ces classifications concordent sans peine avec celles que

(1) Voir ch. II. Rappelons que saint Augustin a souvent en vue dans son exposé, en même temps que le don, la vertu morale qui lui correspond. C'est même celle-ci qui doit caractériser les premiers degrés ; le don ne prend la prédominance que dans les sommets de la vie spirituelle.

(2) Voir ch. II.

nous avons rencontrées chez saint Jean de la Croix et chez sainte Térèse ; il suffit, pour s'en rendre compte, de jeter les yeux sur le tableau ci-joint, dont toutes les premières colonnes viennent d'être successivement expliquées. Il nous reste à dire un mot de la dernière qui synthétise tout l'ensemble.

III. — SYNTHÈSE DE CES CLASSIFICATIONS DIVERSES

A. — *Les cinq degrés de la vie spirituelle*

Nous voudrions ici grouper d'abord en quelques formules brèves et suggestives les traits principaux que nous venons de rencontrer dans les divers auteurs étudiés, concernant la succession des états d'âme par lesquels passe d'ordinaire celui qui avance vers la perfection. La division des trois voies reste fondamentale. Nous appellerons *âmes de bonne volonté* les chrétiens de la voie purgative ; *âmes vertueuses*, ceux de la voie illuminative ; *âmes parfaites*, enfin, ceux de la voie unitive. Mais ces classifications sont trop générales, et l'on ne peut clairement comprendre les auteurs spirituels si l'on ne subdivise les voies illuminative et unitive en deux degrés chacune : nous arriverons ainsi à cinq degrés. Il ne semble pas absolument nécessaire d'y en ajouter d'autres, les traits particuliers sur lesquels ces autres degrés seraient fondés représentant moins un véritable état d'âme marqué par une certaine continuité qu'une oraison ou une épreuve transitoires. Il nous semble donc que tous les degrés de la vie spirituelle peuvent se ramener à cinq états d'âme, que nous caractérisons ainsi, en nous inspirant particulièrement de saint Augustin⁽¹⁾ :

- I. La bonne volonté ;
- II. La ferveur ;
- III. La force pacifiante ;
- IV. La foi lumineuse ;
- V. Le règne de la sagesse.

(1) Voir le tableau face à la page 326. Nous n'avons mis la charité dans

1° Les *âmes de bonne volonté* sont les commençants qui, pour conserver la grâce sanctifiante, doivent lutter contre leurs passions, mus surtout par des sentiments, d'ailleurs excellents, de crainte de Dieu. Ils commencent à faire oraison, sous forme de méditation discursive ; c'est l'exercice le plus apte à leur donner les solides convictions dont ils ont besoin. Leurs dispositions, se fortifiant peu à peu, les conduisent à la ferveur, qui donne accès à la voie illuminative, la voie des âmes vertueuses ou en progrès.

2° Les *âmes ferventes* sont les premières de ce groupe ; on peut aussi dire *âmes pieuses* dans le même sens, bien que certains auteurs marquent une nuance assez notable par ces termes. L'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales répond de tout point à cet état d'âme ; il est caractérisé, d'abord, par un goût très sensible pour la prière, la piété, tous les exercices religieux, et notamment pour l'oraison. Celle-ci se fait sous forme de méditation discursive, mais avec une tendance marquée à devenir de plus en plus affective. Un autre caractère de cet état est l'ardeur pour l'acquisition des vertus morales et le zèle pour les bonnes œuvres, d'où le terme de *vie active* qu'emploie saint Thomas pour le désigner, et celui de *virtus* qu'on trouve dans saint Augustin.

