

ANTOON ROOSEN

LA "CONTEMPLATION ACQUISE" ET LA PURIFICATION DU SENS DANS LA *PRAXIS CONFESSARII* DE S. ALPHONSE

LA SOURCE FONDAMENTALE: *Bernardo da Castelvetero*

I. N° 127: LA "CONTEMPLATION ACQUISE": 1. - *Le texte du Directorio Mistico*. 2. - *Le texte de la Praxis*. 3. - *Les sources du n° 127: Bernardo et Segneri*. 4. - *La manière dont Alphonse "comprend" ses sources*: a. *Le Directorio Mistico* de Bernardo; b. *La Concordia* de Segneri. 5. - *Les incantations de "certains mystiques"*. 6. - *Évaluation des positions*

II. N° 128: LA PURIFICATION PASSIVE DU SENS: 1. - *Le texte italien*: a. Le texte de Bernardo; b. Le texte d'Alphonse. 2. - *Le texte latin*

III. QUELQUES REFLEXIONS EN GUISE DE CONCLUSION

Au cours de l'année 1997, un auteur protestant bien connu, Jörg Zink, éditait à Stuttgart un livre: *Dornen können Rosen tragen* (Des épines peuvent porter des roses), au sous-titre significatif: *Mystik - die Zukunft des Christentums* (Mystique - l'avenir du christianisme). Le livre fut recommandé par la maison éditrice Kreuz Verlag avec ces paroles: «Le christianisme de l'avenir devra puiser à des sources mystiques, sinon il perdra sa vitalité».¹

Ce "programme d'avenir" était pour nous une invitation à étudier, au moins sur un point déterminé, la doctrine mystique de S. Alphonse. Le Saint -quoique personnellement un grand mystique-² n'a

¹ "Das Christentum der Zukunft wird aus mystischen Quellen schöpfen, oder es wird nicht mehr lebendig sein".

² L'article de A. MUCCINO, *La vita mistica di S. Alfonso*, dans *Rassegna di ascetica e mistica* 22 (1971) 309-316, ne nous était pas accessible, pas plus que son article *La dottrina mistica di s. Alfonso*, dans *Rassegna di ascetica e mistica* 22 (1971) 214-238; mais on peut voir p. ex. K. KEUSCH C.Ss.R., *Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit*, Freiburg, Schweiz-Paderborn-Paris 1924, pp. 33-36; ou encore Th. REY-MERMET, *La doctrine spirituelle de saint Alphonse*, dans *Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur* (Théologie

écrit qu'un seul véritable traité de théologie mystique. On le trouve dans l'édition critique latine de L. Gaudé³ sous le titre: § II. - *De oratione contemplationis et diversis eius gradibus*, et il comprend les numéros 126-144.⁴ Dans ce traité nous concentrerons notre attention sur le n° 127⁵ -qui pose les problèmes d'une façon aiguë (I)-, en tenant cependant compte du n° 128 sur la purification du sens (II) et également, si nécessaire, de la version italienne originale, pour proposer fi-

Historique 77), Paris 1987, pp. 275-299 (297). Une réserve s'impose cependant à l'égard de l'affirmation que "Saint Alphonse a personnellement expérimenté les plus hauts degrés de l'union passive à Dieu... Pour sûr dès les premières années de son presbytérat". S. Jean de la Croix -certainement un expert dans la matière!-, concède bien dans la *Vive Flamme d'Amour* 3, 59: "...que Dieu conduit chacune par divers chemins, et à grand' peine se trouvera-t-il un esprit qui convienne avec la façon d'un autre en la moitié de sa propre façon". Cependant, à propos de la nuit du sens, il affirme: "Mais, pour les âmes qui doivent passer à ... l'union d'amour, avec quelque vitesse que Dieu les conduise, pour l'ordinaire, elles ont coutume de demeurer longtemps en ces aridités..." (1 *Nuit Obscure* 14, 6); pour le temps entre la sortie de la nuit du sens et l'entrée dans la nuit de l'esprit: "... il passe bien du temps et des années..." (2 *Nuit Obscure* 1, 1); enfin, à propos de la nuit de l'esprit, qui introduit aux plus hauts degrés de l'union passive à Dieu: "Mais si cette purgation doit être en effet quelque chose, tant forte qu'elle soit, elle dure quelques années..." (2 *Nuit Obscure* 7, 4).

³ L. GAUDÉ, *Opera Moralia Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio*. IV. *Theologia Moralis*. T. Quartus. Romae MDCCCXCII, pp. 598-608.

⁴ Il fait partie du ch. IX de la *Praxis Confessarii* (Édition critique par G. Blanc): *Quomodo se gerere debeat confessarius in dirigendis animabus spiritualibus*, et est précédé par § I.-*De oratione meditationis* (numéros 122-125, pp. 596-598), et suivi par § III.-*De mortificatione* (numéros 145-147, pp. 608-610), § IV.-*De frequentia sacramentorum* (numéros 148-155, pp. 610-616), et § V.-*Methodus vitae pro aliqua moniali quae exposcit dirigi per viam perfectionis* (numéros 156-171, pp. 616-619). Pour la méthode critique, suivie par Gaudé (et ses successeurs), voir T. I, pp. 525-526.

⁵ Pour le n° 127 nous renvoyons normalement à la version latine. D'abord, elle représente la doctrine "définitive" d'Alphonse. Puis, elle est plus accessible que l'original italien qui, plus d'une fois d'ailleurs, est tronqué dans certaines éditions, cfr. p. 144 de l'oeuvre de Felice da Mareto que nous citerons tout de suite. Avec ce dernier auteur, d'autre part, il faut signaler que la version latine, quoique définitive, est moins complète que le texte italien. Celui-ci, *Pratica del Confessore per ben esercitare il suo Ministero*, approuvé en 1751, parut en 1755. La traduction latine fut faite sous le titre *Praxis Confessarii ad bene excipiendas confessiones*, en 1757, "en partie par S. Alphonse lui-même et en partie par les Pères Cajone et Ferrara... sous la surveillance de l'auteur" (M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I, La Haye-Louvain 1933, pp. 82-83). Le caractère plus complet du texte italien nous obligera même d'y recourir presque exclusivement pour «II. N° 128: La purification passive du sens». Nous nous servirons de l'édition de Monza de 1830, "approuvée" par Felice da Mareto.

nalement (III) quelques réflexions en guise de conclusion. Notre étude n'a pas la prétention de dire le dernier mot, mais voudrait être tout simplement une invitation à une discussion plus approfondie de la question.⁶

La limitation de notre étude à l'état de prière décrit -qui, selon l'opinion d'Alphonse, n'appartient pas au domaine de la contemplation mystique-, se justifie toutefois par l'importance capitale qu'il prend comme articulation fondamentale entre méditation et contemplation mystique, c.-à-d. comme passage normal de l'une à l'autre.⁷

La source fondamentale: Bernardo da Castelvetero

Alphonse, dans tout ce traité sur la contemplation, se base sur le *Direttorio Mistico* du Capucin Bernardo da Castelvetero, publié en 1750, qu'on peut considérer comme sa source fondamentale, mais qu'il ne cite explicitement qu'une seule fois, au n° 143. La dépendance est signalée e. a. par Gaudé,⁸ qui a fait une collation des textes, sans toutefois la publier. Après lui, plusieurs auteurs ont repris l'affirmation. Mais le premier à mettre en parallèle et publier "in extenso" toute une série de textes est Felice da Mareto⁹, qui peut ainsi conclure que le *Direttorio Mistico* est la source principale immédiate du traité de S. Alphonse.¹⁰ La mise à contribution de ce directoire par Alphonse est très compréhensible. Dans un langage clair, pratique et populaire,¹¹

⁶ A comparer la réflexion d'A. SAMPERS, *L'atto di consacrazione di s. Alfonso a s. Teresa di Gesù, c.1732*, dans *Spicilegium Historicum* 23 (1975) 241-245 (243 n. 14): "Ci sembra tuttavia che rimanga ancora da fare uno studio esauriente per stabilire con esattezza in quale misura la dottrina e gli scritti di s. Teresa siano stato una fonte per s. Alfonso".

⁷ Pour éviter tout malentendu, il faut souligner que nous n'étudions nullement la façon dont Alphonse personnellement a conduit les âmes sur leur passage de la méditation à la contemplation, telle qu'on pourrait peut-être la déduire de ses oeuvres ascétiques, de ses notices biographiques de certaines âmes saintes, de ses lettres. Nous nous limitons en principe à ce traité qu'il a conçu et rédigé à l'usage des confesseurs.

⁸ GAUDÉ, *o. c.* (voir n. 3), p. 598, note 126.-a).

⁹ P. FELICE DA MARETO O.F.M.Cap., *Il "Direttorio Mistico" del P. Bernardo da Castelvetero, Cap. (1708-1756). Studio storico-dottrinale*, Roma 1950, pp. 143-169.

¹⁰ *O. c.*, pp. 143.169.

¹¹ Ces caractéristiques sont soulignées à plusieurs reprises par FELICE DA MARETO, ainsi p. ex. p. 129. Il n'est pas sans intérêt de savoir que l'oeuvre de Bernardo était le fruit, non seulement d'une ample culture théologique, mais aussi d'une expérience (au moins pastorale) de la mystique, cfr. FELICE DA MARETO, *o. c.*, pp. 10 (n. 5). 13-16. 96. 99.

Bernardo rend les arcanes de la mystique accessibles au simple prêtre, directeur d'âmes, en continuant ainsi ce qu'un grand ami d'Alphonse, Giuseppe Iorio,¹² avait déjà fait, pour la morale et dans un esprit alphonsien, avec son livre *Il Confessore di Terre e Villaggi*.¹³ La citation de ce dernier livre par Bernardo dans sa préface au lecteur, comme une oeuvre qui l'avait mû à entreprendre un travail analogue dans le domaine de la mystique, constituait certainement pour Alphonse une recommandation supplémentaire pour baser essentiellement son propre exposé sur le *Direttorio* de Bernardo. Ce manuel mystique lui était en outre bienvenu, parce qu'il était le premier de son espèce en langue italienne,¹⁴ de sorte que, même au point de vue de la langue, il débouchait presque naturellement dans la première version alphonsienne, elle aussi en italien, écrite très peu de temps après la parution du *Direttorio Mistico*.¹⁵

¹² Voir O. GREGORIO, *Giuseppe Iorio amico e corrispondente di Sant'Alfonso*, dans *Campania Sacra* 4 (1973) 270-290.

¹³ Tel est le titre qu'on lit chez Bernardo. C'est une abréviation du titre original beaucoup plus étendu: *Istruzione chiara, e pratica per li Confessori di Terre e Villaggi intorno alle cose che più ordinariamente accadono nell'amministrazione del sacramento della Penitenza...* composta da un fratello missionario della Congregazione del P. Pavone, Napoli 1740.

¹⁴ Cfr FELICE DA MARETO, *o. c.*, p. 129: "Il primo *DM* comparso in lingua italiana"; voir aussi p. 179: le *Direttorio Mistico* de Scaramelli était déjà prêt pour la publication en décembre 1743, mais fut publié seulement en 1754, c.-à-d. quatre ans après celui de Bernardo.

¹⁵ Le *Direttorio* de Bernardo fut publié en 1750. La *Pratica del Confessore* d'Alphonse fut approuvée en 1751, même si elle parut seulement en 1755. Pour les rapports entre la version italienne, la version latine, et les différentes éditions, nous renvoyons encore une fois à FELICE DA MARETO, *o. c.*, p. 144, de même qu'à l'exposé de M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale* (voir n. 5), pp. 81-83. Dans la suite, nous citerons le *Direttorio Mistico* comme *DM*, suivi du Livre, de la Partie, du chapitre, et éventuellement de la pagination dans l'édition de Venezia 1774.

I. N° 127: La "contemplation acquise"¹⁶1. - *Le texte du Directorio Mistico*

Le rapport, ordinairement si étroit entre Alphonse et Bernardo, sa source, connaît cependant des exceptions. C'est précisément le cas de notre n° 127. Pour s'en rendre compte, il faut absolument connaître le contenu de la source et aussi le texte d'Alphonse qui y correspond. Voilà pourquoi nous ferons précéder le texte complet d'Alphonse par un résumé étendu du texte de Bernardo, c.-à-d. Livre I, Cinquième Partie, Chapitres 1-8.¹⁷

Dès le début -aussi bien dans le titre général que dans l'introduction à cette Partie-, Bernardo fait ressortir le caractère *naturel* ou *actif*, et l'*identité* de deux formes d'oraison, le *repos de contemplation* (ch. 1-4), qu'il trouve chez S. Jean de la Croix, 2 *M* 12-15,¹⁸ et le *recueillement naturel ou actif* (ch. 5-8) chez S. Thérèse d'Avila, dont il citera plus tard le *Chemin de la Perfection* ch. 28.

Le *ch. 1* explique d'abord, à l'aide du mystère de la Flagellation du Christ, en quoi consiste la méditation. C'est un acte discursif de

¹⁶ Nous présentons les deux numéros 127 et 128 sous des dénominations, employées ou acceptées par Alphonse. Pour l'étude de ce n° 127, après un résumé assez étendu du texte fondamental du *Directorio Mistico* (1.) et le texte alphonisien qui y correspond (2.), nous indiquerons en général les deux sources -Bernardo et Segneri-, auxquelles se réfère ce texte alphonisien (3.), pour considérer ensuite la façon dont Alphonse traite ces deux sources (4.) et l'identité de "certains mystiques" auxquels il s'oppose (5.) Finalement nous évaluerons les positions d'Alphonse et de Bernardo à la lumière de la source ultime, faisant autorité: S. Jean de la Croix (6.).

¹⁷ Nous nous servons de l'édition de Venezia 1774 (pp. 189-200), qui, selon FELICE DA MARETO, *o. c.*, p. 190, est correcte, en nous permettant cependant de la corriger, là où elle est manifestement fautive! Felice da Mareto a bien mis en parallèle un nombre considérable de textes de Bernardo et d'Alphonse, mais tout en notant parfois certaines différences, il n'a pas vraiment fait une étude plus approfondie des divergences et de leur motivation éventuelle, surtout précisément à propos des numéros 127-128, où la divergence est profonde.

¹⁸ C.-à-d. le deuxième livre de la *Montée du Mont Carmel*, chapitres 12 à 15. Un chiffre à la suite d'un chapitre (p. ex. 2 *M* 14, 2) indique le numéro. De la même façon nous citerons dans la suite le livre de la *Nuit Obscure* (p. ex. 1 *N* 9, 9). La *Vive Flamme d'Amour* est citée *VF*, suivi de la strophe et des numéros. Dorénavant nous écrirons régulièrement S. Jean au lieu de S. Jean de la Croix. D'ordinaire, le texte français est celui de l'édition du P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D., *Les Oeuvres Spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, Bruges 1949, ou toutefois la division en numéros manque.

l'intelligence, qui se base sur des images, formes et figures, et qui excite dans la volonté des affections à l'égard d'un Dieu si aimant. Toutefois, ce mode d'oraison, tellement nécessaire aux commençants, mais inférieur et trop bas, doit être quitté peu à peu, pour en arriver, sans images et sans actes discursifs de l'intelligence, au *repos de contemplation*, c.-à-d. à une attention générale et amoureuse à Dieu, en quiétude, repos et paix, dans laquelle l'âme, sans raisonner sur quelque chose de particulier de ce Dieu, reçoit une force intérieure pour pratiquer la vertu et la perfection, sans qu'elle doive encore prendre des résolutions particulières.

Le *ch. 2* donne des directives pratiques au guide spirituel, pour savoir *quand* il doit mettre l'âme dans ce repos de contemplation. En se basant sur 2 *M* 14, 2, il parle de l'"habitude de l'amour de Dieu" que l'âme acquiert, par suite des actes fréquents de méditation, de sorte qu'en se mettant en oraison, elle n'a plus besoin de faire appel aux raisonnements fatigants habituels, mais qu'elle opère avec cette *habitude acquise*, et se repose tout de suite, avec une attention tranquille et amoureuse à Dieu, dans le fruit général des méditations qui ont précédé. Afin de ne pas courir le danger de quitter la méditation, soit trop tôt, soit trop tard, l'auteur donne les trois signes classiques de S. Jean, pour discerner si l'âme possède l'habitude décrite, qui l'invite à quitter la méditation. Le premier est l'impossibilité de méditer ou de raisonner sur les vérités et les mystères divins, en se servant de l'imagination, comme auparavant. Le second est que la volonté, tout en ne goûtant pas les choses de Dieu, a encore moins d'inclination à appliquer la pensée aux choses de la terre. Le troisième signe, le plus sûr: que l'âme aime à rester en repos et en paix intérieure, avec une attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, sans actes de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté -au moins où il y ait du "discours", qui est d'aller d'une chose à l'autre-, mais qu'elle trouve goût seulement dans cette connaissance générale amoureuse de Dieu, sans intelligence particulière.

Quand ces trois signes sont réunis, c'est l'indice que l'âme doit laisser le mode ordinaire et inférieur de la méditation, pour se mettre dans ce mode plus noble et plus spirituel, qui s'appelle repos de contemplation.¹⁹

¹⁹Dans la suite nous citerons encore plus d'une fois ces trois signes classiques (qui, pour le lecteur averti, ne constituent pas une nouveauté). Nous y sommes obligé à cause de leur importance capitale, mais aussi parce que, de fait, ils se rencontrent

Le *ch. 3* enseigne, *comment* le directeur doit mettre l'âme dans ce repos de contemplation. Quand les signes mentionnés sont réalisés et que l'âme ne trouve plus à raisonner, ni à prendre des résolutions, ni à faire des oraisons jaculatoires, mais que, dans cette attention générale amoureuse à Dieu, elle veut rester comme oisive, sans penser et sans vouloir,²⁰ le directeur doit la laisser dans cette "connaissance générale amoureuse" sans qu'elle fasse le moindre effort ni à raisonner ni à faire des actes de la volonté.²¹

En ce qui concerne ces oraisons jaculatoires,²² le directeur doit savoir que, le moins qu'on en fera, d'autant plus pur et spirituel sera le repos de contemplation. L'âme peut seulement faire l'un ou l'autre acte d'amour, auquel elle se sent vraiment attirée.²³ Le fruit qu'elle aurait tiré des résolutions pendant la méditation pour pratiquer la vertu, n'est rien en comparaison de la vigueur extrêmement efficace que Dieu lui infuse alors pour pratiquer la vertu dans toutes les oppositions du sens rebelle et du diable trompeur. Dieu donne à l'âme un détachement généreux des créatures, la haine de soi-même, et une connaissance révérencieuse de Dieu. Et en guise de "preuve", Bernardo renvoie à 2 *M* 14; 2:²⁴ "C'est pourquoi se mettant en oraison - comme celui qui a déjà puisé l'eau - elle boit à son aise avec suavité, sans qu'il soit besoin de la tirer des aqueducs des considérations passées; des formes et des figures. De manière qu'aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur".

Enfin, à la question: "Si l'âme, arrivée à ce repos, a parfois besoin de retourner à la méditation et aux raisonnements habituels?", le *ch. 4* répond affirmativement (avec 2 *M* 15), surtout aux débuts, quand l'habitude de ce repos de contemplation n'est pas encore parfaitement acquise.

plusieurs fois, avec des nuances et dans des contextes différents, chez nos deux auteurs et évidemment chez S. Jean, leur source ultime.

²⁰ "starsene come oziosa, senza pensare, e senza volere".

²¹ "senza che si faccia la menoma forza nè a discorrere, nè a fare atti di volontà".

²² "Toccante questi atti jaculatori e di amore..."

²³ "e solamente può fare l'anima qualche atto amoroso, a cui si sente veramente inclinata". Tous les textes, cités en italien à cause de leur importance, se trouvent dans notre édition à la p. 194.

²⁴ Il renvoie à 2 *M* 15, 2, mais il s'agit bien de 14, 2 de nos textes ordinaires.

Dans les 4 chapitres suivants, notre auteur s'occupe du *recueillement naturel ou actif* (différent du recueillement surnaturel ou passif) dans le *Chemin de la Perfection* ch. 28. La définition la plus succincte se lit au ch. 7, qui pose en même temps la question de la *différence* entre ce recueillement et le repos de contemplation, différence qui est affirmée théoriquement. Dans ce recueillement l'âme pense à une vérité, ou à un mystère particulier, non pas en les cherchant au dehors, comme dans la méditation, mais à l'intérieur de l'âme même, et cela avec repos et paix. Là, elle peut penser à la Passion, s'y représenter le Fils, et l'offrir au Père présent. Le repos de contemplation au contraire ne pense pas à un mystère particulier, mais consiste dans une connaissance générale et amoureuse de Dieu.²⁵ *C'est la théorie. Mais en pratique les deux se confondent.*²⁶ Car, quand l'âme se recueille intérieurement avec un repos tranquille, *jamaïs* elle ne se recueille pour considérer une vérité ou un mystère, mais *toujours* elle se repose, avec quiétude et paix, dans une connaissance générale de Dieu, présent en elle, ce qui est proprement le repos de contemplation.

2. - Le texte de la Praxis

“Il faut aussi remarquer que Dieu, avant de concéder aux âmes le don de la contemplation, a coutume de les introduire dans l'oraison de recueillement, appelée vulgairement *di raccoglimento* ou (l'oraison) de *repos contemplatif* (c'est ainsi que l'appellent les mystiques),²⁷ qui

²⁵ Nous corrigeons ici le texte de notre édition qui, en contradiction flagrante avec l'essence même de cette connaissance générale, parle d'une “*generale amorosa distinta notizia*”, au lieu de “*divina*” notizia!

²⁶ Ce qui est affirmé explicitement au ch. 7 sur l'identité pratique du recueillement et du repos de contemplation, est dit encore implicitement p. ex. aux ch. 5 et 6.

²⁷ Le texte italien lit ici: “nell'orazione di *raccoglimento* o pure d'*ozio contemplativo* (come lo chiamano i mistici)”, en visant ainsi sans doute une même oraison, “normalement” appelée “di raccoglimento”, mais que les “experts”, les mystiques, appellent “repos contemplatif”. (Mais est-ce que S. Thérèse, qui parle elle aussi de l'oraison de recueillement, et à laquelle Bernardo réfère ici, n'était pas une mystique?) De toute façon, malgré les imprécisions ou inconséquences, il s'agit bien d'une même oraison, connue sous des appellations différentes. Et c'est sans doute aussi dans le même sens qu'il faut comprendre la version latine plus compliquée. Pour une traduction littérale limpide aurait suffi: “(introducere) in orationem recollectionis vel otii contemplativi”. Mais les traducteurs ont jugé bon d'insérer après “recollectionis”: “vulgo dictam di raccoglimento”. (Mais qui est visé concrètement par ce “vulgo”?) Dans le texte alphonisien, c'est l'auteur (éditeur?) qui a souligné. —Dorénavant, dans les citations textuelles d'auteurs, c'est d'ordinaire nous qui soulignons.

n'est pas encore la contemplation infuse, car l'âme est encore dans l'état actif.

Ce *recueillement* (je parle ici de celui qui est naturel, car je parlerai plus loin n° 133 de celui qui est surnaturel et infus) se réalise, quand l'intelligence n'a pas besoin de sortir laborieusement en dehors de l'âme en quelque sorte, pour considérer un mystère ou une vérité éternelle, mais arrachée aux choses extérieures et recueillie en quelque sorte à l'intérieur de l'âme, sans travail, bien plus avec une grande suavité est attentive à cette vérité ou à ce mystère quels qu'ils soient.

Le *repos contemplatif* est à peu près la même chose, si ce n'est que dans le recueillement l'âme est attentive à quelque pieuse pensée particulière, tandis que dans le repos l'âme, avec une certaine connaissance générale de Dieu se sent recueillie en elle-même et suavement attirée vers Dieu.

Dans ce recueillement ou repos contemplatif, certains mystiques disent que, bien que cette oraison soit naturelle, néanmoins l'âme doit cesser non seulement de méditer, mais même de produire des actes de la volonté, à savoir d'amour, d'offrande, de résignation, etc., et demeurer seulement dans une certaine vigilance d'amour et attention à Dieu sans faire aucun acte.

Toutefois, je me refuse absolument à admettre de pareilles incantations.

Personne n'en doute que, quand l'âme se sent recueillie, elle ne doit pas s'appliquer à la méditation, car elle a déjà trouvé sans aucun travail tout ce qu'elle demandait; en outre la méditation ordinaire, comme le dit le Père Segneri dans son opuscule d'or *Concordia inter laborem et quietem* (Accord de la fatigue et du repos), produit après un certain temps la contemplation qu'on appelle *acquise*, c.-à-d. celle qui connaît d'un seul coup d'oeil les vérités qu'auparavant elle ne connaissait que par un discours long et laborieux. Nonobstant ces choses je ne vois pas pourquoi l'âme devrait s'abstenir des actes bons de la volonté: et quel temps pourra être plus opportun pour faire ces actes, que celui où l'âme se sent recueillie?

Il est vrai que saint François de Sales a conseillé à la Bienheureuse Jeanne de Chantal que, dans son oraison, lorsqu'elle se sentirait unie à Dieu, elle ne répète pas de nouveaux actes; mais pourquoi? C'est parce qu'alors la Bienheureuse était déjà parvenue à la contemplation passive. Aussi, quand l'âme est encore dans l'état actif, il n'y a pas de raison pour laquelle les actes bons devraient empêcher l'opération de la grâce. Le même saint François de Sales prescrivait aux âmes pieuses qu'il dirigeait un nombre déterminé d'aspirations d'amour, à faire pendant un certain laps de temps.

Quand l'âme est parvenue à l'état *passif* de la contemplation, alors l'âme, bien qu'elle ne mérite pas, car pendant ce temps elle

n'opère pas, mais subit seulement, acquiert néanmoins une grande vigueur pour opérer par la suite avec une plus grande perfection. Mais quand l'âme est encore dans l'état *actif*, pour mériter il faut qu'elle opère, en faisant des actes bons: et c'est par ces oeuvres que l'âme mérite la grâce divine.

Aussi le même Père Segneri conclut à bon droit que, quand Dieu parle et opère, il faut que l'âme se taise et cesse ses opérations, en ne faisant rien autre au début, en ce qui la concerne, que prêter une certaine attention d'amour aux opérations divines. Mais quand Dieu ne parle pas, il est nécessaire que l'âme s'aide, comme elle le peut, à s'unir à Dieu, à savoir par des méditations (quand celles-ci sont nécessaires), par des affections, des prières et des résolutions, pourvu que ces actes ne soient pas produits par force: aussi l'âme doit-elle faire seulement ceux vers lesquels elle se sent suavement inclinée."

3. - *Les sources du n° 127: Bernardo et Segneri*

Les trois premiers alinéas de ce texte sont empruntés essentiellement par Alphonse à Bernardo, sa source fondamentale: "Il convient de remarquer que Dieu... Ce recueillement... Le repos contemplatif...". Ils mettent au centre les définitions du recueillement actif et du repos de contemplation respectivement, dans un résumé extrêmement succinct des huit chapitres de la Cinquième Partie du Premier Livre du *Directorio Mistico*.

Ils sont suivis par un alinéa qui rapporte la prescription donnée par "certains mystiques", de s'abstenir de tout acte élicite, même de la volonté, et de "demeurer seulement dans une certaine vigilance et attention d'amour à Dieu": "Dans ce recueillement ou repos de contemplation...".

Tout le reste du numéro est une réponse à cette prescription, de la part d'Alphonse, qui se "refuse absolument à admettre de pareilles incantations". En fait, cette prise de position personnelle se sert en grande partie d'une autre source, éventuellement élaborée ou adaptée par Alphonse: *Accord de la fatigue et du repos dans l'oraison* de P. Segneri (senior).²⁸ Cela vaut évidemment pour les deux passages, où ce dernier est explicitement cité. Au début: "En outre la méditation ordi-

²⁸ P. SEGNERI, *Concordia laboris cum quiete in oratione...* in latinum traducta a P. M. Rassler, Monachii MDCCVI. Abréviation: C., suivie par les chiffres, indiquant la Partie, le chapitre, et la subdivision. Si nécessaire, nous renvoyons au texte original italien *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, dans l'édition de Parma 1720.

naire, comme le dit le Père Segneri... par un discours long et laborieux".²⁹ Et vers la fin: "Aussi le même Père Segneri conclut à bon droit... à s'unir à Dieu".³⁰ Mais encore une partie non négligeable du texte, qui se trouve entre cette introduction et cette conclusion, est empruntée directement ou indirectement à Segneri. C'est le cas du conseil de S. François de Sales à la bienheureuse Jeanne de Chantal (avec la justification, donnée par Alphonse), et de ses prescriptions à ses dirigés dévots,³¹ mais également des considérations d'Alphonse sur la nécessité de poser des actes dans l'état actif, afin de mériter.³² Même l'expression rare et étrange: "Je me refuse absolument à admettre de pareilles *incantations*", qui ouvre le débat, provient de Segneri.³³

Pour être complet, il faut signaler d'autre part au moins deux références implicites à Bernardo à l'intérieur de cet ensemble. L'affirmation que l'âme, quoique ne méritant pas, "acquiert néanmoins une grande vigueur pour opérer par la suite avec une plus grande perfection" fait allusion à un thème, souligné par Bernardo.³⁴ Et tout à la fin, avec la phrase: "pourvu que ces actes ne soient pas produits par force: aussi l'âme doit-elle faire seulement ceux vers lesquels elle se sent suavement inclinée", Alphonse revient de nouveau à Bernardo.³⁵

4. - La manière dont Alphonse "comprend" ses sources

Après cette vue sommaire des sources, et avant de chercher à faire sortir de l'anonymat "certains mystiques", il s'agit de déterminer ce qu'Alphonse a fait de ses sources directes, comment il les a comprises ou éventuellement traitées et élaborées.

²⁹ C., P. I, c. I, I (pp. 5-6); voir aussi P. III, c. I, II (pp. 174-175).

³⁰ C., P. II, c. IV, I (pp. 59-61); cfr. encore: Conclusio Operis III (pp. 243-244).

³¹ C., P. II, c. IX, I (p. 124).

³² À comparer avec C., P. II, c. IX, I (pp. 119-120).

³³ C., P. II, c. IV, I (pp. 59-61). Les emprunts à Segneri, disséminés à travers toute la *Concordia*, indiquent de la part d'Alphonse un choix réfléchi, et suggèrent en même temps qu'il avait la pratique du livre qu'il appelle d'une façon significative "opuscule d'or".

³⁴ L'idée de la force, communiquée dans le repos de contemplation pour pratiquer la vertu ou la perfection se lit aux ch. 1 et 3 du *Direttorio*.

³⁵ Cfr. ch. 3: "... sans qu'elle fasse le moindre effort à ... faire des actes de la volonté... L'âme peut seulement faire l'un ou l'autre acte d'amour, auquel elle se sent vraiment attirée."

a. - *Le Direttorio Mistico de Bernardo*

Au premier alinéa, Alphonse introduit les deux formes d'oraison (recueillement et repos contemplatif) qui précèdent la contemplation passive, mais il les identifie déjà en fait, puisqu'il les présente comme deux appellations – "vulgaire" et mystique- d'une seule et même oraison: "qui n'est pas encore" (au singulier).³⁶

Dans les deuxième et troisième alinéas (en se référant tout spécialement au ch. 7), il les *distingue* "théoriquement" ("fere idem" - à peu près, presque la même chose-), quant au contenu ou à l'objet, et quant à la faculté qui entre en activité; d'une part, dans le *recueillement* l'intelligence s'applique à une pieuse *pensée* particulière (c.-à-d. à un *mystère* ou à une *vérité* éternelle), tandis que d'autre part, dans le *repos*, l'âme, avec une certaine *connaissance générale* de Dieu (faculté de l'intelligence) se sent recueillie en elle-même et *suavement attirée vers Dieu* (faculté de la volonté).

Mais au quatrième alinéa, en designant "le recueillement ou le repos contemplatif" par *cette* prière, Alphonse les identifie de nouveau. On peut en conclure raisonnablement qu'il reprend pour son compte *l'identification pratique* des deux formes et *l'assimilation* du recueillement au repos contemplatif, affirmées au ch. 7 du *Direttorio*, tout de suite après que Bernardo y avait admis et exposé la différence théorique, c'est-à-dire: le recueillement aboutit pratiquement et toujours à la connaissance amoureuse du Dieu présent.³⁷

Comme conclusion provisoire, notons d'abord que le résumé d'Alphonse est très rudimentaire: il se réduit en effet à quelques défi-

³⁶ A relever: en opposition avec sa source, qui traite d'abord et d'une façon très étendue du repos de contemplation, et seulement après, beaucoup plus succinctement, du recueillement, Alphonse invertit l'ordre et nomme le recueillement en premier lieu, comme il le fera aussi plus loin, en y consacrant en outre un exposé plus étendue.

³⁷ Un peu plus loin, aussi bien dans le texte latin (n° 133) "quando animae potentiae colliguntur ad considerandum Deum intra se", que dans le texte italien correspondant (n° 13): "questo è quando si raccolgono le potenze dell'anima a considerare Dio entro di lei", Alphonse semble plus ou moins reprendre encore cette définition "pratique" du recueillement actif, au moins quant à *l'objet* de l'oraison, qui est *Dieu même*, présent dans l'âme. On peut seulement se demander, s'il n'y a pas une (certaine) contamination avec la définition *théorique*, où il s'agit seulement de l'activité de *l'intelligence*, non pas de *toutes les facultés* (volonté comprise), puisque ici *les facultés* de l'âme se contentent de *considérer* Dieu! Nous aurions ainsi le phénomène, encore à noter, qu'Alphonse a la tendance à réduire effectivement à l'intelligence, l'activité dans le recueillement!

nitions, tirées surtout du ch. 7, mais omet pratiquement tout le contenu des autres chapitres, ainsi qu'il résulte de la comparaison avec le résumé, déjà réduit, que nous avons donné du texte de Bernardo.

A relever en outre, malgré l'assimilation du contenu du recueillement à celui du repos de contemplation, que, terminologiquement et quantitativement, c'est le recueillement qui obtient la priorité, ce qui indique, au moins inconsciemment, une tendance d'Alphonse, et qui aura une répercussion sur l'argumentation ultérieure du Saint, et ceci dans deux directions presque opposées. Plus loin, le "recueillement" apparaîtra, dans la ligne de l'emploi populaire de "raccoglimento", comme une "atmosphère", plutôt que comme une forme d'oraison, quand Alphonse présentera contre "certains mystiques" l'argument: "et quel temps pourrait être plus opportun pour faire ces actes, que celui où l'âme se sent recueillie?" Mais d'autre part, l'aspect fondamentalement intellectuel de l'oraison de recueillement, d'après sa définition "primitive",³⁸ contribuera à la réduction intellectuelle qu'Alphonse imposera à sa définition de la "contemplation acquise" (et par là, indirectement, au contenu du repos de contemplation!).

b. - La Concordia de Segneri

Le point litigieux capital est la négation, de la part de "certains mystiques", de la nécessité d'actes élicites³⁹ de la volonté pendant un état, supposé durable, de prière simplifiée intellectuellement,⁴⁰ mais prétendument active.

La cessation du raisonnement est concédée ici sans plus par Alphonse, vu le but, déjà atteint dans l'oraison de recueillement, tel qu'Alphonse l'avait défini au n° 126: l'âme a déjà trouvé sans la fatigue du raisonnement tout ce qu'elle cherchait. La concession est confirmée par la citation de la Concordia⁴¹ que "la méditation ordinaire produit après un certain temps la contemplation que l'on appelle acquise, c'est-à-dire celle qui connaît d'un seul coup d'oeil les vérités qu'auparavant elle ne connaissait que par un discours long et laborieux". On

³⁸ "... considérer un mystère ou une vérité éternelle... l'âme s'applique à une pieuse pensée particulière."

³⁹ Avec C., P. II, c. IX, I, on peut définir élicites: procurés, produits par nous ("... elicitos ... hoc est, a nobis procuratos").

⁴⁰ Par cessation du raisonnement.

⁴¹ C., P. I, c. I, I (pp. 5-6).

peut soupçonner qu'Alphonse voulait ainsi donner satisfaction à l'exposé de Bernardo, en se tournant lui aussi vers un exposé pareil dans l'opuscule de Segneri. Bernardo avait écrit: "En s'exerçant dans les... méditations, l'âme acquiert comme une habitude de l'amour de Dieu, d'où... elle n'a plus besoin de recourir au discours laborieux habituel..., mais elle opère avec cette *habitude acquise*, et se repose tout de suite, avec une attention paisible et amoureuse à Dieu, dans le fruit général" des méditations qui ont précédé.⁴² Il est évident que, d'après la définition qui se veut empruntée à Segneri, mais qui n'arrive qu'à une contemplation *intellectuelle*, la partie la plus importante d'une oraison *chrétienne* fait encore défaut, au moins telle qu'Alphonse la conçoit dans une tradition d'oraison *affective*, c.-à-d. que dans une telle "contemplation acquise" intellectuelle les actes (élicites) de la volonté, actes d'amour, d'oblation, de résignation, etc. sont absolument nécessaires. Seulement, il faut dire qu'Alphonse n'a pas cité fidèlement le texte de Segneri! Celui-ci écrit: "La méditation ordinaire elle-même produit, après un certain temps, par sa nature même, cette contemplation-là qui s'appelle acquise, c.-à-d. celle qui d'un seul coup d'oeil (*simplici intuitu*) connaît DIEU, et avec DIEU ces vérités très certaines, qu'auparavant elle ne connaissait que par un discours labo-

⁴² Voir notre résumé du ch. 2 du *Direttorio*. A cet endroit Bernardo ne parle nullement de contemplation, et encore moins de contemplation acquise, mais seulement de "repos de contemplation" (ozio di contemplazione), qu'il définit au ch. 1 comme "une attention générale et amoureuse à Dieu, avec quiétude, repos et paix". C'est Alphonse, qui identifie ce "repos de contemplation" avec la "contemplation acquise", en reprenant une identification en usage alors, mais qu'il a trouvée (aussi) chez Petrucci, voir A. SAMPERS, *Appunti di S. Alfonso tratti da un'opera del card. Petrucci*, dans *Spicilegium Historicum* 26 (1978) 249-290: "Questo è il tempo, in cui l'anima deve lasciar la meditazione, e porsi nell'attenzione amorosa verso Dio, o sia contemplazione" (p. 288). "Tre segni per conoscere, quando l'anima ha da lasciare il meditar discorsivo e porsi nella quiete contemplativa" (n. 266). "La contemplazione acquisita dopo la meditazione si è quando l'anima colla grazia ordinaria si pone in un'attenzione amorosa verso Dio, creduto presente" (p. 290). A côté de ces formulations de Petrucci, on trouve l'identification par Alphonse lui-même dans G. CACCIATORE, *Due scritti inediti di S. Alfonso intorno al Quietismo. II: "Appunti per l'enchiridio mistico"*, dans *Spicilegium Historicum* 1 (1953) 190-196 (191): "Contro quegli Autori che confondono (c'est ainsi qu'il faut lire très probablement au lieu de *consigliano*, qui ne convient pas au contexte!) *l'ozio, o sia la contemplazione acquistata* (nous soulignons!) naturelle (à lire, au lieu de *mentale*, qui non plus correspond au contexte!), coll'orazione, o sia contemplazione soprannaturale. La contemplazione acquisita naturale è ... in costoro, che col lungo uso di meditare la verità eterna, con una sola occhiata senza discorso vedono già quella verità che li tocca e muove".

rieux, les admire, *les aime*, et *s'y arrête avec complaisance*, pas autrement que quelqu'un qui se repose (*acquiescit*) dans un bien trouvé".⁴³ La comparaison du texte alphonisien avec celui de Segneri montre bien les omissions du premier. D'abord, il a supprimé, dans cette "contemplation acquise", l'activité de la *volonté*, exprimée par les termes: "*les aime, s'y arrête avec complaisance*". Peut-être plus grave encore est la suppression de la personne de *Dieu*. (En accord avec le contenu "théorique" de l'oraison de recueillement, qui s'adresse aux *vérités*, mais en contradiction avec l'objet du repos de contemplation, qui est Dieu en personne!). En supprimant ces parties intégrantes de la "contemplation acquise", Alphonse s'est éloigné considérablement de la conception chrétienne de la contemplation chez Segneri (et aussi de celle de Bernardo), pour se rapprocher d'une conception tout aussi bien philosophique, qui précisément faisait problème (et qui nécessitait évidemment des actes de la volonté, pour redevenir chrétienne!).⁴⁴

Les deux exemples de S. François de Sales (et de Jeanne de Chantal) nous introduisent dans un chapitre central de la *Concordia*, qui porte le titre: "Si, pour la contemplation mystique, il est nécessaire de suspendre l'exercice de la volonté; pas seulement dans l'oraison, mais encore pendant la journée, en évitant d'exciter des affections renouvelées de dévotion, afin de ne pas perdre le 'regard fixe'".⁴⁵ Le titre

⁴³ On sait que Segneri cite S. Jean de la Croix fréquemment dans sa *Lettera di risposta ... in onore dell'utile e vera contemplazione in discernimento della contraria*. Dans la *Concordia*, il ne le cite jamais. Selon E. PACHO, *Molinos y Falconi. Reajuste de un mito*, dans *Teresianum* 37 (1986) 339-373 (355 n. 15), S. Jean est pratiquement absent de la *Concordia*. Néanmoins, cette définition de la "contemplation acquise" et sa genèse, avec la place centrale de Dieu comme objet, non pas seulement de connaissance mais aussi de l'amour, et même la mention d'un arrêt sur cet objet, montrent tant de ressemblance avec la "connaissance et l'attention amoureuse à Dieu" comme "habitude acquise" à la suite des actes multiples de connaissance amoureuse des méditations (2 *M* 14, 2), que la question se pose, si S. Jean n'est pas à l'origine au moins médiate de cette définition de Segneri.

⁴⁴ Une divergence analogue se constate à la n. 42 entre la "contemplation acquise" de Petrucci (Dieu lui-même, objet de l'attention amoureuse paisible) et celle d'Alphonse (la vérité éternelle, objet de connaissance; les verbes "tocca e muove" n'indiquent guère l'amour affectif, mais l'incitation de la volonté, touchée par la vérité "vue", à tirer des conclusions "pratiques"). La "contemplation" alphonisienne n'atteint pas le contenu de celle de Petrucci; et elle est déficiente par rapport au repos contemplatif de Bernardo, qu'elle veut traduire, et qui est une connaissance amoureuse de Dieu sous un mode général ou indistinct.