3° Les *âmes pacifiées* appartiennent encore à la voie illuminative, dont elles occupent les régions supérieures proches de l'état d'union. Saint Augustin les caractérise d'un mot qui est tout un programme : *tranquillitas*. L'effort pour atteindre la vertu est diminué parce que l'âme, fortifiée par les victoires remportées, règne sur elle-même dans la paix, avec une certaine facilité, qui semble le fruit des dons proprement dits de l'Esprit-Saint. C'est ici, d'ailleurs, que les dons les plus hauts, principes des *grâces mystiques*, entrent d'ordinaire en exercice, quoique d'une façon imparfaite ; Dieu y fait goûter

aucun de ces degrés, à cause de la part qu'elle occupe dans tous. Il en est de même de la foi : au IV^e degré, nous parlons de foi *lumineuse* en insistant sur ce dernier mot.

la douceur de sa présence (par la quiétude), en même temps qu'il commence à purifier l'âme d'une manière surnaturelle, à l'aide d'épreuves qui complètent les purifications actives, et la préparent à atteindre l'union parfaite. C'est encore la vie active, mais c'est déjà l'aube de la vie contemplative à laquelle l'âme, soulevée par la grâce, aspire avec une ardeur qui ne nuit pas à la tranquillité intérieure relative dont nous parlons.

4° L'expression si connue d'*hommes de foi* nous paraît la plus apte à caractériser l'état des parfaits, considéré dans son aspect moins sublime et plus commun que la sainteté proprement dite. Ces parfaits sont unis à Dieu par une adhésion habituelle à sa volonté et par une charité très pure, fondées l'une et l'autre sur un grand renoncement en même temps que sur une *foi parfaite*. Celle-ci, pour être vraiment vivante et agissante, doit être simple et *lumineuse*, éclairée spécialement sur Dieu et les divines perfections. Ces lumières sont puisées dans une oraison très haute, qui est ou une méditation contemplative, ou souvent une contemplation proprement dite, plus lumineuse que la simple oraison de quiétude, en même temps que plus efficace pour unir l'âme à Dieu. Le don d'intelligence y apporte plus nettement son appui à la sagesse en vue de cette union. D'ailleurs, de telles clartés permettent à ces *hommes de lumière* que sont les hommes de foi d'être de puissants *hommes d'action*, s'ils sont appelés à l'apostolat actif, aussi bien qu'*hommes de doctrine* sûre et profonde, s'ils doivent enseigner.

5° Les *saints* se distinguent des précédents non seulement par le degré d'héroïsme des vertus, mais encore par la perfection de leur union à Dieu et par la perfection des effets qu'elle produit. En leur âme entièrement purifiée, transformée par les épreuves et les lumières abondamment reçues, la *sagesse* est descendue au point de paraître y séjourner à demeure, établissant entre eux et les divines Personnes une intimité qui semble dépasser la condition présente, dirigeant, enfin, toute leur activité lorsque le devoir leur impose les œuvres, et fournissant à leur zèle apostolique de précieux

appuis surnaturels. C'est ici que se réalise, enfin, parfaitement l'union de l'action et de la contemplation; aussi les anciens appelaient-ils tout simplement cet état « la vie contemplative ».

B. — *Remarques sur les degrés supérieurs. Conclusion.*

Nous n'avons pas voulu, au cours de ce travail, entrer dans le domaine des applications; c'est une étude théorique que nous avons faite, omettant de propos délibéré d'exposer les conséquences pratiques fort nombreuses qui découlent de ces données. Nous ne pouvons, cependant, omettre de signaler ici l'importance toute particulière du troisième état, celui des *âmes pacifiées*, qui marque une transition entre la vie chrétienne commune ou même pieuse et la vie parfaite, et du quatrième, celui des *hommes de foi*, qui entrent dans la voie unitive. C'est à ces deux états que devraient penser sans cesse les directeurs, bien assurés que les âmes qu'ils auront conduites jusque-là marcheront à grands pas vers la sainteté.