⁴⁵ C., P. II, c. IX, Titre. Il s'agit du fameux "Guardo fisso - Obtutus fixus" qui, d'après la doctrine, attribuée à Molinos, serait perturbé par des actes élicites des fa-

même indique deux temps différents: l'oraison formelle, d'une part, faite pendant un laps de temps déterminé et supposée ouvrir la journée; d'autre part la *vie* d'oraison (ce qu'on pourrait appeler: la prière continue), pendant le reste de la journée.⁴⁶

Or, pour le premier cas Segneri, tout en se montrant réservé et en limitant apparemment la possibilité d'une pareille oraison unitive à une demi-heure,⁴⁷ admet que celui qui jouit vraiment d'une oraison d'union très élevée, pourra effectivement se contenter de ne pas réitérer des actes élicites de la volonté.

Le second cas est concrètement celui de la contemplation continue pendant toute une journée, voire même toute une semaine, qui serait perturbée par des actes explicites de la volonté.⁴⁸ Le grand argument contre une telle prétention est la nécessité absolue d'oraisons jaculatoires, enseignée aussi bien par Cassien pour les grands contemplatifs que furent les Pères du désert, que par Augustin dans sa lettre à Proba. Une phrase qui suit anticipe déjà sur le cas de Jeanne de Chantal: "Mais celui qui continuellement se trouve tellement uni à Dieu, que par la répétition de pareils actes, il n'augmente pas l'union, mais la trouble, celui-là doit se conserver dans cette union, parce qu'elle lui suffit". Mais ce sont là de très grandes exceptions! Vient alors le cas, tout à fait exceptionnel, de Jeanne de Chantal, à qui S. François de Sales conseilla de ne plus renouveler des actes, vu la difficulté plus grande qu'elle éprouvait de s'unir à Dieu, que de lui rester unie. D'après le contexte, il doit s'agir -au moins dans l'opinion de Segneri-, non pas de l'oraison formelle, mais d'un état continu d'union que Jeanne éprouvait au cours de la journée. Si son cas est opposé par Segneri à celui du très grand nombre d'âmes, auxquelles S. François, dans ses lettres, donnait des prescriptions tout à fait contraires, il faudra penser également à la pratique de la "prière continue" qui, à l'encontre du cas unique de Jeanne, devait être soutenue par des oraisons jaculatoires répétées. Mais quand Segneri ajoute "Voire...",⁴⁹ il s'agit déjà d'une autre idée avec d'autres destinataires: de l'habitude⁵⁰

cultés, inclusivement la volonté.

⁴⁶ En fonction des exemples qu'il va donner, Segneri se limite ici à une journée, en impliquant que sa solution vaudra a fortiori pour un laps de temps plus étendu.

⁴⁷ C., P. II, c. IX, I (pp. 120-121). Il en appelle ici expressément à S. Grégoire le Grand.

⁴⁸ C., P. II, c. IX, I (p.121). Le cas de Jeanne de Chantal se lit à la p. 124.

⁴⁹ "Anzi" en italien, "Immo" en latin.

⁵⁰ "suo stile ordinario" en italien; "praefigebat" (imparfait!) en latin.

de François de prescrire à *toutes les âmes*,⁵¹ même saintes, dirigées par lui, "un nombre certain d'aspirations amoureuses, à faire pendant un laps de temps déterminé", afin d'attiser ainsi le feu de la charité. On pourra penser ici à des "exercices", qu'on trouve dans *quelques* lettres, où effectivement François prescrit, sans vouloir rendre obligatoire un nombre exact, de réciter quelques oraisons jaculatoires.⁵²

Si maintenant nous comparons l'exposé d'Alphonse à celui de Segneri, nous constatons les points suivants:

1° Tandis que Segneri, à propos de Jeanne de Chantal, parle d'un *état continu* de contemplation, qui s'étend en dehors du temps, destiné à l'oraison mentale, Alphonse applique apparemment le phénomène d'union passive au temps de l'oraison mentale, car il ajoute: "dans son oraison". Cela implique pour lui -vu l'explication "C'est parce qu'alors la Bienheureuse était déjà parvenue à la contemplation passive. Aussi, quand l'âme est encore dans l'état actif, il n'y a pas de raison de prétendre que les actes bons empêchent l'opération de la grâce"-, que dans l'état actif, supposé ici, il faut poser des actes de la volonté (et éventuellement des autres facultés), puisqu'ils n'empêchent nullement l'efficacité de la grâce.

2° Le second cas veut encore soutenir et expliciter cette argumentation à l'aide de la doctrine de S. François. Ce même saint, qu'on peut sans doute citer comme autorité pour l'omission des actes de la volonté dans la contemplation passive, peut être invoqué également comme autorité pour la nécessité d'actes élicites de la volonté dans tous les cas où il ne s'agit pas de la contemplation passive: "Le même saint François de Sales prescrivait aux âmes dévotes qu'il dirigeait, un nombre déterminé d'aspirations d'amour à faire pendant un certain laps de temps". Il n'est pas probable qu'Alphonse -contre l'opinion de Segneri et celle de S. François!- applique cette prescription au temps de l'oraison formelle, et, même dans cette supposition, il serait encore moins probable, qu'il voudrait que, dans l'oraison formelle, l'âme fasse un *nombre déterminé* d'actes, car cela s'opposerait à sa propre doctrine dans ce ch. IX de la *Praxis*,⁵³ et plus encore à la règle qu'il donne

⁵¹ "alle anime" en italien.

⁵² Pour cette pratique, cfr. infra.

⁵³ Dans ce chapitre, S. Alphonse recommande régulièrement la multiplicité des actes dans et en dehors de l'oraison, et parfois un certain nombre d'actes d'amour ou semblables au cours de la journée. Mais il n'y recommande pas un nombre déterminé d'actes pendant l'oraison formelle. Il faudra tenir compte de ce fait pour situer dans la

à la fin de ce numéro: "Pourvu que ces actes ne soient pas produits par force; aussi l'âme doit-elle faire seulement ceux vers lesquels elle se sent suavement inclinée". Il est au contraire probable qu'il allègue cette pratique prétendument ordinaire de François à l'égard de tous ses dirigés dans des "exercices" particuliers, comme exemple, faisant autorité, qui peut étayer le principe: dans l'état d'oraison active il faut poser des actes élicites (de la volonté). Si S. François prescrivait ordinairement à toutes les âmes pieuses, dirigées par lui, un nombre déterminé d'actes à faire dans certains exercices, il est tout à fait normal, qu'on exige des actes de la volonté pour l'état actif de l'oraison mentale.

Dans la critique du second cas -le seul qui nous intéresse ici-, constatons d'abord la distance entre l'exemple (exercices au cours de la journée) et l'application (oraison formelle), qui ne permet guère la conclusion ou l'inférence qu'Alphonse en tire! Mais surtout: la majeure de cet argument "de convenance"- la quasi-universalité prétendue de la pratique, imposée par François- n'est pas vraie. En fait, S. Alphonse a été ici victime de la rhétorique polémique de Segneri. Gaudé⁵⁴ renvoie à ce propos au *Directoire des choses spirituelles, per tot. et speciatim art. 12, in f.*, mais on n'y trouve aucun fondement pour la quasi-universalité, proclamée par Segneri. Même un examen plus étendu ne parviendrait certainement pas à l'appuyer. Dans la même direction vont d'ailleurs les conclusions d'un profond connaisseur des écrits salésiens, qui appartient au groupe des "salésianisants de marque",⁵⁵ Fr. Vincent, à propos de la pratique des oraisons jaculatoires,

perspective exacte le jugement que, plus loin dans cet essai, nous entendons Fr. Vincent émettre sur Alphonse. A remarquer que, dans notre étude, nous nous limitons strictement aux directives que S. Alphonse donne aux confesseurs dans ce traité systématique (voir n. 7). Nous faisons délibérément abstraction de sa pratique pastorale personnelle dans un cas très concret, p. ex. de sa lettre du 12. 11. 1768 à la soeur Brianna Carafa du monastère de S. Marcellin à Naples: "Pour l'oraison, lisez d'abord quelque passage d'un livre; puis, faites des actes et des prières en nombre déterminé; par exemple: cinquante actes d'amour, cinquante offrandes de vous-même, cinquante prières pour obtenir l'amour parfait et la sainte conformité à la volonté de Dieu". *Lettres de S. Alphonse-Marie de Liguori*, traduites de l'italien par le P. F. Dumortier, Première Partie. Correspondance générale, T. II, Lille 1889, p. 296.

⁵⁴ GAUDÉ, o. c., (voir n. 3), p. 599 n. 1.

⁵⁵ C'est l'expression de Fr. TROCHU, *S. François de Sales (1567-1622)*, T. I, p. 14, Lyon-Paris 1955. Voir aussi K. KEUSCH, o. c., (voir n. 2), pp. 339-340, n. 80: "Das schöne Werk von Francis VINCENT 'St. François de Sales, Directeur d'âmes...' bekundet einen erfreulichen Fortschritt in den aszetischen Studien".

ce qui n'est qu'un autre terme, plus large, pour les "aspirations d'amour": "Ne nous attendons point... à le voir introduire en cette manière de l'oraison jaculatoire une réglementation dont il n'a pas voulu même pour l'oraison proprement dite. Nous ne recevrons de lui aucune prescription sur le nombre, la forme et le moment de ces invocations essentiellement spontanées. Tout ici relève de l'initiative personnelle... Il ne se dédit pas en matière d'oraisons jaculatoires: il ne veut pas qu'on les soumette à une comptabilité stricte, qu'on en fasse comme un impôt payable à échéance: 'Il ne faut donc pas, disait-il à ses Visitandines, se prescrire de faire un certain nombre de genuflexions, d'oraisons jaculatoires, et semblables pratiques, par jour, ou durant quelque temps, sans le dire à la Supérieure, bien qu'il faille être fort fidèle en la pratique des élévations et aspirations en Dieu...' Certaine réglementation méticuleuse a pu convenir à telle ou telle âme sainte, à un saint Alphonse de Liguori, par exemple; mais François de Sales estime que pour la plupart des âmes il y a là un fardeau qui comprime et préoccupe. Tout au plus le verrons-nous à deux ou trois reprises suggérer un certain chiffre d'aspirations, chiffre d'ailleurs élastique et approximatif donné à titre d'indication pour signifier une série".⁵⁶

La suite de l'exposé d'Alphonse continue dans la même perspective (prédominante) du principe "mériter" par les actes bons, qui - à l'encontre de l'état passif (où l'âme ne mérite pas),⁵⁷ reste le régime

⁵⁶ Fr. VINCENT, *Saint François de Sales. Directeur d'âmes. L'Éducation de la volonté*, Paris 1925, pp. 352.353-354. En référant le texte de Vincent, c'est nous qui avons souligné. Ce n'est pas notre but d'évaluer la fidélité d'Alphonse à Segneri (même si à l'occasion nous le faisons, quand c'est nécessaire), et encore moins de nous prononcer sur l'exactitude de Segneri lui-même en matière de contemplation, une tâche qui, d'ailleurs, n'est pas facile. Voir E. BOLIS, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri SJ (1624-1694). Emblema di un approccio "pratico-morale" alla teologia*, Milano 1996, p. 181.

⁵⁷ A l'occasion de l'affirmation sur le caractère non méritoire de l'état passif, K. KEUSCH, o. c., (voir n. 2), pp. 275-276, n. 763, a noté l'indécision d'Alphonse sur ce point, puisque, à d'autres endroits, il exprime l'opinion contraire. Ici Alphonse est peut-être sous l'influence de SEGNERI, *Concordia*, P. I, c. IX, I, pp. 119-120. Nous croyons cependant que l'affirmation d'Alphonse à cet endroit-ci s'insère très bien dans sa conviction fondamentale, qui se manifeste encore autre part dans ce traité systématique, sur la non-nécessité de la contemplation pour la perfection de la charité. Somme toute, malgré certaines conséquences ou contradictions sporadiques, presque tout se tient logiquement dans ces numéros 127-128 et même à l'intérieur de tout ce chapitre IX de la *Praxis*. R. DALBIEZ, *La controverse de la Contemplation acquise*, dans *Technique et Contemplation* (Études Carmélitaines), Bruges 1949, 81-145 (140),

de l'état actif de l'oraison. A cet effet, Alphonse reprend l'affirmation de Bernardo,⁵⁸ que, dans l'état du repos de contemplation, prétendument actif, l'âme reçoit de Dieu une grande vigueur pour pratiquer la vertu, quoiqu'elle ne formule (explicitement) aucun acte, ni de demande ni d'amour ni de résolution. Il transfère ce privilège à l'état passif de contemplation: "... l'âme... acquiert... une grande vigueur pour opérer par la suite avec une plus grande perfection". Au contraire, quand l'âme est encore à l'état actif, elle doit poser des actes bons, qui sont partie intégrante de l'oraison et par lesquels elle mérite la grâce divine, c.-à-d. l'amour divin et l'aide divine pour pratiquer (ultérieurement) la perfection, une fois qu'elle est sortie de l'oraison et rendue à la vie de chaque jour.

Le dernier alinéa, en se servant en partie des idées et des termes de Segneri ("Aussi le même Père Segneri...") conclut en concrétisant les attitudes respectives de l'âme dans les deux modes d'oraison. Dans la prière *passive* quand *Dieu* lui-même *parle et opère*, l'âme de son côté doit *se taire* et *cesser d'opérer*; toute son *action* se réduit alors à une seule chose: "*une certaine attention amoureuse aux opérations divines dans l'âme*". Il est extrêmement frappant que cette phrase sur l'attitude de l'âme dans l'oraison passive reprend jusqu'à la formulation de l'attitude, prescrite par "certains mystiques" pour l'état de repos de contemplation: "l'âme doit *cesser...* (de produire) *des actes... sans faire aucun acte...* et demeurer *seulement* dans une certaine *vigilance d'amour et attention à Dieu*".⁵⁹ La correspondance n'est guère fortuite:

tout en trouvant dans Bossuet l'origine de l'idée, a très bien décelé la tendance intime de cette conviction, quand il écrit: "En second lieu, saint Alphonse reprend l'idée de Bossuet que dans la contemplation passive, il n'y a ni mérite, ni liberté, ni même opération. Il est clair que si c'est là une opinion parfaitement libre dans l'Église, c'est une opinion qui est la subversion totale de la métaphysique thomiste de la grâce opérante et des dons du Saint-Esprit. Quiconque y souscrit cesse d'avoir le droit de se dire fidèle disciple de saint Thomas. Je ne discuterai pas non plus ce point... Il entraîne les plus graves conséquences sur les rapports entre la mystique et la sainteté...". Du point de vue sanjuaniste, à comparer avec LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *o. c.*, (voir n. 18): "Toute la théologie de l'union est là avec toutes ses conséquences et ce n'est pas saint Jean de la Croix qui eut cru que la passivité d'une telle âme diminuait son mérite. Il dit expressément le contraire" (940).

⁵⁸ Dans les chapitres 1 et 3.

⁵⁹ Pas moins frappante, d'autre part, est la concordance, surtout quant à l'objet ("opérations divines dans l'âme") avec le *Château Intérieur* 4, 3, 4 de Thérèse, un texte qui se trouve dans les environs immédiats de 4, 3, 6, qui aura une grande influence sur Alphonse dans tout ce débat (voir plus loin): "C'est une disposition pour

elle continue le procédé de l'alinéa précédent: ce que "certains mystiques" revendiquent pour l'état actif du repos de contemplation, est attribué par Alphonse à l'état de *contemplation passive*! Et l'alternative proposée consomme la réduction du repos de contemplation à l'état actif. Quand *Dieu ne parle pas*, l'âme de sa part *doit agir*, par des méditations, des affections, des demandes et des résolutions. Ainsi Alphonse parvient à réduire finalement l'oraison de recueillement et de repos de contemplation à la méditation classique ordinaire, c.-à-d. à ce qu'il avait déjà, dans ce même chapitre (IX), présenté comme les fruits essentiels de l'oraison mentale active: "1° Qu'elle s'exerce à faire des actes. 2° Qu'elle s'exerce à des prières de demande. 3° En prenant des résolutions"⁶⁰.

La dernière phrase: "pourvu que ces actes ne soient pas produits par force: aussi l'âme doit-elle faire seulement ceux vers lesquels elle se sent suavement inclinée" provient de Bernardo, comme déjà noté.⁶¹ D'une part par cette liberté, qui ne prescrit nullement une répétition ou une multiplicité d'actes, mais qui se *limite exclusivement* aux actes, vers lesquels l'âme se sent suavement inclinée, cette prescription se distingue essentiellement des passages de ce chapitre IX de la *Praxis*, où Alphonse, à propos de l'*oraison active*, recommande explicitement la répétition ou la multiplicité des actes, même si, à l'intérieur de ces limites-là, une certaine préférence est accordée à des actes auxquels l'âme se plaît davantage.⁶² D'autre part, la phrase montre une ressemblance frappante avec les directives pour les états du recueillement passif et de la quiétude.⁶³ On serait dès lors, à première vue, tenté de

pouvoir écouter... s'efforçant de ne pas réfléchir, mais d'être attentif à ce que Dieu opère dans l'âme". Ici également, on peut penser à une influence sur Alphonse.

⁶⁰ Le texte se trouve dans § I. -*De oratione meditationis* au n° 123. A comparer p. ex. avec *La Vera Sposa di Gesù Cristo cioè La Monaca Santa* (Opere Ascetiche, Volume XV, Tomo II), Roma 1935, p. 108 (Cap. XV, § 3, n. 9): "Avvertasi nonperò che 'l profitto dell'orazione mentale non tanto consiste nel meditare, quanto nel fare affetti, preghiere e risoluzioni: questo sono i tre frutti principali della meditazione".

⁶¹ Voir les notes 21 et 23.

⁶² Ainsi p. ex. au n° 123: "... et dans ces passages, où l'âme se sent plus profondément touchée... qu'elle s'exerce aux actes de la volonté... qu'elle s'exerce à produire des actes... et surtout à répéter les actes de contrition et d'amour envers Dieu... en répétant plus que d'autres cet acte-là, auquel l'âme se sent davantage inclinée."

⁶³ N° 133, à propos du recueillement surnaturel: "... mais qu'elle se laisse diriger par Dieu... à faire ces actes-là auxquels elle se sent davantage portée par Dieu" (p. 601); le *Direttorio Mistico*, L. II, P. I, c. XIX lit: "Qu'elle profère quelque douce parole affectueuse, à laquelle elle se sent suavement inclinée" (p. 231). Et pour la quiétude,

les mettre sur le même pied. Mais Alphonse a empêché une telle interprétation. Sans aucun doute il a voulu indiquer une différence entre la "spontanéité" des états respectifs, en ajoutant ailleurs pour les oraisons passives, expressément et à deux reprises, au texte fondamental de Bernardo *le nom de Dieu*.⁶⁴ Certainement pour en faire ressortir le caractère passif, à l'encontre du caractère actif dans l'état du recueillement actif, où il n'a pas du tout ajouté le nom de Dieu au texte de Bernardo.⁶⁵ Ainsi, dans son intention, l'emprunt de cette dernière phrase à Bernardo n'a pas affaibli l'insistance d'Alphonse sur le caractère pleinement actif du recueillement naturel et du repos de contemplation, bien qu'on puisse douter très sérieusement, que l'intégration de cette idée lui ait réussi.⁶⁶

5. - *Les incantations de "certains mystiques"*

Reste enfin la prise de position: "Je me refuse absolument à admettre de pareilles incantations", qui ouvre le débat, mais dont nous avons réservé l'interprétation pour maintenant, parce qu'elle nous introduit plus directement dans la problématique de l'identification de "certains mystiques". Le terme rare et étrange "incantation" remonte à Segneri. Il se trouve d'abord, d'une façon plus générale dans le titre du

au n° 134: "Dans cet état, beaucoup moins que dans le recueillement, l'âme ne doit s'appliquer à prendre des résolutions ou faire d'autres actes, procurés par elle-même. Qu'elle fasse seulement ceux-là, auxquels elle se sent suavement incitée par Dieu" (p. 602). Bernardo, *o. c.*, c. XXIX: "Qu'elle se repose dans cette paix, même sans faire des oraisons jaculatoires, sinon l'une ou l'autre, à laquelle elle se sent doucement inclinée".

⁶⁴Voir note précédente.

⁶⁵BERNARDO, *o. c.*, L. I, P. V, c. III: "e solamente può fare l'anima qualche atto amoroso, a cui si sente veramente inclinata" (p. 194), ou encore, au ch. VIII: "nè a fare atti di volontà, se non qualcuno, ma di raro, e che sia dolce e tenero, a cui si senta dolcemente spinta ed inclinata" (p. 200). A souligner, que nous nous en tenons à une comparaison à l'intérieur de cet ensemble systématique du ch. IX de la *Praxis*, qui seul permet des comparaisons valables.

⁶⁶A ce propos, on pourrait citer un métaphysicien, particulièrement versé en psychologie, R. DALBIEZ, *La controverse de la Contemplation acquise*, dans *Technique et Contemplation* (Études Carmélitaines), Bruges 1949, 81-145 (139): "... on peut penser que les états décrits par saint Alphonse sous le nom de recueillement et de repos contemplatif, et qu'il proclame acquis, laissent transparaître dans les termes mêmes dont il se sert pour les décrire des caractères de passivité, de sorte qu'il y a contradiction entre sa psychologie et sa métaphysique."

ch. IV (P. II),⁶⁷ où il indique la volontaire réduction à silence de l'activité des trois facultés: "Si l'enchantement volontaire des trois facultés intérieures dans l'oraison peut être justifié au nom du regard fixe?" Les "incantations" du texte alphonsien, à la suite de ce texte de Segneri, ne sont donc pas de quelconques "élucubrations" des mystiques, mais elles conservent leur signification originale d'"incantations, enchantements, envoûtements": l'âme veut enchanter, envoûter ses facultés, de sorte à leur enlever toute activité propre. La même idée se rencontre encore terminologiquement, de nouveau avec l'envoûtement des trois facultés, dans le titre du ch. VI (P. II),⁶⁸ mais surtout, quant au contenu, au ch. IX, dont le titre sonne: "Si pour la contemplation mystique, il est nécessaire de *suspendre l'exercice de la volonté*, pas seulement pendant l'oraison, mais aussi au cours de la journée, en évitant d'exciter des affections répétées de dévotion, afin que le regard fixe ne soit pas perdu?"⁶⁹ La permanence d'une attention fixée en Dieu, devant laquelle doivent cesser tous les actes des facultés, inclusivement ceux de la volonté, c'est évidemment la thèse de "certains mystiques", à laquelle Alphonse s'oppose catégoriquement: "Je me refuse absolument à admettre de pareilles incantations!"

Les chapitres de Segneri, auxquels Alphonse fait ses emprunts, gravitent pratiquement autour de la fameuse thèse, attribuée à Molinos (contre qui en premier lieu est dirigée la *Concordia* de Segneri), de la perduration indéfinie de l'acte de contemplation, prétendument active, fixé en Dieu (*obtusus fixus*, en latin), et qui est perturbé par les actes élicites des facultés spirituelles. D'où le conseil, attribué par Segneri à Molinos, d'"enchanter" ces facultés, même la volonté, c.-à-d. d'en suspendre l'activité pendant l'oraison et en dehors d'elle. L'approbation, donnée par S. François de Sales à Jeanne de Chantal, pour ne pas renouveler des actes particuliers, afin de ne pas troubler l'union dans laquelle elle se sentait établie,⁷⁰ était expressément invoquée par Molinos,⁷¹ comme confirmation de sa thèse de la perduration de la contemplation (acquise!), qui ne devait pas être troublée par de

⁶⁷ C., p. 59.

⁶⁸ C., p. 79.

⁶⁹ C., P. II, c. IX (p. 119).

⁷⁰ Nous avons déjà analysé ce texte plus haut.

⁷¹ Cfr. Miguel DE MOLINOS, *Guía Espiritual*. Edición crítica, introducción y notas de José Ignacio Tellechea Idígoras (Colección Espirituales Españoles, Serie A. Textos. T. 23), Salamanca - Madrid 1976, Capítulo XIII, pp. 174-175.

nouveaux actes élicites, et rend compte de la mention de son cas par Segneri. Si l'on ne considérait que cet arrière-fond, l'accentuation alphonisienne de la nécessité des "oeuvres", c.-à-d. des actes de la volonté (et des autres facultés), pourrait assez facilement être interprétée comme visant directement les recommandations de "passivité" de la part du quiétiste Molinos à propos d'un état prétendument actif.

Toutefois, ce n'est pas Molinos qu'Alphonse vise ici par l'expression "certains mystiques". Sans doute: Molinos a écrit sur la mystique. Et une analyse objective de la "Guía", livre que Segneri combat dans sa *Concordia*, permet de soupçonner chez son auteur personnellement une authentique expérience mystique initiale, comme l'a suggéré E. Pacho.⁷² Mais pour Alphonse, Molinos n'était pas un mystique, mais certainement un hérétique, même si seulement plus tard il le dotera d'autres qualificatifs comme "imposteur.., perfide.. séducteur..., grand hypocrite".⁷³ Alphonse, tout en se servant du livre antimoliniste, pouvait avoir en vue d'autres personnes, écrivant sur la mystique, qui proposaient à ses yeux des doctrines semblables ou apparentées, sans être pour autant des hérétiques. Un passage important de la *Concordia* peut corroborer une telle vision. Car on peut y suivre l'emploi du terme "incantation" jusqu'à son origine. La source dernière de l'expression se révèle en effet à la fin du ch. III, où nous lisons: "Voire même la S. Mère Thérèse, qui a si excellemment examiné cette forme de contemplation, que ces nouveaux Maîtres enseignent, s'est prononcée ainsi: 'Comme Dieu nous a donné nos facultés, pour que nous nous en servions pour opérer, il ne faut pas les *enchanter*, mais il faut permettre, qu'elles exercent leur office, jusqu'au moment où Dieu même les élève à des choses plus hautes".⁷⁴ Ici donc la même erreur que celle, attribuée par Segneri à Molinos: vouloir enchanter les facultés naturelles pendant un état d'oraison active, erreur contre laquelle, déjà de son temps, Thérèse avait à se défendre! Somme toute, la tentation "quiétiste" est de tous les temps!! On peut même croire qu'à travers l'emploi du terme par Segneri contre Molinos, c'est sur-

⁷² E. PACHO, *El misticismo de Miguel de Molinos. Raíces y proyección*, dans (L. Piera Delgado, Ed.) *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid 1996, pp. 85-108 (surtout pp. 100-108: 2. *¿Vida mística en Molinos?*).

⁷³ Voir *Oeuvres complètes de S. Alphonse de Liguori... Oeuvres dogmatiques*. T. IV, *Triomphe de l'Église ou Histoire et Réfutation des Hérésies*. II, Paris-Leipzig 1818, pp. 397-400.

⁷⁴ P. SEGNERI, *Concordia*, P. II, c. III, II (p. 58), en renvoyant au *Château Intérieur*, Demeure IV, ch. 3, 6.

tout ce passage de S. Thérèse -l'autorité citée le plus souvent dans la *Concordia* en matière d'oraison mystique-, qui aura mû Alphonse à se servir du terme "incantations" dans sa réponse à "certains mystiques", derrière lesquels il vit surgir le spectre du quiétisme.⁷⁵ Avec S. Thérèse, "mia Maestra", il défend les droits "actifs" des facultés humaines naturelles, aussi longtemps que Dieu ne les a pas élevées "aux régions plus hautes" de l'oraison passive!

A la question, quelle doctrine est alors visée, on peut répondre sans hésitation: celle de Bernardo. Quelques constatations, faites en cours de route, nous ont déjà fourni des indices sérieux, allant dans cette direction. Il y a d'abord le phénomène très étonnant qu'Alphonse qui, normalement, suit fidèlement Bernardo, sa source fondamentale, le quitte ici soudainement, après lui avoir emprunté seulement deux définitions, pour insérer à sa place un long extrait de Segneri, qui veut répondre à "certains mystiques"! Si l'exposé ultérieur de Bernardo avait emporté l'assentiment d'Alphonse, on ne comprend nullement pourquoi, tout à coup, il lui fausse compagnie. Il y a plus. Dans sa réponse, Alphonse a repris l'affirmation de Bernardo que, dans l'oraison active du repos de contemplation, l'âme reçoit de Dieu une vigueur pour pratiquer la vertu, sans qu'elle prenne des résolutions particulières, mais il a attribué la communication de cette vigueur à la contemplation passive (tandis que dans le repos de contemplation les résolutions restent nécessaires!) Il a appliqué le même procédé à propos de "l'attention amoureuse à Dieu", qu'il a fait également changer de camp: sa place n'est pas dans le repos de contemplation acquise de "certains mystiques", mais dans la contemplation passive, où "l'âme se tait, cesse ses opérations, et s'applique à une certaine attention d'amour aux divines opérations". Avec ce dernier exemple, nous avons touché la question centrale et l'objection capitale.

Trouvons-nous chez Bernardo des expressions, qui répondent à la doctrine de "certains mystiques": "Dans ce repos de contemplation... bien que cette oraison soit naturelle, néanmoins l'âme doit cesser non seulement de méditer, mais même de produire des actes de la volonté, à savoir d'amour, d'offrande, de résignation, etc.... et demeurer seu-

⁷⁵ On connaît suffisamment la mentalité antiquiétiste d'Alphonse: d'après O. GREGORIO, *Ci fu quietismo in Anna M. Caterina Cavalieri madre di s. Alfonso?*, dans *Spicilegium Historicum* 23 (1975) 284-292: "discutendo di quietismo con i parroci... egli è della corrente dei critici seri del quietismo, che dal Segneri a Bossuet arriva al Manzoni" (292) (reprenant les paroles de De Maio).

lement dans une certaine vigilance d'amour et attention à Dieu sans faire aucun acte"? Gaudé⁷⁶ cite: "A propos de ces oraisons jaculatoires et actes d'amour, sache que, moins on en fera, d'autant plus spirituel et délicat sera le repos susdit. De sorte que l'âme, non seulement ne doit se fatiguer à élever le cœur vers Dieu avec les élancements d'amour connus; mais tu dois d'autant plus te réjouir, qu'elle en a moins le désir; et l'âme peut seulement faire l'un ou l'autre acte d'amour, auquel elle se sent vraiment inclinée, *Mont* livre II, chap. 14, toujours avec l'avertissement susdit, que le moins est toujours le meilleur, en tant que plus pur et spirituel".⁷⁷ On pourra admettre que la phrase, tout en ne disant pas directement ce qu'Alphonse rejette, inclut cependant la tendance à éliminer autant que possible et en principe les actes de la volonté. Cela favoriserait l'opinion de Gaudé, surtout quand on sait qu'Alphonse, encore ailleurs radicalise ou change ce qu'il lit, au point de lire ou d'insérer des choses, qui ne se trouvent pas dans le texte original.⁷⁸ Mais au même chapitre, le passage, cité par Gaudé, est encore précédé d'un autre passage, apparemment beaucoup plus compromettant: "... et ensuite la voir, qui sent de la répulsion pour le raisonnement, et qui ne prend plus goût à faire des résolutions ou des oraisons jaculatoires... *mais qui veut demeurer comme oisive, sans penser, et sans vouloir*", en traduisant plus librement la dernière phrase: "comme ne faisant rien, comme n'agissant pas, sans penser ni vouloir".⁷⁹ Même si, dans cette phrase, Bernardo constate seulement un fait, il donne ensuite au confesseur le conseil de laisser jouir l'âme de cette paix et de cette connaissance générale amoureuse, sans qu'elle fasse le moindre effort, ni à raisonner, ni à faire des actes d'amour.⁸⁰ C'est sans doute surtout ce texte-là, qui aura le plus impres-

⁷⁶ GAUDÉ, *o. c.* (voir n. 3), p. 598, n. 127. -a).

⁷⁷ "Toccante questi atti jaculatori, e di amore, sappi che quanto meno se ne faranno, tanto l'ozio suddetto è più puro, spirituale, diliscato. Sicché non solamente non dee l'anima affaticarsi a gettare il suo cuore in Dio colli saputi lanciamenti di amore; ma quanto meno ne ha voglia, tanto tu dei maggiormente godere; e solamente può fare l'anima qualche atto amoroso, a cui si sente veramente inclinata, *Salita, lib. II, cap. 14*, sempre coll'avvertenza suddetta, che il meno sempre è migliore, come più puro, e spirituale".

⁷⁸ Nous reviendrons plus loin sur certains textes.

⁷⁹ "... e poi vederla, che sente tedio al discorso, e che non gusta più nè di far proponimenti, nè atti jaculatorj... ma che vuol starsene come oziosa, senza pensare, e senza volere" (ch. III, p. 194).

⁸⁰ "Tu dunque per operare da saggio pratico Direttore, falla stare nella pace, e nel descritto riposo, senza che si faccia la menoma forza nè a discorrere, nè a fare atti

sionné Alphonse, très sensible au Quiétisme, et qui aura évoqué chez lui l'idée du danger quiétiste et la nécessité de recourir à la *Concordia* de Segneri. Là se trouvent en effet des phrases typiquement quiétistes et des chapitres entiers (dont nous avons déjà traité), qui auront sensibilisé Alphonse, de sorte à lui faire déceler également à d'autres endroits des tendances quiétistes.⁸¹

La conclusion s'impose: Bernardo est bien ici le "mystique" qu'Alphonse vise directement. Il est le représentant attitré de "certains mystiques". On ne peut pas exclure la possibilité qu'à l'arrière-fond se dessinent d'autres auteurs mystiques "non hérétiques", qui ont prôné des idées semblables. Ainsi, p. ex. -vu le "texte-source"- ceux contre lesquels Thérèse d'Avila réagit dans la Quatrième Demeure du Château Intérieur.⁸² Ou encore l'Oratorien Petrucci qui, déjà cardinal, a dû rétracter certaines propositions quiétistes.⁸³ Il s'agit là cependant tout

di volontà" (ch. III, p. 194).

⁸¹La question peut se poser sérieusement, si même l'expression "repos de contemplation", empruntée par Alphonse à Bernardo au début de son exposé, n'a pas éveillé les soupçons d'Alphonse. FELICE DA MARETO, *o. c.*, (voir n. 9), p. 72+ n. 25, tout en admettant que l'expression elle-même est rare, signale qu'elle trouve sa justification dans la doctrine de S. Jean de la Croix, plus exactement dans les chapitres de la *Montée* que Bernardo résume ici. Mais il ajoute aussi que l'expression, après la condamnation du Quiétisme, aurait pu paraître inopportune. De fait, elle se rencontre plus d'une fois dans le Quiétisme, où elle peut évoquer l'idée d'un "dolce far niente". Et quand elle était accompagnée de qualifications, telles que "sans penser, sans vouloir", comme c'est le cas dans l'exposé de Bernardo, ne devait-elle pas prêter à des soupçons légitimes de la part d'Alphonse? Nous avons déjà relevé le fait que le Saint, allant dans une direction, opposée à celle de Bernardo, a subordonné d'une certaine façon le repos de contemplation au recueillement actif! Soit dit en passant que FELICE DA MARETO, *o. c.*, pp. 113-118 a tout un chapitre (XIII): *Il P. Bernardo e il Quietismo*, qui finit par la conclusion (p. 118): "Le riferite divergenze non solo dimostrano che la dottrina del Nostro è nettamente opposta al quietismo, ma anche che egli fu nel secolo uno dei più efficaci assertori della sana dottrina tradizionale".

⁸²Voir n. 74.

⁸³Les auteurs qui ont publié les notes de S. Alphonse sur ses extraits des *Lettere e Trattati spirituali* de Petrucci, notamment G. CACCIATORE, *Due scritti inediti di S. Alfonso intorno al quietismo*, dans *Spicilegium Historicum* 1 (1953) 169-197 (185), et A. SAMPERS, *Appunti di S. Alfonso tratti da un'opera del card. Petrucci*, dans *Spicilegium Historicum* 26 (1978) 249-290 (270-272, e n. 147), ont tous deux (peut-être l'un en dépendance de l'autre) rapproché un jugement négatif d'Alphonse: "Questo discorso non mi piace" sur un point de doctrine de Petrucci, de la phrase "similaire" dans notre texte de la *Praxis*: "Or je me refuse absolument à admettre de pareilles incantations". Ce rapprochement semble suggérer, qu'avec la dernière expression, Alphonse viserait aussi dans la *Praxis* la doctrine du Cardinal. A ce propos il est à noter d'abord que les deux auteurs mentionnés ignorent apparemment qu'Alphonse, dans

au plus de personnages de seconde zone: la doctrine visée directement est bien celle de Bernardo. C'est en tenant compte de cette conclusion, que nous pouvons passer maintenant à l'évaluation de son opinion ou ce qui revient au même de la position d'Alphonse.

6. - Évaluation des positions⁸⁴

Il faudra évaluer les positions en présence à partir des autorités ou de l'autorité, que Bernardo invoque comme source de sa doctrine: voilà le juge ou le critère de différends éventuels. L'évaluation ne regarde évidemment pas toute la doctrine de Bernardo, mais seulement quelques points capitaux en litige. Nous avons cité régulièrement les

notre traité, se base fondamentalement sur le *Direttorio Mistico* de Bernardo da Castelvetero qui, par conséquent, est le premier candidat aux réactions d'Alphonse, quand celui-ci le quitte tout à coup. En outre, il n'est guère probable -malgré la citation libre d'une même phrase de Segneri sur les comportements respectifs de l'âme dans l'état passif et dans l'état actif-, qu'Alphonse vise directement Petrucci dans notre n° 127, puisque les situations en cause sont notablement différentes. Dans le texte de Petrucci -tel qu'il est compris et interprété par Alphonse-, l'âme est invitée à *s'introduire d'elle-même*, par la *négation active des actes* (distincts) *de l'intelligence, du raisonnement et de la volonté*, dans un état mystique très élevé, qui est complètement passif: la contemplation négative, appelée "tenebra chiara" (cfr. A. SAMPERS, *a. c.*, 271, n. 147). Dans la *Praxis*, au contraire, il s'agit d'une âme qui, par suite de la pratique assidue et fidèle de la méditation, qui comporte essentiellement une activité discursive soutenue, *est déjà parvenue* à une espèce de "contemplation acquise" ou de "repos de contemplation", dans lequel, "avec une certaine connaissance générale de Dieu, elle se sent recueillie en elle-même et suavement attirée à Dieu". Le conseil qui, d'après S. Alphonse, est donné par "certains mystiques", c'est qu'elle doit non seulement cesser le raisonnement de la méditation, mais encore les actes distincts de la volonté, et rester dans cette attention amoureuse à Dieu (sans faire aucun acte distinct). Tout en admettant que l'activité discursive n'est plus nécessaire ("parce que l'âme a déjà trouvé sans fatigue ce qu'elle cherchait"), Alphonse demande que l'âme continue à faire des actes distincts de la volonté, conformes à ou exigés par le caractère actif de cet état. On voit que la situation est vraiment différente de celle, visée dans les extraits des Lettres et traités spirituels de Petrucci.

⁸⁴ Vu leur arrière-fond "commun": la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit Obscure* respectivement, les numéros 127 et 128 mériteraient d'être traités ensemble, c.-à-d. seulement après l'analyse du n° 128 (Purification du sens). Cependant, dans leur position à l'intérieur du *Direttorio Mistico* et de la *Praxis*, et dans leur traitement par Bernardo et Alphonse, ces numéros forment des unités distinctes, avec une problématique différente. C'est pourquoi nous préférons évaluer d'abord ce n° 127 à la lumière de la doctrine de S. Jean, et ensuite seulement le n° 128. Dans la troisième section (Quelques réflexions en guise de conclusion), nous essayerons de les considérer dans une vue d'ensemble.

affirmations de Bernardo et d'Alphonse sur l'état actif de l'oraison en question. Même si cette conviction peut éventuellement être invoquée comme une explication ou comme une excuse pour les méprises des partis en présence, elle ne peut aucunement être un critère pour juger de l'état objectif de l'oraison supposée. Ici encore, c'est l'autorité ou la source invoquée, qui restera le critère définitif.

Il faut encore préciser. Somme toute, il n'y a qu'un seul juge: S. Jean de la Croix. Cela pour deux raisons. Il est vrai que Bernardo, dans la présentation de sa doctrine, en appelle à deux autorités, et à deux formes d'oraison sous leur patronage: le recueillement naturel ou actif du *Chemin de la Perfection* de Thérèse d'Avila (ch. 28), et le repos de contemplation, c.-à-d. l'attention générale amoureuse à Dieu de la *Montée*, livre II, ch. 12-15 de S. Jean de la Croix. Néanmoins, Bernardo a *assimilé pratiquement* le recueillement actif du *Chemin de la Perfection* à l'oraison de la *Montée*.⁸⁵ Déjà à ce point de vue-là, la doctrine de la *Montée* s'impose comme seule norme dans le jugement de la doctrine de Bernardo. Il y a plus. L'oraison, traitée ici par Bernardo (et après lui par Alphonse), constitue en fait la prière de transition entre la méditation ou l'oraison ordinaire active et la contemplation passive. Or, il est pratiquement impossible de découvrir chez Thérèse la description d'un état d'oraison, qui corresponde vraiment à cette oraison d'attention générale amoureuse à Dieu, décrite dans la *Montée*, et qui pourrait ainsi fournir un critère de recoupement.⁸⁶ La raison en est

⁸⁵ Voir sous 1. *Le texte du Directorio Mistico* le résumé des 4 derniers chapitres sur le recueillement actif.