Cette *pacification intérieure* relative, qui se remarque à la fin de la voie illuminative, est l'effet même de la force morale dont les âmes se sont revêtues peu à peu en triomphant de leurs passions, en développant la charité et surtout en entrant dans la voie du renoncement. Elle est aussi l'effet des premières grâces mystiques, qui tantôt remplissent l'âme d'une douceur toute céleste, tantôt la séparent violemment des consolations sensibles pour favoriser en elle la vie supérieure de l'esprit. C'est faute de comprendre les avantages de cet état que tant de chrétiens vertueux qui reçoivent ces grâces n'en profitent pas : « Il y en a beaucoup, oui, beaucoup d'âmes qui arrivent à cet état, mais il en est peu qui aillent plus loin », dit sainte Thérèse (1). Et cependant la perfection n'est réalisée que dans la voie unitive, à laquelle ces grâces doivent conduire.

Il est particulièrement important d'atteindre l'état de ceux

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. 15. Œuv. compl., I, p. 189. Voir aussi le *Chemin de la perfection*, ch. 31; Œuvr. compl., V, pp. 231-232.

que nous appelons des *hommes de foi*. C'est là que le chrétien se met tout entier à l'école du Saint-Esprit, et se soumet à sa direction, ce qui lui assure pour l'avenir des appuis éminents qui le pousseront jusqu'aux plus hautes cimes, s'il est fidèle à la grâce. Les traits que nous croyons devoir mettre ici le plus en évidence, ce sont les *lumières* qui perfectionnent la foi, surtout cette haute connaissance qui constitue la contemplation proprement dite. La définition que nous en avons donnée d'après saint Augustin nous semble plus que toute autre apte à en montrer et la puissance singulière et la nécessité pour tous. Sans doute, cette contemplation n'est pas encore parfaite ici ; elle est néanmoins assez forte pour saisir l'âme entière et *unifier* toute la vie de l'homme *en Dieu* : *unité de vues*, *unité de sentiments*, voilà le caractère le plus saillant des parfaits. Ce sont déjà les caractères essentiels de la sainteté. Celle-ci se contentera de les accuser tous avec une force surhumaine, où l'action de Dieu se reconnaît à l'évidence. Telle est, en un mot, la *vie contemplative*, considérée non dans l'acte même de la contemplation, mais dans l'état qu'elle suppose ou qu'elle produit. C'est là qu'est enfin réalisée cette unité à laquelle, les directeurs expérimentés le savent, les âmes généreuses aspirent avec tant d'ardeur.

Cette *vie contemplative*, unifiée par une foi simple mais éclairée, parfaite enfin, est loin d'exclure les œuvres : elle les appelle, au contraire. Personne n'est aussi catégorique que *sainte Térèse* en cette matière. Il ne faut pas « s'imaginer, dit-elle des contemplatifs, que le dessein de Dieu soit uniquement de leur faire goûter ses caresses (1) ». Tout autre est le but de ses grâces : elles « sont destinées à fortifier notre faiblesse et à nous rendre capables de supporter, à l'exemple de ce divin Fils, de grandes souffrances (2) ». Bien plus, elles font produire continuellement des œuvres qui procurent sa gloire : « Les œuvres : voilà, je le répète, la véritable marque

(1) *Château intérieur*, VII^e Dem., ch. 4 ; t. VI, p. 306.

(2) *Ibid.*

qu'il y a opération de Dieu et don de sa main (1). » Déjà, dès la V^e demeure, elle avait signalé ces puissants effets de l'union (2). Saint Augustin a une doctrine pareille, de même qu'il a su en pratique unir d'une façon supérieure l'action à la contemplation. L'action qui a ses préférences, semble-t-il, est cette *action doctrinale* pour laquelle il était si merveilleusement doué, et qu'il a exercée avec tant d'éclat pendant sa vie et après sa mort, durant des siècles. Sa conception de la sagesse contemplative, qui éclaire directement les sphères supérieures de l'âme, mais peut aussi diriger de haut cette recherche de Dieu qui se fait par l'étude et la méditation, nous paraît au suprême degré digne d'intérêt pour ceux qui veulent, comme saint Augustin, être des *hommes de doctrine*. Mais ce point de vue ne répond qu'à un aspect de sa pensée. Le saint Docteur veut que les contemplatifs, par charité et par obéissance, se livrent aussi aux œuvres extérieures d'apostolat, et deviennent des *hommes d'action* (3), sans renoncer pour cela à jouir de Dieu et de la vérité (4).