⁸⁶ Sans vouloir être complet, donnons quelques opinions qui, dans leur diversité multiple, sont un indice sérieux de l'impossibilité pratique de trouver une véritable correspondance. P. BRUNO DE J.-M., O.C.D., dans *Technique et Contemplation* (Études Carmélitaines), Bruges 1949, p. 79, après avoir cité 2 M 14, 2 sur l'habitude d'une connaissance amoureuse générale de Dieu, continue: "C'est là, en vérité, l'oraison de recueillement actif dont parle *Chemin de Perfection*, aux chapitres XXVIII et XXIX". Dans le même sens Fr. EULOGIO DE LA V. DEL CARMEN, O.C.D., *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, dans *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) (*De contemplatione in Schola Teresiana*) 353-426 (366): "El coloquio afectuoso y el recogimiento activo de la Santa están en la misma línea y en idéntico plano que la contemplación incipiente y la noticia confusa y amorosa, en pura fe, de San Juan de la Cruz". Pour M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, dans *Études Carmélitaines*, Desclée De Brouwer, s.l. 1947, pp. 446-447, e n. 3, le recueillement surnaturel (c.-à-d. passif) "correspond très exactement, dans le fond, aux trois fameux signes qui, selon saint Jean de la Croix, marquent l'entrée dans la purification des sens" qui, selon une opinion assez commune, constitue l'introduction à l'état de contemplation, décrite dans 2 M 12-15 (voir plus loin!). Ce serait aussi l'opinion du *Tratado*

assez simple: Thérèse qui, dans ses ouvrages, se décrit couramment elle-même, c.-à-d. sa propre expérience, a connu une évolution à part ou "extraordinaire", qui apparemment n'inclut pas cet état normal de transition, de sorte qu'elle ne l'a pas vraiment décrit.⁸⁷ Même si l'on peut déceler dans ses écrits des éléments épars de cet état, c'est somme toute S. Jean de la Croix qui, le premier, l'a décrit systématiquement. A ce point de vue-là également, par conséquent, l'évaluation s'impose à partir de S. Jean, et non pas à partir du recueillement actif de S. Thérèse.

Avant de l'entamer, il convient de résumer encore une fois la position de Bernardo. Il suppose d'abord une période assez longue d'abnégation sérieuse et de fidélité à la méditation, comme condition "morale" et normale. Puis il faut souligner que la doctrine de Bernardo

breve del conocimiento oscuro de Dios, d'un auteur inconnu, qui est en fait un résumé (défectueux) du troisième livre de l'oeuvre capitale de TOMÁS DE JESÚS, *Primera Parte del Camino espiritual de Oración y Contemplación*, inspirée elle-même par la doctrine de S. Jean sur l'introduction de l'âme dans la contemplation, décrite dans la *Montée du Mont Carmel*; voir SIMEÓN DE LA S. FAM., O.C.D., *Gloria y ocaso de un apócrifo sanjuanista. El "Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo"*, dans *El Monte Carmelo* 69 (1961) 185-208, 419-440. Par l'auteur, le troisième degré de contemplation négative "qui semble correspondre à la contemplation décrite dans la *Subida*" (GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, *École Mystique Thérésienne. (Carnes Déchaussés)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. II, Paris 1953, 171-209 (183), est identifié au *recueillement passif* (cf. GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, *École Thérésienne et Problèmes Mystiques Contemporains*, Bruxelles-Paris, s. d., p. 100, avec la réflexion: "Heureuse confrontation..."). FR. ERMANNINO DEL SS. SACRAMENTO, O.C.D., *I gradi della preghiera mistica teresiana*, dans *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) (*De contemplatione in Schola Teresiana*) 497-517 (503 n. 16) affirme: "La quiete, secondo S. Teresa... può coincidere con l'aridità e l'ansietà dell'anima, e perciò l'orazione di quiete è un grado di vita spirituale in cui di solito si verificano le purificazioni passive dei sensi descritte da S. Giovanni della Croce"; ainsi, la purification du sens, qui introduit normalement au "repos de contemplation", serait à identifier avec l'oraison de quiétude. - Ce choix d'échantillons indique l'impossibilité de résoudre le problème en question, et explique l'indécision du grand spécialiste Gabriel de S. M.-Madeleine, attestée par FR. BEDE OF THE TRINITY, O.C.D., *Father Gabriel of Saint Mary Magdalen, exponent of Carmelite Mysticism*, dans *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) (*De contemplatione in Schola Teresiana*) 758-767(767): "It has also been observed that there are certain inconsistencies or insufficiencies in his mystical synthesis, even as it stood at his death: did he never succeed, for instance, in establishing the exact relationship between St Teresa's 'Prayer of recollection' and the 'Initial Contemplation' of St John of the Cross? Here again, however, it is intellectual honesty that we see at work: a lesser man might have been tempted to omit evidence that was not convenient to his thesis".

⁸⁷ Voir GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, *a.c.*, dans *Dictionnaire de Spiritualité* (voir n. 86), 181-182.

se réfère à un laps de temps bien déterminé et limité: au temps de l'oraison formelle, non pas directement à une vie contemplative en dehors de cette oraison.

En plus, on notera que Bernardo, tout en admettant la réalisation de l'état décrit, préconise, après S. Jean, le retour à la méditation discursive aux moments où l'attention amoureuse à Dieu disparaît ou s'affaiblit.⁸⁸ Pour l'état même, qui représente une habitude déjà formée,⁸⁹ il ne refuse pas la pratique d'actes distincts de la volonté, mais sa tendance est certainement d'en réduire le nombre autant que possible et d'en soumettre l'exercice à l'impulsion même de Dieu.⁹⁰

Dans la comparaison de cette doctrine avec celle de S. Jean dans 2 *M* 12-15, une question centrale est évidemment: multiplicité d'actes distincts élicites de la volonté *ou* continuité d'un acte général, c.-à-d. de l'attention amoureuse à Dieu.⁹¹ Or, le dynamisme en direction d'un acte continu est affirmé expressément par S. Jean dans 2 *M* 12, 6: "Parce que, tant plus l'âme s'avance en esprit, plus elle cesse l'oeuvre des puissances en les actes particuliers, parce qu'elle se met davantage en un seul acte général et pur". Affirmation de principe et tellement générale, qu'on ne peut l'interpréter comme visant seulement l'usage d'images ou de raisonnements, même si ces spécifications -en tant qu'opposition-, sont accentuées dans le contexte et aussi dans le titre du chapitre. Pareille interprétation compréhensive est confirmée quelques lignes plus loin: "... qu'ils apprennent à demeurer avec attention et un regard amoureux en Dieu en cette quiétude, sans se soucier de l'imagination ni de ses opérations, attendu que... les puissances se reposent, et n'opèrent point activement mais passivement, recevant ce que Dieu opère en elles; et si parfois elles opèrent, ce n'est pas avec effort, ni avec discours fort procuré, mais avec une douceur d'amour, étant plus mues de Dieu que de l'habileté de l'âme" (12, 8). L'extension de la non-activité à *toutes* les puissances, volonté explicitement comprise, est encore affirmée comme troisième signe -le plus important!- en 2 *M* 13, 4, dans une phrase qui se rapproche singulière-

⁸⁸ *DM*, L. I, P. V, c. IV (pp. 195-196).

⁸⁹ *DM*, L. I, P. V, c. II (pp. 191-193).

⁹⁰ *DM*, L. I, P. V, c. III (pp. 193-195).

⁹¹ Nous formulons ainsi, d'une façon quelque peu exagérée, en fonction de la radicalisation de Bernardo par Alphonse, qui présente cette position comme une permanence dans l'état d'attention amoureuse à Dieu sans aucun exercice d'actes particuliers de la volonté.

rement de Bernardo.⁹² "... l'âme prend plaisir à être seule avec attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, en paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercice des puissances -savoir est, de la mémoire, de l'entendement et de la volonté- au moins où il y ait du discours, qui est d'aller d'une chose à l'autre..."⁹³ Ce même enseignement se trouve dans la fameuse digression de la *VF* 3, où le saint traite également du passage de la méditation à la contemplation.⁹⁴ Citons 3, 33: "C'est pourquoi en cet état on ne la doit en aucune façon presser de méditer ni de *s'occuper a faire des actes* ... parce que ce serait mettre obstacle à Dieu, lequel ... va mettant en l'âme la sagesse et connaissance amoureuse, *sans spécification d'actes*, encore que quelquefois Il les fasse spécifier en l'âme avec quelque durée... ". Ou encore 3, 41. 43: "Avec une extrême facilité, *même par le moindre acte que l'âme veuille alors faire de soi-même*, soit de la mémoire, soit de l'entendement, ou *de la volonté*... cela est suffisant pour détourner et empêcher l'onction du Saint-Esprit en l'âme .. ce dommage ... est ... si commun et si ordinaire qu'à grand' peine se trouvera-t-il un maître spirituel qui ne le cause aux âmes que Dieu *commence* à recueillir en cette manière de contemplation".⁹⁵

⁹² *DM*, L. I, P. V, c. II (p. 192).

⁹³ Toujours dans 2 *M*: le passage sur la genèse de "l'habitude acquise" (14, 2), d'après lequel les *multiples* "notices amoureuses" des méditations deviennent dans l'âme une *habitude*, par laquelle "aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met *en acte* d'une connaissance confuse, amoureuse..." (en *acto de noticia confusa, amorosa*). Voir encore 15, 2.

⁹⁴ Pour l'identité de l'enseignement, voir e. a. P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D., *o. c.*, p. 943 (voir n. 18), dans son introduction à la strophe 3: "Nouvelle synthèse spirituelle. Rappel du passage essentiel de la méditation à la contemplation". Cfr. également Fr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., *The Three Signs of Initial Contemplation*, dans *Ephemerides Carmeliticae* 3 (1949) 97-129 (106).

⁹⁵ Comme confirmation citons le témoignage d'un théologien éminent de la seconde génération carmélitaine, Joseph de Jésus-Marie Quiroga (1562-1628), connaisseur compétent de la doctrine sanjuaniste. En la présentant, il attribue aux aspirations du cœur une grande importance dans la genèse et le développement de l'habitus contemplatif de l'"*advertencia sencilla y amorosa*" à Dieu (qui correspond à 2 *M* 12-15), mais il souligne que ces actes particuliers doivent être brefs, peu fréquents et suaves. Et pour un stade plus évolué (qui n'est pas encore celui de la contemplation mystique) il mentionne la possibilité que l'âme, à un moment déterminé, se sent inclinée à rester sans plus dans l'attention amoureuse à Dieu et éprouve de la répulsion à faire ces aspirations affectives. C'est un signe que l'influence divine se fait plus profonde et serait troublée et contrecarrée par des actes particuliers. L'activité affective de l'âme se situe alors exclusivement dans une volonté qui, tout simplement, désire

Les textes en question montrent clairement que, déjà pour le *début* de cette communication de connaissance confuse amoureuse de Dieu, S. Jean recommande avec insistance la permanence, ou tout au moins la tendance vers la persévérance, dans un acte d'attention amoureuse à Dieu, qui comprend connaissance *et amour* et qui, précisément par ce fait même, inclut ou tend vers la cessation des actes particuliers élicites, même de la volonté, de la part de l'âme, ce qui d'autre part n'exclut pas les actes que Dieu lui-même inspire. On ne voit pas là une véritable différence avec la doctrine de Bernardo.⁹⁶

Les théologiens notent qu'une telle perdurance ou persévérance n'est pas possible sans une intervention spéciale de Dieu: elle n'est possible que dans la mesure où, de la part de Dieu, il y a infusion de connaissance et d'amour.⁹⁷ En d'autres mots: une permanence dans

Dieu et qui, dans la mesure de ce désir, est remplie plus intensément de la grâce divine. (Voir le livre de P. HOORNAERT, cité à la note suivante, pp. 274-276).

⁹⁶ Il est très significatif que, dans la tradition contemplative carmélitaine primitive, on trouve déjà à un niveau inférieur, quoique d'une manière intermittente et brève, ce que Bernardo préconise ici d'une façon plutôt durable pour un stade évolué. (Voir à ce sujet e. a. P. HOORNAERT, *Gij staat mij altijd bij. Een gebedspraktijk van de Karmel: de contemplatieve aspiratie*, Gent 1996, pp. 286-292). Ainsi le *Tratado de oración* (1587), un des plus beaux exemples de systématisation de la prière selon la méthode thérésienne, écrit à propos de la "contemplation" (ou du colloque amoureux contemplatif) qui, dans cette méthode, fait suite à la "méditation": "C'est-à-dire que tantôt l'âme parlera: la volonté formant des résolutions et manifestant des désirs; tantôt elle écoutera ce que Dieu lui communique. Mais tandis que l'on cesse en quelque sorte de former des résolutions, on comprend ce que l'entendement, dans le divin silence, découvre à la volonté sans l'aide d'aucun raisonnement, mais uniquement par une illustration ou clarté que Dieu infuse à l'intelligence et grâce à laquelle il traite avec l'âme et lui parle. C'est ce que nous entendons communément signifier quand nous disons: Dieu inspire l'âme" (GABRIEL DE S. M.-MADELEINE O. C. D., *L'Ecole d'oraison carmélitaine*, dans *Études Carmélitaines* 17 (1932-II) 1-38 (19-20). Ce passage se retrouve à peu près identique dans le texte de l'*Instrucción de Novicios* espagnole (GABRIEL DE S. M.-MADELEINE O.C.D., *a. c.*, p. 20), ce qui ne surprend pas, puisque le *Tratado* est une espèce de commentaire de l'*Instrucción*. Quand on se rend compte que, d'une part, cette instruction est écrite pour des débutants dans la vie d'oraison contemplative, et que, d'autre part, elle semble avoir un lien assez étroit avec S. Jean qui l'a approuvée et l'aurait révisée (GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, *a. c.*, p. 11), nous aurions à un niveau "primitif" une attitude de prière -patronnée par S. Jean de la Croix-, qui cesse de faire des actes élicites, qui se tait tout simplement, et qui se met à l'écoute de Dieu!

⁹⁷ Cfr. R. DALBIEZ, *o. c.* (voir n. 66), p. 112: "La première chose qui frappe, quand on lit ce passage avec quelque attention, c'est que le conseil que donne Molinos de ne pas produire d'actes de soi-même aussitôt après l'acte initial est beaucoup trop général. Cela ne serait admissible que si l'Esprit-Saint versait dans l'âme sa lumière

l'attention confuse amoureuse à Dieu est un indice d'une oraison (ontologiquement) passive. Ce qui signifie que l'oraison, décrite par Bernardo sous le nom de "repos de contemplation", et empruntée à 2 *M* 12-15, est au moins partiellement passive, sans être pour autant expérimentale. Malgré les affirmations contraires de Bernardo et d'Alphonse sur le caractère exclusivement actif de l'oraison en question!⁹⁸ Alphonse se montre très catégorique sur ce point: en principe, il fait une distinction tranchée entre l'oraison active et la contemplation passive.⁹⁹ Aussi la forme d'oraison, dont il traite au n°127, -nonobstant la définition qu'il en donne au début, et malgré le fait que "chronologiquement", elle se situe entre la méditation active et la contemplation passive¹⁰⁰ et devrait être ainsi une oraison de "transition"-, est entièrement active, et Alphonse -nous l'avons vu- a fait tout son possible pour en éliminer les éléments éventuellement passifs et la ramener à l'oraison active.

Pareille attitude chez Alphonse est évidemment compréhensible sous l'influence des affirmations répétées de Bernardo sur le caractère actif du repos de contemplation.¹⁰¹ Sa conviction aura été corroborée

infuse et, pour savoir qu'il en est bien ainsi, il faut avoir recours aux trois signes classiques donnés par saint Jean de la Croix". Voir encore P. GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *La Contemplation acquise*, Paris 1949, pp. 86.149.

⁹⁸ Ils ont été induits en erreur par manque d'une vue exacte sur la distinction entre ontologie et psychologie. Une oraison peut être ontologiquement infuse, sans être psychologiquement passive (voir R. DALBIEZ, *o. c.*, pp. 102. 132-133, et sa remarque p. 139 à propos de S. Alphonse: "il y a contradiction entre sa psychologie et sa métaphysique"). Le fait est affirmé régulièrement par S. Jean (p. ex. 1 *M* 14, 8), et c'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il faut placer la doctrine des trois signes classiques.

⁹⁹ Ainsi au n° précédent (126) il écrira: "dans la contemplation, l'âme est seulement passive... sans qu'elle fasse quelque chose, parce que... l'amour divin, dont elle est alors entièrement remplie...". Des affirmations pareilles dans notre texte.

¹⁰⁰ Au début de ce n° 127, Alphonse écrit: "Il convient de remarquer que Dieu, avant de concéder aux âmes le don de la contemplation, a coutume de les introduire dans l'oraison appelée vulgairement de recueillement ou de repos contemplatif... qui n'est pas encore la contemplation infuse car l'âme est encore dans l'état actif". Et après avoir traité de la purification du sens, il écrira au début du n° 129: "*Après cette purification du sens le Seigneur a coutume de concéder le don de la contemplation...*".

¹⁰¹ Nous avons déjà noté les identifications explicites avec le recueillement *actif* dans le titre de la Parte Quinta et dans l'introduction qui suit immédiatement. Un peu plus loin, il écrira: "non essendo orazione soprannaturale". En outre il évite systématiquement d'appeler "contemplation" ce degré d'oraison qui n'est pour lui que "ozio di contemplazione" (ainsi au ch. III, p. 193: "... non nella contemplazione, ch'è cosa tutta divina, ma nell'ozio di essa contemplazione"), ou tout au plus "ozio di contemplativi". Et à la fin du ch. II, il donne encore l'impression qu'il s'agit bien d'un degré de médita-

par l'assimilation du recueillement *actif* de Thérèse au repos de contemplation. Car si cette assimilation a eu comme effet une *élévation* du *contenu* du recueillement actif au *niveau* du repos de contemplation, d'autre part et inversement (par ricochet), le *caractère actif* du recueillement s'est répercuté sur la caractérisation du repos de contemplation.

Il faudra y ajouter encore le caractère indubitablement actif de la *Montée*. La circonstance que -malgré des interférences multiples et des synchronismes fréquents-, la perspective de la *Montée* est essentiellement *active*, celle de la *Nuit* essentiellement *passive*,¹⁰² pouvait, ensemble avec la succession "chronologique"¹⁰³ des deux ouvrages, donner le change et suggérer que l'état d'oraison, décrit dans 2 *M* 12-15, était purement actif. Dès lors il n'est pas étonnant que Bernardo, malgré sa familiarité avec la doctrine de S. Jean, et, sous sa dépendance, aussi Alphonse (qui somme toute n'en avait pas la pratique), n'ont pas seulement accepté la "succession" des deux livres, mais qu'ils ont distingué -théoriquement au moins, et Alphonse en outre pratiquement et d'une façon tranchée-, entre un état exclusivement actif de l'oraison dans la *Montée*¹⁰⁴ et un état passif dans la *Nuit*.¹⁰⁵

Mais le fait reste: la prière, décrite dans 2 *M* 12-15 est, au moins partiellement, passive ou infuse. Il faut l'avouer: à la différence de la *Nuit*, S. Jean se montre réticent pour la qualifier ainsi dans la *Montée*.¹⁰⁶ Cela tient sans doute à l'accentuation de l'engagement actif, ca-

tion: "lasciare il solito basso ordinario modo di meditazione, e pondersi in quest'altro più nobile, delicato è spirituale, ch'è detto ozio di contemplazione" (p. 193). Tout ceci n'empêche pas que l'auteur emploie à plusieurs endroits (p. ex. au ch. III) des expressions qui objectivement suggèrent une intervention "mystique" de Dieu; ainsi à lui aussi on peut appliquer la remarque de Dalbiez (voir n. 98): "il y a contradiction entre sa psychologie et sa métaphysique"!

¹⁰² Cfr. P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *o.c.* (voir n. 18), pp. 6-7, 447-448. Pour ces perspectives différentes voir encore: P. JUAN DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *El díptico Subida-Noche*, dans *Sanjuanística*, Roma 1943, pp. 25-83 (28-31. 70-82); José Damián GAITÁN, "Subida del Monte Carmelo" y "Noche Oscura", dans *Teresianum* 40 (1989) 289-335 (306. 310. 313. 315-317). Pour certaines "interférences", cfr. aussi Fr. JOSE VICENTE DE LA EUCARISTÍA, O.C.D., *Sanjuanística*, dans *Ephemerides Carmeliticæ* 12 (1961) 197-214 (202-205).

¹⁰³ Aussi bien quant à leur place respective dans le cadre d'un "diptyque" (voir note précédente), que quant à leur rédaction définitive.

¹⁰⁴ Un livre qui accentue de fait l'engagement de l'âme, même dans l'attitude envers l'oraison.

¹⁰⁵ Le livre qui traite surtout de l'activité de Dieu.

¹⁰⁶ Cfr. Fr. GABRIEL A. BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., *a. c.*, (voir n. 94), p.

ractéristique de la *Montée*, comme déjà souligné, ce qui vaut aussi pour l'attitude envers la prière. Mais les textes ne manquent pas, qui affirment que la prière en question est infuse, qu'il s'agit d'une véritable contemplation, terme qui, pour S. Jean, indique un état au moins partiellement passif.¹⁰⁷ La prière qu'il décrit ici n'en est plus à ses tout premiers débuts, mais représente déjà un stade plus avancé, puisqu'il parle d'une "habitude acquise", par laquelle l'âme, "aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur" (2 *M* 14, 2).¹⁰⁸

C'est dans ce cadre de passivité qu'il conviendrait de placer les affirmations de Bernardo sur la vigueur pour pratiquer la vertu, que l'âme reçoit dans le repos de contemplation (et qu'Alphonse lui refuse, pour l'attribuer exclusivement à la contemplation passive!): "Dieu lui infuse une vigueur extrêmement efficace dans toutes les oppositions du sens rebelle et du diable trompeur... un détachement généreux des créatures, la haine de soi même, et une connaissance respectueuse de Dieu". En donnant le résumé du ch. 3 de Bernardo, nous avons également cité le texte de 2 *M* 14, 2,¹⁰⁹ auquel il renvoie en guise de

100: "... the remarkable reluctance of St. John to describe the contemplation of the Ascent as infused, whereas he has no hesitation in applying the word to the contemplation of the Dark Night".

¹⁰⁷ Pour la passivité de la prière, voir 2 *M* 12, 6.8; 15, 5. Quant à la "contemplation", cfr. Fr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., *a. c.*, p. 112: "In all his writings, he refers to this form of prayer as 'contemplation', which he equates to a 'ray of darkness' and to 'mystical theology'. The word has indeed a very wide significance for him, and hence we find that his commentators introduce a terminology which helps to subdistinguish various degrees... But it is always 'contemplation' for St. John, and, as Baruzi points out, we must beware of seeing in the word precisions and interpretations which are of a later date. Such distinctions may indeed be well founded, but for St. John, they did not exist".

¹⁰⁸ Même si S. Jean, dans des passages parallèles, parle à ce propos d'un "commencement" de contemplation (p. ex. *FV* 3, 43), de sorte qu'on peut parler pour cet état d'une contemplation "initiale", expression employée régulièrement par les auteurs (ainsi p. ex. Fr. GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *La Contemplation Acquise*, Paris 1949, pp. 66.72-73). D'autre part les états, décrits par S. Jean, comme "oubli" et "ténèbre" (2 *M* 14, 10-12), sont déjà des états supérieurs de contemplation, se rapprochant de l'union. Leur présence à cet endroit tient au fait, souligné par J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 496, que "Saint Jean de la Croix nous conduit à une contemplation de type unique qu'il veut approfondir de plus en plus".

¹⁰⁹ Voir n. 24.

preuve: "C'est pourquoi se mettant en oraison -comme celui qui a déjà puisé l'eau- elle boit à son aise avec suavité, sans qu'il soit besoin de la tirer des aqueducs des considérations passées, des formes et des figures. De manière qu'aussitôt qu'elle se présente devant Dieu, elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse et la saveur". Mais il faut l'avouer: ce texte-ci ne vise pas le fruit "éthique" de la contemplation, mais l'oraison elle-même, qui se fait suavement et en paix. Est-ce à dire que l'assertion de Bernardo est objectivement fausse? Il n'est pas exclu entièrement, qu'elle se base en fait partiellement sur une conviction personnelle de l'auteur,¹¹⁰ éventuellement étayée par d'autres sources non mentionnées. Nous croyons cependant que l'explication directe se trouve en partie dans la "contamination" des sources sanjuaniste et thérésienne. En d'autres mots: Bernardo interprète ici le texte de S. Jean à la lumière de S. Thérèse.¹¹¹ Chez S. Thérèse, nous rencontrons l'image de l'eau qu'on boit, accompagnée de l'autre image de ceux qui voyagent par mer, c.-à-d. qui pratiquent l'oraison du recueillement actif: "Celles qui peuvent se recueillir ainsi dans le petit ciel de leur âme avec Celui qui les a créées... marchent sur un chemin excellent ... Elles ne manqueront pas de boire à l'eau de la source, car en peu de temps elles font un long chemin, comme celui qui voyage en bateau atteint le but en quelques jours, si le vent lui est un peu favorable. Si le recueillement est authentique, on peut le reconnaître à ses effets: l'âme se rend compte que les choses de ce monde ne sont rien d'autre qu'un jeu, et elle paraît avoir gagné ce jeu... Il semble bien que l'on comprenne alors, que l'âme se fortifie et s'arme avec courage au détriment du corps qu'elle laisse alors seul et affaibli, tandis que l'âme reçoit des forces pour le combattre... Ces âmes-là sont mieux protégées contre les tentations. Elles s'enflamment plus vite dans l'amour divin, car elles se trouvent tout près du feu" (*Chemin de Perfection* 28, 5. 6. 8). Or, précisément à propos du recueillement actif Bernardo reprend tout ce contexte, en s'adressant au directeur spirituel: "Tu le (c.-à-d. le recueillement naturel ou actif) reconnaîtras par le fruit, qui n'est pas produit par la méditation. Car avec celle-ci, dit la Maîtresse, on voyage

¹¹⁰ Ainsi p. ex. *DM*, L. I., P. V, p. 196, dans l'introduction aux chapitres sur le recueillement naturel: "Il raccoglimento naturale, quale io nol distinguo in pratica dall'ozio di contemplazione".

¹¹¹ Nous avons déjà rencontré le procédé, à l'occasion de l'assimilation du recueillement actif de S. Thérèse au "repos de contemplation" de S. Jean.

par terre avec fatigue, et on arrive tard; mais avec celle-là, l'âme voyage par mer avec un vent propice et heureux. *Elle éprouve en soi un détachement certain des créatures, et sans s'y appliquer, elle s'aperçoit de la victoire, sans avoir combattu. Les sens et l'imagination ne l'inquiètent plus comme auparavant*.¹¹² Ainsi, ce texte de Thérèse sur les fruits du recueillement (prétendument) actif, se trouve très probablement à la base de son interprétation de 2 *M* 14, 2 à propos de la vigueur, reçue par l'âme dans le repos de contemplation. Néanmoins la question reste posée -avec laquelle nous revenons d'ailleurs à notre point de départ- si la communication de la vigueur ou plutôt des vertus, que l'effort ascétique ou la méditation ne produisent pas, se trouve décrite ou affirmé dans cet état sanjuaniste de contemplation initiale, partiellement passive, que le "repos de contemplation" de Bernardo entend reprendre. Déjà a priori une réponse négative s'impose, et il ne pourrait guère en être autrement. Il n'est pas probable que la *Montée*, qui accentue fortement l'engagement actif de l'âme, aussi dans les vertus, affirme en même temps la communication (passive) de ces vertus par la prière: "La *Montée*... présente également cette caractéristique, qu'elle considère (la prière contemplative) seulement en tant que prière, tandis que la *Nuit Obscure* la considère principalement sous son aspect purificateur".¹¹³

C'est donc dans la *Nuit Obscure* qu'il faudra chercher cette communication. On la trouve en effet, exprimée d'une façon négative, dans l'explication avant le premier chapitre du premier livre: "... pour autant que la dite nuit de contemplation purificatrice fit endormir et s'apaiser en la maison de la sensualité toutes les passions et appétits, quant à leurs mouvements contraires";¹¹⁴ et d'une façon positive, aux chapitres I: "... dans cette nuit, où l'âme se fortifie et confirme quant aux vertus",¹¹⁵ VII: "Il leur ôte toutes ces impertinences et puérités et leur fait acquérir les vertus par des voies bien différentes. Car, quoique le commençant s'exerce à mortifier toutes ses actions et passions, il ne peut jamais s'en défaire totalement -tant s'en faut! -jusqu'à ce que

¹¹² *DM*, L. I, P. V, c. VI, (p. 198).

¹¹³ Fr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., a. c. (voir n. 94), p. 103; voir aussi pp. 107-108: "The second sign of the Ascent has a strong resemblance to the first of the Dark Night, namely the lack of pleasure and inclination to fix the mind on anything. The sign, as given in the Dark Night has, however, a much wider scope than the other, which appears to be restricted to the soul's lack of inclination to *meditate*".

¹¹⁴ 1 *N* Declaración (Explication) 1. 2.

¹¹⁵ 1 *N* 1, 1 (voir aussi 1, 3).

Dieu le fasse passivement en lui par le moyen de la purgation de la dite nuit";¹¹⁶ et IX: "Mais l'esprit, qui reçoit alors l'aliment, est plus fort et plus vigilant et plus soigneux qu'auparavant dans le souci de ne manquer à Dieu".¹¹⁷

La question est alors avant tout celle-ci: Est-ce qu'on peut objectivement en appeler à l'état de prière contemplative de la *Nuit*, pour légitimer les fruits éthiques attribués par Bernardo à la prière de la *Montée*? Rien ne s'y oppose, vu le caractère au moins partiellement passif de la prière contemplative dans la *Montée*. Et la réponse serait encore plus affirmative dans l'hypothèse, très vraisemblable, que l'état de prière, décrit dans la *Montée*, serait en fait postérieur à l'état décrit dans la *Nuit*.¹¹⁸

C'est dans le même cadre de la passivité que se situent les trois signes classiques (sanjuanistes), traités par Bernardo au chapitre 2, qui résume 2 *M* 13-14.¹¹⁹ Ils indiquent une réalité ontologique, avec les conséquences psychologiques et pratiques, qui en découlent pour l'âme. Réalité ontologique: Dieu Lui-même est actif, Il est à l'oeuvre dans la vie de prière de l'âme d'une façon extraordinaire. L'âme est introduite par Lui dans la contemplation, mais d'une façon qui n'est pas directement perceptible. Les trois signes sont une répercussion de cette activité sur l'expérience psychologique, et indiquent que Dieu est à l'oeuvre. Ainsi ils sont une invitation à l'âme à collaborer avec Dieu, à s'engager elle-même activement dans cette activité de Dieu en l'acceptant, c.-à-d. en quittant le discours de la méditation et en deve-

¹¹⁶ 1 *N*7, 5.

¹¹⁷ 1 *N*9, 4.

¹¹⁸ Pour cette hypothèse, voir plus loin. A rappeler qu'Alphonse oppose à cette réception passive des vertus l'acquisition active à la suite de résolutions particulières. Dans tout ce contexte, il est extrêmement intéressant de considérer une tradition carmélitaine sur l'"offrande" ou l'épilogue, la dernière ou l'avant-dernière partie de la méthode d'oraison carmélitaine, qui comprennent les résolutions pratiques. A ce propos les auteurs font remarquer que cette partie n'est pas (nécessairement) requise. "Une âme qui se sentirait attirée à se livrer à l'amour de Dieu en général, ne devrait pas se faire scrupule de ne pas descendre au détail de l'offrande et de la demande" (GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *École Thérésienne et Problèmes Mystiques Contemporains*, Bruxelles-Paris, s. d., pp. (80-) 81, citant JOANNES A JESU MARIA, *Schola de oratione*., "Tractatus de oratione". Dub. 59, p. 519). On voit ainsi comment déjà à un niveau d'oraison considérablement plus bas que celui de 2 *M* 12-14 (15), un acte d'amour général "dispense" (déjà) de prendre des résolutions pratiques en fin d'oraison.

¹¹⁹ *DM* pp. 191-193.

nant et restant amoureusement attentive à Dieu, ce qui signifie: en passant à la contemplation. Il existe donc dans l'oraison un état intermédiaire, pendant lequel Dieu introduit réellement l'âme dans la contemplation, mais où celle-là peut facilement Lui résister, parce que la volonté efficiente de Dieu n'est guère directement perceptible: Dieu n'opère pas dans l'âme d'une façon immédiatement expérimentale. Voilà pourquoi les trois signes, d'après la doctrine de S. Jean, sont tellement importants, parce qu'ils révèlent cette volonté active de Dieu, et parce qu'ils indiquent le moment précis, ni trop tôt ni trop tard, où l'âme doit quitter la méditation pour la contemplation, de sorte qu'elle ne soit jamais oisive, mais toujours occupée et active.

Quand on a compris le sens et l'importance de ces signes, on est à première vue surpris par l'attitude de S. Alphonse à l'égard de Bernardo, sa source immédiate, et de S. Jean, sa source ultime. Ce dernier donne deux fois les trois signes (qui d'une certaine façon se recourent), avec de légères différences: dans 2 *M* 13-14, à l'occasion de l'arrivée à l'état de contemplation, et dans 1 *N* 9, à l'occasion de la purification du sens.¹²⁰ Les signes sont repris par Bernardo, ceux de 1 *N* 9 au chapitre 3 du Second Livre, Première Partie,¹²¹ ceux de 1 *M* 13-14 au chapitre 2 du Premier Livre, Cinquième Partie, comme déjà indiqué.¹²² Or, il est frappant, que les signes de la *Montée*, tellement importants à propos de la soi-disant "contemplation acquise", font entièrement défaut chez Alphonse, aussi bien dans la version italienne que celle latine, et qu'ils n'ont pas survécu à la suppression pratique du bloc étendu du *Direttorio Mistico* de Bernardo, où ils jouent un rôle capital! Dans l'exposé alphonisien de la purification passive du sens, les signes sont encore énumérés explicitement dans la version italienne, mais ils ont disparu comme tels dans la version latine n° 128! Comment expliquer ce phénomène en rapport avec le texte de Bernardo, correspondant à la *Montée*? Vu la distinction tranchée qu'Alphonse a faite -au moins théoriquement- entre les deux états, décrits respectivement dans la *Montée* et dans la *Nuit*, il n'est nullement probable,

¹²⁰ En fait, S. Jean touche ces signes également dans *VF*: cfr. Fr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., *a. c.*, (voir n. 94), p. 106: "Here, we are given no formal list of signs, but it is not difficult to discover elements which closely resemble the two series abovementioned"; et dans son analyse concrète des similitudes et des divergences, l'auteur met régulièrement la *VF* à contribution.

¹²¹ *DM*, pp. 205-206.

¹²² *DM*, pp. 191-193.

qu'il ait considéré les trois signes de la *Montée* et ceux de la *Nuit* comme pratiquement identiques ou comme faisant double emploi, ce qui lui eut éventuellement permis de les négliger à propos de la "contemplation acquise". Cette dernière suppression par Alphonse est d'autant plus étrange que, d'après le Saint lui-même, reprenant dans un autre écrit l'expression de Petrucci, un de ses auteurs préférés en matière de spiritualité mystique, les trois signes sont admis *comunément* pour cet état de transition de la méditation à la contemplation: une raison en plus pour les mentionner ici!¹²³

Et cependant, ce qui, à première vue, pose un problème, est en fait fort compréhensible, et s'impose pour ainsi dire automatiquement. Car la disparition des trois signes est liée logiquement aux suppressions ou changements qu'Alphonse a déjà entrepris à propos de ce texte. Une permanence dans une attention vigilante et amoureuse à Dieu, et une réduction des actes de la volonté, proposées par "certains mystiques", ont été rejetées par Alphonse. Or, les trois signes n'ont un sens que pour autant qu'ils témoignent de l'activité de Dieu, qui rend possible et invite à une telle permanence et à une telle réduction. Ainsi il n'y a plus de prière qui serait vraiment une transition de la méditation à la contemplation, pour laquelle les trois signes donneraient leur recommandation. Un tel état, décrit par Bernardo, a pratiquement été réduit par Alphonse à la méditation traditionnelle. Au fond il n'existe plus d'état où il faut quitter la méditation pour la contemplation, et dans lequel on pourrait seulement s'engager avec sûreté sur la base d'une "garantie". Alors la suppression des trois signes est tout à fait normale: il n'y a plus de signes, parce qu'il n'y a plus rien à signifier!

¹²³ Voir A. SAMPERS, *a. c.*, (voir n. 42), p. 288: "Tre segni si danno *comunemente* (nous soulignons!) di questo tempo". Il s'agit bien ici des signes qui accompagnent le passage de la méditation à la contemplation ou au "repos contemplatif" (Petrucci I 470, n. 3: "Tre segni per conoscere, quando l'anima ha da lasciare il meditar discursivo e porsi nella quiete contemplativa"). Cela résulte aussi du troisième signe: "Quando l'anima trova pace nel trattarsi con Dio con tenere solamente un'amorosa attenzione verso Lui, senza discorrere e senza particolari intelligenze" (voir aussi la citation de Petrucci I 516, n. 5, qui clôt les "Sentimenti": "La contemplazione acquistata, dopo la meditazione, si è quanto l'anima colla grazia ordinaria si pone in un'attenzione amorosa verso Dio, creduto presente", *a. c.*, p. 290).

II. N° 128: La purification passive du sens

- *Le texte italien*

a. - *Le texte de Bernardo*

Puisqu'il est plus étendu et complet, nous considérerons d'abord le texte italien d'Alphonse.¹²⁴ A l'encontre du n° 127 sur la "contemplation acquise", Alphonse a suivi ici, parfois servilement, le texte de Bernardo (à part les restrictions que nous noterons plus loin). Vu la difficulté de disposer des textes italiens d'Alphonse et de Bernardo, parfois difficilement accessibles au lecteur, nous résumerons le texte de la *première partie* du *second livre* du *Direttorio*, en faisant un tel choix, que nous gardons pratiquement les textes de Bernardo, repris par Alphonse, c.-à-d. que nous lirons pour ainsi dire Alphonse, en lisant tout simplement le sommaire de Bernardo!

Après un prologue (pp. 201-202), le ch. 1 "De l'aridité" (p. 202) parle en termes généraux de ce premier degré surnaturel, par lequel Dieu purifie l'âme pour la rendre capable d'être élevée à la contemplation parfaite.

Le ch. 2 "En quoi consiste cette aridité" (pp. 202-205) fait la distinction entre l'aridité (ou la purification) de l'esprit et l'aridité (purification) du sens; cette dernière est caractérisée comme une nuit obscure.

Le ch. 3 "Signes pour reconnaître cette pénible purification de l'aridité" (pp. 205-206) traite d'abord, en renvoyant à S. Jean 1 N° 9, 9, des nombreux cas où l'aridité, intermittente, n'a qu'un but purificateur ascétique ("pour les exercer, humilier, et leur réformer l'appétit"), mais n'est pas orientée vers la contemplation. Puis il donne 4 signes pour distinguer la vraie aridité surnaturelle (contemplative) d'autres sortes d'aridité. 1° Elle croît toujours davantage et fait entrer l'âme toujours plus dans l'obscurité, jusqu'à la mettre finalement dans une nuit obscure, où elle reste entièrement privée de toutes les consolations sensibles. 2° L'âme perd totalement la possibilité de méditer, puisque Dieu se communique à l'esprit pur, de sorte que les sens restent vides et que l'imagination ne peut aider avec aucune considéra-

¹²⁴ Dans l'édition de Monza 1830 que nous suivons, il s'agit du n° 8, comprenant les pp. 234-236.

tion. 3° L'âme ne trouve plus aucun goût dans les exercices spirituels, mais non plus dans les choses de la terre, puisque Dieu purifie l'âme aussi bien de l'attachement aux goûts sensibles de l'esprit que de l'attachement aux goûts de la terre. 4° L'âme garde toujours une pensée continuelle fixée en Dieu. Quoiqu'elle se considère comme remplie d'imperfections et de fautes, et abandonnée et haïe par Dieu, elle voudrait cependant l'aimer et servir, et même donner sa vie pour Lui. -Un épilogue (pp. 206-207) montre surtout comment, au milieu de ces aridités, l'âme continue à pratiquer généreusement toutes les vertus.

Le ch. 4 "Du but de cette purification de l'âme" (pp. 208-209) définit cette aridité pénible comme un effet surnaturel de la grâce, voire même comme une véritable contemplation, qui cause cependant de l'obscurité parce qu'elle se communique à l'esprit pur, de sorte que les sens et les puissances, pas encore capables de la recevoir, en subissent des ténèbres. Mais les biens qu'elle procure sont importants. D'abord l'âme reçoit la force pour cheminer selon la vertu et détachée des douceurs et des créatures. En plus les sens sont "purifiés" du discours, des images, des formes et des figures, de sorte que l'âme est rendue apte à la contemplation. En outre l'âme est purifiée de ses nombreuses imperfections spirituelles par l'acquisition des vertus parfaites. Elle reçoit une connaissance très claire de sa misère et de son inaptitude au moindre bien, et un grand respect de Dieu qui se présente terrible et majestueux.

Les ch. 5 et 6 donnent des "Règles pratiques au directeur pour bien guider l'âme dans cette pénible aridité obscure" (pp. 210-214). Il devra la reconforter, d'abord en la persuadant que, sans cette purification, elle ne pourra passer à l'état si désirable des contemplatifs, puis en proposant l'exemple des saints et surtout du Christ, qui ont suivi le chemin de la croix. Il devra l'engager à rester fidèle aux exercices spirituels, et à ne pas chercher des délassements mondains. Pour l'oraison, il ne doit pas la contraindre à discourir ou à méditer (dont elle n'est plus capable), mais qu'elle s'applique à une attention amoureuse générale et paisible à Dieu, conseil que Bernardo répète à deux reprises: "Qu'elle se tienne avec une attention paisible en Dieu, car quoique celle-ci semble oisiveté et perte de temps, le Seigneur opère cependant en elle ses desseins", et, immédiatement après, en renvoyant explicitement à S. Jean 1 N 9 et 10: "Si l'âme sait ainsi se pacifier, en se contentant seulement de cette attention générale à Dieu, sans opération ("efficacia"), elle parvient à sentir cette réfection intérieure".

b. - *Le texte d'Alphonse*

Quand on se tourne vers le texte alphonsien, on constate qu'il suit pratiquement de très près cet exposé de Bernardo, parfois en le résumant fortement,¹²⁵ souvent en reprenant jusqu'aux expressions, ou en les variant légèrement, selon l'ordre des chapitres du *Direttorio*, même si parfois, à l'intérieur d'un chapitre (ou de deux chapitres qui traitent du même sujet) Alphonse invertit l'ordre des phrases.

Après avoir noté cette concordance générale, qui nous dispense de reproduire le texte alphonsien, nous devons cependant signaler les divergences ou particularités suivantes, qui revêtent parfois une grande importance.