(1) *Château intérieur*, p. 308.

(2) *Ibid.*, V^e D^{em.}, ch. III, p. 149 et sqq.

(3) Voir ch. I.

(4) Citons ici, pour conclure notre étude, le célèbre passage de la *Cité de Dieu* (l. XIX, c. 19; P. L., XLI, col. 647), sur les *trois genres de vie*, distinction faite surtout d'un point de vue social, à la différence de celle qui a été présentée au chapitre I, fondée sur l'état intérieur des âmes. C'est l'union de la *vérité* et de la *charité* qui demeure pour saint Augustin la règle suprême de la perfection :

« Ex tribus vero illis vitae generibus, *otioso, actuoso et ex utroque composito*, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat *veritatis*, quid officio *caritatis* impendat.

« Nec sic quisque debet esse *otiosus*, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic *actuoso*, ut contemplationem non requirat Dei.

« In *otio*, non iners vacatio delectare debet, sed aut *inquisitio* aut *inventio* *veritatis*, ut in ea quisque proficiat, et quod invenerit teneat, et alteri non invidet.

« In *actione* vero, non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sub sole; sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est. »

Ceci amène saint Augustin à déclarer que personne ne doit s'ingérer de

Saint Augustin a mieux que personne montré que cette union de la vie active et de la vie contemplative est possible, par la prédominance, de plus en plus marquée, dans la vie intérieure, de cette haute connaissance de Dieu, qui est, à proprement parler, la contemplation. Voilà, nous semble-t-il, le secret de la prodigieuse influence que le grand Docteur a exercée. Ses écrits, qui offrent, au premier abord, de réelles difficultés, s'éclairent soudain, quand on les étudie dans le sens qui vient d'être indiqué, et ils acquièrent une puissance de pénétration qu'on trouve rarement à un tel degré, même chez les Pères. C'est qu'il lui fut donné, comme à saint Jean, de contempler les divins mystères et de les toucher en quelque sorte par l'amour. Dieu est essentiellement et avant tout, pour lui, *Vérité* et *Charité*. Et l'homme, de son côté, ne vaut que dans la mesure où il s'unit au vrai et au bien infini par la *Sagesse*. Tel est le mot qui caractérise le mieux la doctrine augustinienne.

Toute la partie morale et spirituelle de cette doctrine tend à élever les âmes à un état où règne en elles *la sagesse* dans une *religion* profonde et une *charité* aussi ardente que pure. C'est là, d'ailleurs, un des éléments essentiels de l'œuvre que le Christ est venu accomplir sur la terre. Le *royaume de Dieu*

soi-même dans le ministère des âmes, qu'il n'en faut assumer la charge que par devoir et en se réservant avec soin les moyens de jouir encore de Dieu et de la vérité :

« Quamobrem otium sanctum quaerit caritas *veritatis*; negotium iustum suscipit necessitas *caritatis*.

« Quam sarcinam (l'activité extérieure), si nullus imponit, *percipiendae* atque *intuendae* vacandum est *veritati*; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo *veritatis delectatio* deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. »

Ainsi le prêtre qui ne veut pas être écrasé par son ministère pastoral doit être soutenu par la suavité qu'il trouvera dans la « *délectation de la vérité* », c'est-à-dire dans la contemplation, une contemplation qui sera tour à tour et une *recherche* de Dieu, et une *jouissance* de Dieu trouvé, et un *dévouement* au prochain pour ce Dieu contemplé.