En premier lieu. Après avoir inséré dans la partie de son exposé, qui correspond au ch. 3 de Bernardo, certains signes empruntés à ce chapitre sans cependant les désigner comme tels, Alphonse reprend, entre ses résumés du ch. 4 et du ch. 5 de Bernardo, les 4 signes de Bernardo ch. 3, mais cette fois-ci en les énumérant et les caractérisant comme tels et en réduisant à un seul les deux premiers signes de Bernardo: "Les signes donc par lesquels le directeur reconnaît quand l'âme se trouve dans cette purification du sens sont: 1° Quand elle ne peut plus discourir dans l'oraison et qu'elle se voit d'autant plus incapable de méditer à mesure que l'aridité augmente. 2° Quand elle ne prend plus de goût sensible à aucun exercice spirituel, mais que d'autre part elle ne cherche ni se plaît aux plaisirs mondains. 3° Quand elle porte avec elle le souvenir continuel de Dieu et garde le désir de l'aimer autant qu'elle peut, mais avec de la peine, tandis qu'elle craint de ne l'aimer plus ou de s'être attéridie dans l'amour pour Lui".

Qu'Alphonse reprenne ici encore une fois les signes du ch. 3 ne fait pas double emploi. Car au premier endroit où il en traite, ils ne sont pas tous ni entièrement présents. Le premier des signes manque. Il est bien question du progrès de l'aridité, mais celle-ci n'est pas mise en relation avec l'impossibilité de discourir. Et plus loin Alphonse mentionne les puissances de l'âme qui sont encore matérielles, pleines de formes, d'images et de figures, mais à l'encontre de Bernardo ch. 4 (p. 208) et ch. 3 (p. 206), ces dernières ne sont pas mises en rapport avec le pouvoir discursif de l'intelligence, ni avec la contemplation, mais avec l'attachement aux goûts sensibles, ce qui indique un glisse-

¹²⁵ Ainsi p. ex. "Malgré tout cela, elle ne cesse pas de se comporter virilement dans les vertus" résume en une seule phrase tout l'épilogue (206-207) de Bernardo!

ment vers l'aspect moral. Quant au second signe, il faut déjà le connaître par l'énumération explicite (de Bernardo ou d'Alphonse), pour en repérer ici des éléments. Le dernier élément se retrouve (indirectement et d'une façon approximative) dans la phrase: "quoiqu'elle se sente plus *détachée des créatures*", et notablement plus loin: "Par celles-ci (les ténèbres) l'âme parvient à un certain détachement de tous *les plaisirs sensibles, aussi bien terrestres que spirituels*". Mais le premier élément: "Quand elle ne prend plus de goût sensible à aucun exercice spirituel" ne se retrouve pas directement. Le second signe est par conséquent incomplet et en outre moins reconnaissable. Le troisième signe enfin est présent dans la description que l'âme a toujours la pensée fixée en Dieu, avec en même temps l'immense désir et le propos de l'aimer parfaitement, malgré le sentiment d'être haïe par Dieu.

Si ainsi, à propos de ce premier résumé alphonisien du ch. 3 de Bernardo et du contenu tronqué des signes, on peut déjà parler d'un torse, il y a plus: les signes n'y sont pas énumérés ni caractérisés explicitement comme tels. On ne reconnaît leur contenu et leur fonction de signes, que quand on les connaît explicitement comme tels par d'autres voies, en l'occurrence en se référant à leur énumération explicite, soit chez Alphonse, soit chez Bernardo. L'énumération explicite entre les résumés alphonsiens des ch. 4 et 5 de Bernardo n'est donc nullement superflue. Toutefois, même dans ce dernier cas ils ne remplissent pas du tout chez Alphonse la même fonction que chez Bernardo (et S. Jean). Sans doute, ils témoignent de l'origine surnaturelle de la purification du sens, et le premier signe justifie la permission, donnée plus loin par Alphonse, de ne plus méditer et (raisonner ou) discourir dans l'oraison. A ce point de vue-là ils sont importants pour reconforter et diriger l'âme dans sa fidélité à la prière et aux vertus.

Mais chez Alphonse manque leur orientation essentiellement contemplative. Parce que, pour le résumer en une phrase, il n'accepte point la nature fondamentalement contemplative de la purification du sens. Tous les indices de son texte vont dans cette direction. Ainsi dans l'exposé, correspondant au ch. 5 de Bernardo, il retient comme motif de consolation seulement l'exemple du Christ et des saints sur le chemin de la croix. Mais il passe sous silence le premier et principal motif, donné par Bernardo, que l'âme, sans cette purification, ne pourra passer à l'état si désirable de la contemplation, omission sans doute consciente et qui manifeste déjà chez Alphonse le refus mentionné.

La même prise de position se reflète également dans l'omission

de l'affirmation bien réconfortante de Bernardo au ch. 1, qui désigne l'aridité comme "premier degré surnaturel, par lequel Dieu purifie l'âme pour la rendre capable d'être élevée à la contemplation parfaite". Alphonse n'en dit rien!

Pourquoi ces omissions, car il admet tout de même que l'âme, à ce stade, se trouve dans un état, qui n'est plus l'état soi-disant naturel ou actif du repos de contemplation, mais un état vraiment surnaturel,¹²⁶ puisqu'il définit la purification du sens comme une "lumière surnaturelle"? Nous croyons que ce sont des motifs, pareils à ceux du n° 127, qui jouent ici. Résumons-les encore une fois: la purification du sens n'est nullement une contemplation. Alphonse a sans doute repris la définition du ch. 4 de Bernardo: "L'aridité tellement pénible est un trait surnaturel de la grâce", en y ajoutant seulement la qualification "lumière", qui se trouve équivalement chez Bernardo; il écrit: "Elle est un trait de la grâce, elle est une lumière surnaturelle". Mais Bernardo avait ajouté: "Elle est certainement une véritable contemplation",¹²⁷ tout à fait d'accord avec la doctrine de S. Jean.¹²⁸ Or, Alphonse a supprimé cette affirmation tellement claire et péremptoire, en la réduisant à "elle est une lumière surnaturelle"! Et une abondance d'autres expressions ne font que confirmer cette suppression. Il écrit consécutivement: "*Avant d'introduire l'âme dans la contemplation, Dieu a l'habitude de la purifier par l'aridité surnaturelle... pour la purifier de ses imperfections, qui lui empêchent la contemplation.*"¹²⁹ "*Après cette purification du sens, Dieu a l'habitude de lui concéder la contemplation.*"¹³⁰ "*L'aridité du sens dure jusqu'au moment où l'âme est capable de la contemplation.*"¹³¹ "*Quand la purification du sens est complète et que l'aridité sensible est amenée à son terme, Dieu place*

¹²⁶ Nous savons qu'Alphonse se sert de la terminologie courante, quand -dans la prière-, il fait la distinction entre naturel et surnaturel: même un état naturel implique l'oeuvre de la grâce; surnaturel indique une intervention extraordinaire de la grâce de Dieu.

¹²⁷ "Ella certamente è vera contemplazione" (ch. 4, p. 208). Cette même conviction s'exprime quand, après avoir parlé en général des "gradi soprannaturali" (ch. 1, p. 201), il désigne la purification du sens comme "primo grado soprannaturale" (p. 202).

¹²⁸ 1 N 10, 6; 12, 1. 2.

¹²⁹ *Pratica del Confessore* (voir n. 5), n° 8, p. 234.

¹³⁰ *O. c.*, n° 9, p. 236.

¹³¹ *O. c.*, n° 11, p. 239.

l'âme dans *l'état de contemplation*".¹³² Après tous ces textes, un doute n'est plus possible: la purification du sens n'est pas une contemplation; il existe une ligne de démarcation claire et précise entre elle et la contemplation!

Dans la recherche des motifs, qui ont amené à cette conviction, il est au moins possible d'écartier une hypothèse. Un motif, possible en soi, n'entre *certainement pas* en ligne de compte. S. Jean parle expressément de cas, où la nuit ou l'aridité du sens n'a pas un but contemplatif, mais seulement un but "ascétique" et où, par conséquent, elle opère par intermittence, et ne présente pas le phénomène d'une obscurité toujours croissante.¹³³ Bernardo mentionne également ce cas au début du ch. 3, et même assez longuement. Or, Alphonse ne reprend pas ce texte, ce qui crée déjà négativement une présomption sérieuse, qu'il n'y est pas intéressé. Cette présomption se change en certitude du fait qu'il a mentionné expressément le signe qui parle d'une obscurité toujours croissante, un signe qui n'est réalisé que dans le cas d'une orientation vers la contemplation. De plus, les quatre textes que nous venons de citer placent tous cet état de purification dans l'horizon d'une évolution vers la contemplation. Ainsi, quand Alphonse refuse à la purification du sens l'état de contemplation, il ne s'appuie nullement sur le cas "ascétique", mentionné par S. Jean.

Positivement, on pourrait se poser la question, si le refus d'Alphonse de considérer la purification du sens comme contemplation, n'est pas dû finalement ou surtout à l'influence de S. Thérèse qui, elle, ne connaît pas d'autre contemplation qu'une contemplation expérimentalement infuse.¹³⁴

Notons, en terminant ce sujet, que chez Alphonse nous nous trouvons paradoxalement devant une affirmation, inouïe pour un état qui -dans son opinion-, n'est certainement pas une contemplation, affirmation qu'il a refusée pour "certains mystiques" du n° 127: le "souvenir continu" de son troisième signe! En opposition avec S. Jean, dont il dépend finalement. Chez celui-ci il ne s'agit *pas* d'une pensée *continue* de Dieu, ce qui d'ailleurs n'est guère probable à ce stade-ci, parce qu'une telle permanence de la pensée de Dieu est normalement

¹³² O. c., n° 12, p. 239.

¹³³ 1 N9, 9.

¹³⁴ Voir P. GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *La Contemplation acquise*, Paris 1949, pp. 23-27, où l'on distingue précisément la doctrine de S. Thérèse de celle de S. Jean.

réservée chez lui à un état déjà plus évolué de la contemplation initiale. Le saint écrit: "La seconde marque, pour qu'on croie qu'il s'agit de cette purgation, est *qu'ordinairement* on se souvient de Dieu avec sollicitude et souci affligeant, pensant qu'on ne Le sert point, mais qu'on ne fait que reculer, se voyant sans saveur aux choses de Dieu".¹³⁵ Il ne s'agit donc pas chez lui d'une pensée *continue* ou *toujours fixée* en Dieu, mais il dit tout au plus qu'*ordinairement* l'âme pense à Dieu; et l'on peut même se poser la question, si l'adverbe "ordinairement" n'affecte pas directement les expressions: "avec sollicitude et souci affligeant": *quand* l'âme pense à Dieu, c'est *ordinairement* avec sollicitude et souci affligeant. De toute façon, on pourrait accuser ici S. Alphonse (et Bernardo) de renchérir paradoxalement sur S. Jean! Le fait étrange s'explique probablement par une dépendance servile d'Alphonse par rapport à Bernardo. Chez ce dernier, une pensée continue dans l'état de la purification du sens -malgré l'infidélité à l'égard de S. Jean- avait un sens. Si déjà pour l'état, apparemment actif, du repos de contemplation, le fait d'une permanence de l'attention amoureuse à Dieu était affirmé, il fallait a fortiori l'admettre (ou plutôt: le postuler ou le construire!) pour l'état, prétendument plus avancé et vraiment contemplatif, de la purification du sens! Mais pour Alphonse, qui avait rejeté le fait de la permanence de l'attention amoureuse pour l'état du repos de contemplation, une nécessité n'existait nullement d'admettre une telle continuité pour l'état (apparemment postérieur) de la purification du sens qui, à ses yeux, n'était pas une contemplation. Néanmoins Alphonse a suivi ici littéralement Bernardo, et s'est engagé ainsi dans une contradiction, non seulement avec S. Jean, mais aussi avec ses propres convictions ou affirmations.

Quoi qu'il en soit de cette inconséquence, c'est tout à fait dans la ligne de sa prise de position "théorique" de négation de la contemplation, que se situe l'attitude pratique qu'adopte S. Alphonse sur la prière. Comme déjà noté, il répète, après Bernardo, et en accord avec son premier signe, que le directeur de conscience ne peut forcer l'âme à méditer ou à discourir dans l'oraison. Mais il s'éloigne de lui quand il donne des conseils à propos de l'activité positive de l'âme. D'abord il

¹³⁵ 1 N9, 3: "La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación, es que ordinariamente trae la memoria en Dios con sollicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios". Voir encore 11, 2: "un ordinario cuidado y sollicitud de Dios". Immédiatement avant, S. Jean montre dans un autre contexte, qu'il sait bien distinguer entre "continuo" et "ordinario" (11, 1).

recommande une pensée générale de la Passion du Seigneur, comme expression de l'amour de Dieu pour nous. Ensuite des affections qui se rapportent directement à la purification comme telle, où l'âme se trouve: humilité, oblation et résignation. A souligner que ces trois affections sont en fait les trois affections qu'Alphonse recommande ailleurs pour la méditation ordinaire!¹³⁶ Aucun de ces conseils concrets ne se trouve chez Bernardo, mais ils *remplacent* le seul conseil positif que celui-ci donne à deux reprises dans son ch. 6 (p. 212) pour cet état de prière: que l'âme se contente seulement d'une attention paisible, amoureuse et générale à Dieu, en renvoyant à S. Jean 1 N 9 et 10.¹³⁷

Vu, d'une part, l'insistance de cette double recommandation positive chez Bernardo, et, d'autre part, son remplacement par des affections diverses chez Alphonse, il est fort probable que ce dernier a refusé consciemment d'assumer ce conseil dans les directives qu'il donne au guide spirituel. Somme toute, il prend ici une attitude de refus, comparable à celle qu'il a adoptée au n° 127, où l'expression rejetée se rapproche terminologiquement de la nôtre.¹³⁸ Cette attitude d'Alphonse à notre endroit serait presque incompréhensible, si elle ne révélait pas une conviction, somme toute profondément ancrée (et qui, encore ici, pourrait se référer à sa mentalité antiquesiste). D'une part, en renchérissant sur S. Jean, il donne comme signe central de cet état la *pensée continuelle* de Dieu, qui est accompagnée d'un immense désir

¹³⁶ *Praxis Confessarii, l. c.*, (voir n. 4), n° 123: "1° Se exercent in faciendis actibus: scilicet humilitatis et praesertim in repetendis actibus contritionis et charitatis erga Deum, offerendo se illi totam, totamque ejus sanctissimae voluntati resignando".

¹³⁷ Citons 1 N 10, 4: "Mais qu'ils laissent demeurer l'âme en repos et tranquillité, encore qu'il leur semble clairement ne rien faire et perdre le temps, et encore qu'il leur paraisse que cela procède de leur nonchalance de n'avoir envie de penser à chose quelconque; la seule chose qu'ils doivent faire est de laisser l'âme libre, se contentant seulement d'un regard amoureux et reposé en Dieu, et de demeurer sans efficace". Voir encore plus loin 10, 5: "Quelque opération ou affection ou regard qu'elle veuille alors exercer l'inquiétera. Parce que, tant plus elle prétendra quelque appui d'affection ou de notice, tant plus sentira-t-elle de défaut qui ne peut être suppléé par cette voie".

¹³⁸ Ici nous lisons chez Bernardo: "Qu'elle se tienne avec une attention paisible en Dieu, car quoique celle-ci semble oisiveté et perte de temps, le Seigneur opère cependant en elle ses desseins. Si l'âme sait ainsi se pacifier, en se contentant seulement de cette attention générale à Dieu, sans opération, elle parvient à sentir cette réfection intérieure". Et au n° 127 de la *Praxis* la phrase, qui réfère à "certains mystiques" (c.-à-d. à Bernardo): "Dans ce repos de contemplation l'âme doit cesser de produire des actes de la volonté et demeurer seulement dans une certaine vigilance d'amour et attention à Dieu sans faire aucun acte".

de l'aimer, c.-à-d. un état de prière, qui est comme l'équivalent de l'attention amoureuse de Dieu sanjuaniste.¹³⁹ Dès lors rien de plus normal que de diriger des affections éventuelles de l'âme sur cette pensée amoureuse de Dieu pour la nourrir (pour autant que ce serait nécessaire).¹⁴⁰ Mais Alphonse ignore cette possibilité!

2. - *Le texte latin*

Ici nous pouvons être très bref. Car d'abord: tout l'ensemble du texte italien d'Alphonse, qui répond aux ch. 1-4 de Bernardo, incluant aussi les éléments incomplets et épars des signes, a été traduit presque littéralement en latin (jusqu'aux paroles: "grand respect de Dieu qui se présente terrible et majestueux"). Puis, fait très important: l'énumération des 3 signes, insérée supplémentaires dans le texte italien entre les résumés du ch. 4 et du ch. 5 de Bernardo, a été supprimée entièrement dans la version latine. Enfin, celle-ci a encore conservé un résumé très sommaire de tout l'ensemble qui suivait dans le texte italien: le directeur doit encourager l'âme à espérer de Dieu de grandes choses; il doit lui conseiller de ne pas faire des efforts pour s'appliquer à l'oraison discursive,¹⁴¹ mais qu'elle s'humilie, fasse des actes d'oblation, et qu'elle se confie entièrement à Dieu, parfaitement résignée aux dispositions de sa volonté qui ne veut que notre bien.

Concluons. La suppression totale de l'énumération explicite des trois signes -comportant par ricochet un estompement encore plus poussé du sens des éléments incomplets et épars des signes qui sont encore restés implicitement- est probablement la conséquence ultime, mais normale, de l'exclusion de l'état de contemplation pour la purification du sens. Elle manifeste le manque total d'intérêt des traducteurs pour ces signes comme tels. Après tout cela, on n'est pas surpris que le troisième signe, la pensée fixée en Dieu avec le désir de l'aimer parfaitement, qui est au fond le germe de la contemplation passive,

¹³⁹ Et qui est même notée dans ce signe par Bernardo au ch. 3 (p. 206): "Ep-pure nel fondo del cuore sente un'amorosa avvertenza al Signore"! Voir encore dans l'épilogue à la p. 207.

¹⁴⁰ Il s'agirait alors d'une forme des "aspirations contemplatives", qui ont été très bien mises en lumière dans la doctrine de grandes figures de la réforme carmélitaine par P. HOORNAERT, *Gij staat mij altijd bij. Een gebedspraktijk van de Karmel: de contemplatieve aspiratie*, Gent 1996.

¹⁴¹ Conseil qui plane dans l'air, vu l'absence du premier signe qui le justifierait: *l'impossibilité* de discourir dans l'oraison!

reste une pure description dans les deux versions, et non pas une invitation dans laquelle l'âme s'engage activement: l'attention générale amoureuse manque comme objet de la prière conseillée, mais est remplacée par les affections d'humilité, d'oblation et de résignation.

III. Quelques réflexions en guise de conclusion

Nous ne revenons pas sur des questions marginales ou de détail, qui ont été suffisamment traitées, p. ex. certaines interprétations de S. François de Sales. Nous nous limitons à la question essentielle et centrale: la position de S. Alphonse à l'égard de l'oraison qui fait la transition entre la méditation et la contemplation, position pour laquelle nous ne passerons plus par Bernardo, la source immédiate de S. Alphonse, mais que nous considérerons directement à la lumière de la source ultime et normative: S. Jean. Ce sera aussi l'occasion pour réunir dans une vue d'ensemble les numéros 127 et 128.

Une affirmation reste essentielle: celle du caractère au moins partiellement passif de cette oraison de transition, sur lequel S. Jean ne laisse aucun doute. Un certain doute reste cependant sur le rapport entre les états, décrits respectivement dans 2 *M* 12-15 -qui se trouve à la base du repos de contemplation de Bernardo et de la "contemplation acquise" du n° 127 de la *Praxis*, et dans 1 *N* 8-14, à la base des exposés de Bernardo et d'Alphonse n° 128 sur la purification du sens. Il est permis de lever ce doute à l'aide de la comparaison des fameux trois signes, qui précisément garantissent le caractère passif de l'état d'oraison et la transition sûre à la contemplation, et sur lesquels nous devons nous étendre un peu plus longuement, à cause de leur importance capitale.