Toute notre étude n'a été qu'une longue explication de ces formules, abstraites en apparence, chargées en fait de la plus pure réalité.

qu'il a fondé n'est pas seulement extérieur. L'Église est elle-même ordonnée à la sanctification des âmes qui a son couronnement dans la sagesse. L'âme de saint Augustin était sans réserve orientée vers ce splendide idéal. Son œuvre est plus que toute autre capable de le faire comprendre et goûter. Puisse-t-il apprendre à beaucoup à dire de tout cœur au Père avec le Christ : *Adveniat regnum tuum!*

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.	VII
INTRODUCTION.	I

CHAPITRE I

Notion générale de la contemplation

I. Premières précisions. Vue de Dieu, plutôt que « sens des choses de Dieu ».	27
II. La vie contemplative et les Évangiles. La « vertu » contemplative et la « vertu » active.	31
III. Lia et Rachel. Une « sagesse lumineuse ».	34
IV. Marthe et Marie. — Contrastes et accord de l'action et de la contemplation.	39
V. Les limites de la contemplation sur la terre.	44

CHAPITRE II

Origine surnaturelle de la sagesse

I. Sagesse platonicienne et sagesse chrétienne.	48
II. La sagesse, don de l'Esprit-Saint.	53
III. La sagesse contemplative.	57
IV. Les grandes étapes de la marche vers la sagesse.	60
V. Les degrés de la perfection d'après le « De quantitate animae ».	66

CHAPITRE III

Le réalisme de la sagesse augustinienne

I. Le réalisme des mystiques.	74
II. Les « Confessions » de saint Augustin. Leur caractère général.	79
III. Autres traits de réalisme dans la sagesse augustinienne.	88

CHAPITRE IV

La sagesse, image de Dieu dans l'âme

I. Le traité « De Trinitate »	95
II. Les points d'appui, naturel et surnaturel, de l'image de Dieu.	102
III. La sagesse, véritable image de Dieu.	110
IV. Formation de la sagesse. Principes de l'ascèse augustinienne.	124
V. Le rôle de la sagesse d'après saint Augustin. Quelques conséquences théologiques.	135

CHAPITRE V

La contemplation ou vision de Dieu par la sagesse

I. La sagesse donne la vision de Dieu.	142
II. Effets de cette vision.	146
III. Objet de cette vision par la sagesse.	153
IV. Le rôle du Verbe et de l'Esprit-Saint dans la contemplation.	160

CHAPITRE VI

La vision médiate

I. Vue d'ensemble.	168
II. L'idéalisme augustinien ou exemplarisme.	170
III. La théorie des « idées » d'après saint Augustin.	176
IV. La vision de Dieu par les idées — ou la vision médiate.	183
V. Questions connexes. — L'origine des idées.	190

CHAPITRE VII

La recherche de Dieu

I. La recherche de Dieu, préparation à la sagesse.	195
II. La méthode augustinienne des élévations.	200
III. L'entretien d'Ostie.	209
IV. La méditation contemplative.	213

CHAPITRE VIII

L'intelligence spirituelle

I. <i>Nisi credideritis, non intelligetis</i>	216
II. La foi qui est principe de l'intelligence.	219
III. L'objet de l'intelligence spirituelle.	223
IV. Nature de l'intelligence spirituelle.	225

CHAPITRE IX

La théologie augustinienne

I. Caractère mystique de la théologie augustinienne.	234
II. Caractères particuliers de la théologie augustinienne.	241
III. Le centre de la théologie augustinienne. Le moralisme de saint Augustin.	248

CHAPITRE X

Conclusion. — Essai de synthèse. 259

Article I. L'ascétique et la mystique.	261
1. Notion générale de la mystique.	261
2. Notion précise de l'ascétique et de la mystique.	266
3. Avantages de la notion proposée.	271
Article II. La contemplation.	275
1. Saint Jean de la Croix et sainte Térèse.	276
2. Doctrine de saint Augustin.	284
3. Nature de la contemplation.	289
Article III. La méditation contemplative.	298
1. La méditation contemplative en général.	298
2. Division de la méditation contemplative.	304
3. Rapports de la méditation et de la contemplation.	310
4. Les formes diverses de la méditation contemplative (imparfaite et parfaite).	313
Article IV. Les degrés de la vie spirituelle.	319
1. Classifications données par les grands auteurs.	319
2. Synthèse de ces classifications diverses.	327

Imprimerie E. AUBIN

LIGUGÉ (Vienne)

10-27