Puisque les trois signes -tout en se ressemblant fortement- diffèrent quand même en partie d'après le stade de prière, dans lequel ils se manifestent, il faut nécessairement prendre position sur le problème controversé de la succession réelle ou chronologique des deux états, décrits respectivement dans 2 *M* 12-15 et 1 *N* 8-14.¹⁴²

¹⁴² Nous le faisons à l'aide de l'article fondamental du Fr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., sur les trois signes, cité à la n. 94, et aussi de plusieurs écrits de l'auteur qui a étudié intensément le problème du développement de la contemplation initiale: GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *La Contemplation Acquise*, Paris 1949; *École Mystique Thérésienne* (cité n. 86); *L'Esprit-Saint et l'Église visible*

Si la question reste débattue, on peut cependant affirmer que la classification de Joseph du Saint-Esprit dans son célèbre *Cursus* a été commune au début de la tradition mystique carmélitaine: "La voie illuminative débute par la nuit passive des sens, se poursuit par l'exercice de la contemplation acquise,¹⁴³ pour laquelle la nuit passive a préparé l'esprit ... enfin vient la nuit passive de l'esprit."¹⁴⁴ D'après cette présentation, l'état décrit dans 1 *Nuit* 8-14 vient en premier lieu. Par et dans la purification du sens, Dieu commence à introduire l'âme dans la contemplation, il lui donne "un début de contemplation".¹⁴⁵ Il s'agit de la contemplation initiale *in fieri*. Cette oraison est donc déjà partiellement, mais réellement et ontologiquement, infuse. A cette occasion, S. Jean donne 3 signes. 1) Un manque d'attrait sensible que l'âme éprouve vis-à-vis des choses divines, mais en même temps aussi vis-à-vis des choses créées. 2) Pendant l'oraison, l'âme qui est tombée dans l'aridité se souvient ordinairement de Dieu, préoccupée de la pensée affligeante qu'elle ne le sert plus. 3) L'incapacité de méditer et de discourir avec les sens de l'imagination croît graduellement. Ces 3 signes permettent de distinguer l'aridité purgative des autres formes d'aridité et de conclure à un appel divin à la contemplation.¹⁴⁶ La sollicitude angoissée de Dieu, qui tient l'âme, est le germe même de cette attention générale et amoureuse à Dieu, qui constitue le fond de l'attitude contemplative. Vu la caractéristique de la nuit du sens, où il s'agit de l'introduction dans la contemplation, c.-à-d. d'une contemplation *in fieri* ou progressive, il y aura d'une part l'exercice actif de l'attention amoureuse à Dieu, reliée à l'abandon graduel du discours et de la méditation,¹⁴⁷ d'autre part le recours intermittent à la méditation, pour autant que le regard amoureux s'affaiblit ou s'avère impossible.¹⁴⁸

dans la direction spirituelle, dans *Ephemerides Carmeliticae* 5 (1951-54) 70-90. Nous nous inspirons aussi à BEDE OF THE TRINITY, O.C.D., *Fr. Gabriel of Saint Mary Magdalen, exponent of Carmelite Mysticism*, dans *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 758-767.

¹⁴³ C.-à-d. l'état de prière, décrit dans 2 *M* 12-15.

¹⁴⁴ Vol. VI, Disp. 45, n. 113, 98, cité par GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., dans sa recension du livre *Método de oración y contemplación según San Juan de la Cruz*, Bilbao 1931, dans *Études Carmélitaines* 17 (1932-I) 225-229 (228).

¹⁴⁵ 1 *N* 9, 6: "principio de oscura ... contemplación".

¹⁴⁶ 1 *N* 9: "De las señales en que se conocerá que el espiritual va por el camino de esta noche y purgación sensitiva".

¹⁴⁷ 1 *N* 10, 4.

¹⁴⁸ En tenant compte de 2 *M* 15, 1-2.

Dans la *Montée* apparaissent également les 3 signes, où ils servent à indiquer à l'âme que dorénavant elle peut abandonner la méditation, précisément parce qu'elle est arrivée à l'état de contemplation, à la contemplation initiale *in facto esse*.¹⁴⁹ C'est dire que, dans la *Montée*, le signe décisif et positif prend la réalité contemplative à un stade plus avancé, et par conséquent plus passif, que le signe positif de la *Nuit*.¹⁵⁰ Dans la *Nuit*, le deuxième signe est "qu'ordinairement on se souvient de Dieu avec sollicitude et souci affligeant, pensant qu'on ne le sert point, mais qu'on ne fait que reculer, se voyant sans saveur aux choses de Dieu". Mais le signe correspondant dans la *Montée* (là, c'est le troisième) "est, si l'âme prend plaisir d'être seule avec attention amoureuse en Dieu, sans considération particulière".

Dans la *Vive Flamme* le Saint confirme cette succession de la réalité contemplative de la *Montée* qui suit celle de la *Nuit*, quand il écrit au sujet de la façon dont la connaissance amoureuse s'établit dans l'âme: "Ce qui arrive au commencement en l'exercice de la purification intérieure auquel elle endure peine (ainsi que nous l'avons dit ci-dessus); et par après, en suavité d'amour".¹⁵¹

A la lumière de cet exposé on pourrait dire: si jamais il fallait récrire cette partie du traité mystique de la *Praxis*, il faudrait aussi intervertir, au point de vue de la succession réelle des états décrits, les numéros 127 et 128: mettre d'abord la purification passive du sens et puis la contemplation soi-disant acquise!

Mais répétons-le encore une fois: même si l'on peut différer d'avis sur cette succession (purification du sens -"contemplation acquise"),¹⁵² il reste que les deux états sont ontologiquement passifs. Au

¹⁴⁹ 2 M 13-14.

¹⁵⁰ Si S. Jean appelle la contemplation de 1 N 8-14 plus souvent et plus explicitement infuse, ce n'est pas parce qu'elle serait plus profondément infuse que celle de 2 M 12-15, mais tout simplement parce que, dans le contexte de la *Nuit*, il accentue l'activité de Dieu, tandis que dans la *Montée*, il souligne particulièrement l'activité de l'homme, aussi dans l'oraison; cfr. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., a. c., (voir n. 94), pp. 117-118.

¹⁵¹ VF 3, 34. Autres textes de S. Jean dans le même sens, voir GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, O.C.D., a. c., p. 120. Pour la succession proposée (d'abord l'état de la *Nuit*, puis celui de la *Montée*), voir aussi Federico RUIZ SALVADOR, O.C.D., *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor-Los escritos-El sistema* (BAC 279), Madrid 1968, pp. 573. 621. Même auteur: *Saint Jean de la Croix, mystique et maître spirituel*, Paris 1995, p. 226.

¹⁵² Il faut l'avouer: même un grand spécialiste et profond connaisseur du "diplyque" de S. Jean, J. BARUZI, o. c. (voir n. 108), pp. 572-573. 607-608 accepte la suc-

moins partiellement, ce qui justifie l'appellation, donnée plus d'une fois, d'oraison mixte ou activo-passive. Cela revient à dire que les trois signes n'invitent pas à une pure passivité, ce qui serait en effet du quiétisme dans cet état, ni non plus à un état où actif et passif se côtoieraient tout simplement, mais à une activité dans la passivité, orientée vers la passivité, activité qui cherche à nourrir et maintenir l'attention amoureuse générale à Dieu. C'est d'ailleurs dans ce sens-là que S. Jean emploie souvent pour la prière dans cet état des expressions qui en font ressortir le caractère actif, tels que les substantifs "atención", "advertencia" ou "asistencia", ou des verbes comme "estar", "usar", "ejercitar", "aprender".¹⁵³ Très significatif à cet égard est VF 3, 34 où sont clairement distinguées la façon d'agir de Dieu dans la communication de la connaissance simple et amoureuse et la façon d'agir de l'âme, qui y correspond: "Dieu traite avec l'âme à l'aide de la connaissance amoureuse (qu'Il lui communique); que l'âme donc de son côté pour la recevoir traite avec lui par la connaissance et attention simple et amoureuse, afin que se joignent connaissance et connaissance, amour et amour".¹⁵⁴

S. Alphonse a ignoré ou méconnu cette réalité pastorale et spirituelle d'importance cruciale. La prière de transition, qui comporte l'actif et le passif, l'actif dans le passif, a été pratiquement réduite par

cession inverse, mais apparemment à tort.

¹⁵³ Quelques textes suffisent à illustrer. VF 3, 35 (suivant immédiatement le n°, cité dans le texte). "Partant ... elle doit même oublier *l'exercice de cette advertance amoureuse* ... Elle ne doit *user de cette advertance amoureuse* que quand elle ne se sent pas mettre en solitude ou oisiveté intérieure ...". 2 M 12, 6. 8: "Parce que, tant plus l'âme *se met en esprit*, plus elle cesse l'oeuvre des puissances en les actes particuliers, *se mettant en un seul acte général et pur* ... Il faut dire à ceux-là *qu'ils apprennent à demeurer avec attention et regard (atención y advertencia) amoureux en Dieu*". 2 M 14, 6: "... si l'âme n'avait alors cette notice ou *assistance en Dieu*" (asistencia en Dios, qu'on peut traduire avec le P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH (voir n. 18) "ce fait de se tenir en présence de Dieu" (p. 183). 2 M 15, 5: "Que le spirituel *apprenne à se tenir avec un amoureux regard en Dieu* (Aprenda ... a estarse con advertencia amorosa en Dios)". 1 N 10, 4: "La *seule chose* qu'ils doivent *faire* est de laisser l'âme libre ... *se contentant seulement d'un regard amoureux* ... en Dieu (sólo con una advertencia amorosa ... en Dios)".

¹⁵⁴ L'engagement actif dans cet état activo-passif, particulièrement dans l'"attention amoureuse et générale à Dieu", a été accentué et traité tout spécialement par Gabriel de S. Marie-Madeleine, O. C.D., dans plusieurs livres et articles, avant tout dans son livre *La Contemplation acquise* (voir n. 134); dans ce livre il en parle à plusieurs endroits, mais nous signalons surtout les pp. 102-115: *La coopération à la contemplation*.

lui à une oraison simplement active, qui se situe bien "chronologiquement" avant la contemplation, mais qui ne fait pas vraiment le joint entre la méditation et la contemplation. En se basant sur la tradition spirituelle et sur sa propre expérience pastorale, S. Jean avait fait avancer la contemplation de la région psychologiquement passive jusqu'à la région, expérimentalement non passive, de la purification du sens. Mais S. Alphonse a fait reculer la contemplation, du lieu où S. Jean l'avait amenée, pour la faire commencer de nouveau avec la contemplation psychologiquement passive. Il a ignoré l'affirmation expresse de Bernardo -entièrement d'accord avec S. Jean- à propos de la purification du sens: "Elle est certainement une véritable contemplation".¹⁵⁵

C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'indifférence d'Alphonse (qui va jusqu'à la suppression totale) à l'égard des trois signes classiques, qui effectivement n'ont de sens, que comme "signifiant" la contemplation (ontologiquement) passive. Nous ne voyons pas que les numéros 127-128 de la *Praxis* ont fait justice à certaines découvertes de S. Jean ou à des élaborations de vérités traditionnelles de la théologie, d'importance capitale au point de vue pastoral. Ces numéros, qui devraient être la traduction d'une découverte fondamentale de S. Jean, révèlent-ils quelque chose de cette conviction: "Toute sa doctrine s'appuie sur une intuition géniale. Il a découvert ce que beaucoup n'avaient jamais vu et a hautement proclamé... que Dieu opère sans tarder dans l'âme qui le cherche généreusement. Les grâces contemplatives sont chose commune, et il est tout à fait *ordinaire* que, après un temps assez court de vie fervente, Dieu invite les âmes recueillies à la contemplation"?¹⁵⁶

Ou encore, ces mêmes numéros traduisent-ils la doctrine: "Faut-il signaler... l'importance capitale qu'a, dans son itinéraire, le point où cesse la grand' route de la méditation et où commence le sentier de

¹⁵⁵ Voir à la n. 127 le texte italien. Notons que GABRIEL DE S. MARIE-MADELEINE, O.C.D., *Saint Jean de la Croix. Docteur de l'Amour Divin*, Paris-Rochefort, s.d. (1947), à propos de l'identification de la purification du sens avec un début de contemplation, parle d'une "doctrine vraiment révélatrice" (p. 87); dans un même contexte il dira (p. 104), en distinguant le type d'oraison contemplative, décrit par S. Thérèse, de celui décrit par S. Jean: "S. Jean, par sa doctrine synthétique, nous a enseigné, presque 'révélé même', que l'action de la contemplation n'est pas toujours illuminative, mais peut être aussi purificative."

¹⁵⁶ GABRIEL DE S. M.-MADELEINE, O.C.D., *La Contemplation acquise* (voir n. 134), p. 36-37, en référant à 1 N8, 4-5 et VF3, 32.

l'oraison contemplative? ... C'est alors que, se plaçant à deux points de vue différents, il note les fameux trois signes qu'il développe et commente et sur lesquels il s'attarde avec une insistance qui peut paraître étrange, mais qui est singulièrement révélatrice: il s'agit là de l'articulation capitale de sa doctrine"¹⁵⁷

La conclusion s'impose, que S. Alphonse n'a jamais mené une discussion avec S. Jean à propos de la question centrale de la contemplation initiale. Il s'est tout au plus vu confronté avec lui par personnes interposées, tout spécialement par Bernardo. Et dans cette confrontation, des appréhensions antiquétistes -comme nous avons vu- ont joué un rôle important. On se posera ainsi la question, si ces appréhensions n'ont pas empêché a priori le contact profond et sérieux avec S. Jean, qui encore du temps d'Alphonse était nommé ensemble ou même confondu avec les quietistes.¹⁵⁸

¹⁵⁷ P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D., *Les Oeuvres Spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, Bruges 1949, pp. XLVI-XLVII. Conviction que d'ailleurs Bernardo a rendue à sa façon, en insistant non seulement sur l'extrême importance de cette doctrine, mais aussi sur son caractère "normal", quand il écrit dans l'introduction à cette partie sur le repos de contemplation (p. 189): "Cominciamo a trattare ... di certe cose, che propriamente mi spinsero ad imprendere la fatica di questo piccolo Direttorio ... Questo trattato è breve, ma molto importante, e necessario; mentre non essendo orazione soprannaturale, ogni anima, che s'esercita nella divozione, ordinariamente, e con facilità v'arriva" (nous soulignons).

¹⁵⁸ M. CAPRIOLI, *Bibliografia ragionata di San Giovanni della Croce in lingua italiana*, dans *Teresianum* 42 (1991) 267-320 (272) à propos de la figure de S. Jean "nel clima spirituale dell'Italia nei secoli XVII e XVIII, quando era molto forte la lotta contro il Quietismo. Proprio in quel periodo di lotta la sua dottrina fu più volte sottoposta a censure e denunciata al Santo Officio". Avec le même auteur citons (p. 273 n. 8) un large extrait d'un article du grand spécialiste E. PACHO, sous le titre *Quietismo*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1983, cc. 1169-1170: "Il Carmelo Teresiano (l'auteur souligne) svolse, a nostro parere una parte molto rilevante nella storia del quietismo. Da un punto di vista esteriore ebbe poco rilievo nei momenti cruciali della crisi, ma il suo apporto si colloca specialmente sul piano della dottrina. In realtà nessun'altra spiritualità ha con il quietismo una parentela così stretta come quella teresiano-sangiovannea e della sua scuola. Senza dubbio fu essa a diffondere concetti ed espressioni desunte dall'ambiente in cui si sviluppò il quietismo. Talvolta risulta difficile fissare limiti differenziali tra le due spiritualità. Ciò è naturale, poiché nessun'altra scuola, come la carmelito-teresiana, attribui tanta importanza alla contemplazione né propose analisi così dettagliate. La fenomenologia della contemplazione teresiana, con il suo vocabolario peculiare (cominciando dalla "quiete"), è implicitamente presente in tutti gli scritti quietisti. Per molti essa è l'autorità suprema in materia. Altrettanto avviene con san Giovanni della Croce *circa le forme semplificate della contemplazione attraverso la 'notizia confusa, generale e amorosa'*. ... Lo stesso Molinos ... porrà in rilievo questa fonte primaria. Benché nel quietismo

Cette vue sur la mentalité de S. Alphonse, qui lui empêchait un véritable contact intime avec la doctrine de S. Jean, trouverait peut-être une certaine confirmation dans le fait suivant. E. Pacho a noté que S. Jean est pratiquement absent dans la *Concordia* de Segneri, mais qu'il est cité souvent dans la *Lettera di risposta* ... du même auteur, parce qu'il l'a découvert en un moment déterminé de la polémique et qu'il tient alors à le citer comme autorité indiscutable dans la matière. Et il ajoute prudemment: "Il ne sent pas pour le docteur mystique le même enthousiasme que Molinos".¹⁵⁹ C'est probablement un euphémisme: Segneri ne se trouvait nullement sur la même longueur d'ondes que S. Jean. On peut soupçonner que S. Alphonse, qui estimait tellement "l'opuscule d'or" de Segneri et sa théologie mystique, révélait par là, qu'il se trouvait sur la même longueur d'ondes que son maître vénéré.

Mais les racines de l'attitude "négative" d'Alphonse sont apparemment plus profondes et se trouvent bien dans sa doctrine fondamentalement "ascétique" de la perfection, elle-même en partie influencée par l'appréhension du quiétisme. Cette dernière caractéristique a déjà été répétée à satiété. Ainsi on a écrit (en comparant avec la doctrine de S. Thérèse et de S. Jean): "S. Alphonse est tout autre chose; il a une conception ascétique personnelle, qui ne s'identifie pas avec celle de "sua maestra"; il reste à un niveau inférieur... volontairement, par une conception de la perfection, qui surgit en lui sur le double fondement de l'expérience et de sa conformation psychologique. La sainteté... est sainteté parfaite quand ascétiquement elle atteint le sommet de l'exercice des vertus, c.-à-d. l'uniformité totale de notre volonté avec la volonté divine... De la mystique de S. Thérèse et de S. Jean de la Croix il parle dans la *Praxis confessarii* où il fournit des enseignements et des directions à l'usage du confesseur; son ascé-

confluiscano diverse tendenze e scuole, ritengo che la base dottrinale e la sua origine naturale debbano ricercarsi nella scuola carmelitano-teresiana. Da sempre è stata percepita la singolare sintonia della spiritualità della scuola teresiana con le tendenze quietiste. Perciò la scuola e i suoi maestri furono molto presto oggetto di attacchi e denunce come 'alumbrados' e quietisti, e dovettero lottare coraggiosamente per difendersi da tali accuse". Pour la proximité de la doctrine de Molinos dans la *Guía* de celle de S. Jean, voir surtout Fr. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, dans *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 353-426.

¹⁵⁹ E. PACHO, *Molinos y Falconi. Reajuste de un mito*, dans *Teresianum* 37 (1986) 339-373 (355 n. 15).

tique n'en sait rien".¹⁶⁰ On peut se déclarer d'accord avec ces lignes-mais seulement à condition de nuancer ou de corriger la phrase qui dit apparemment que, si l'on ne trouve pas la mystique de S. Jean et de S. Thérèse dans les oeuvres ascétiques d'Alphonse, on la trouve fidèlement rapportée dans la *Praxis Confessarii*. Notre étude espère avoir montré que ce n'est pas le cas pour la doctrine de S. Jean sur l'oraison de transition de la méditation à la contemplation psychologiquement passive. Mais il faut ajouter que ce n'est pas non plus le cas pour S. Thérèse, dans un point de doctrine mystique, qui se rapproche de la doctrine susmentionnée de S. Jean. Ce n'est d'ailleurs pas une nouveauté. Au n° 136 de ce même traité, nous trouvons un cas révélateur, cité déjà par Gaudé,¹⁶¹ et repris (apparemment après lui) par Felice da Mareto.¹⁶² Bernardo, la source directe d'Alphonse, lit ici: "La Maîtresse mystique (c.-à-d. Thérèse d'Avila) dit que c'est une chose de grande importance de comprendre, que le Seigneur ne conduit pas tous par le même chemin",¹⁶³ ce qui, dans le contexte, veut dire que le Seigneur ne conduit pas toutes les âmes par le chemin de la contemplation mystique. Or, le texte italien de la *Pratica* lit: "Pas toutes les âmes, dit S. Thérèse, *au contraire peu nombreuses* sont celles que Dieu conduit par voie surnaturelle".¹⁶⁴ Et le texte latin renchérit encore: "*Très peu nombreuses* (Paucissimae) sont ces âmes, qui sont conduites par des voies surnaturelles". Cette dernière spécification (avec: "peu" ou "très peu nombreuses") ne se trouve pas dans le *Chemin de Perfection* ch. 17, et est une addition d'Alphonse. Gaudé ajoute que nulle part il n'a trouvé chez Thérèse pareille assertion, mais -en renvoyant à *Vita cap. 15, init.; Cammino di perfez., cap. 17, in f.; Castello inter., mans. 5, cap. 1, init.*- que Thérèse, en parlant spécialement des personnes pieuses, *qu'elle connaissait personnellement, affirme plutôt le contraire*".¹⁶⁵

¹⁶⁰ G. CACCIATORE, *Le fonti e i modi di documentazione*, dans S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Opere Ascetiche, Introduzione Generale*, Roma 1960, pp. 119-290 (182-183).

¹⁶¹ GAUDÉ, *o. c.* (voir n. 3), p. 602, note a).

¹⁶² FELICE DA MARETO, *o. c.*, (voir n. 9), p. 153 n. 43.

¹⁶³ BERNARDO DA CASTELVETERE, *DM*, L. II. P. I, c. XLIV (p. 259).

¹⁶⁴ *O. c.*, (voir n. 5), n° 16, pp. 243-244.

¹⁶⁵ GAUDE écrit à la note a (voir n. 161): "Manca est versio latina. Textus italicus habet: *Non tutte l'anime, dice Santa Teresa, anzi son poche quelle che guida Dio per via sovranaturale; ma nel cielo noi ne vedremo molte, che, etc.*'. Quae verba latine sic sonant: 'Non omnes animae, inquit Sancta Theresia, quin potius paucae diriguntur a Deo per vias supernaturales; at nos in coelo multas aspiciemus, quae, etc.'. Videtur Sanctus Doctor citasse S. Theresiam pro prima solum parte asserti 'non omnes animae'

La manipulation du texte est révélatrice et se rapproche fortement du cas que nous avons mentionné à propos de S. Jean, qui affirme que les grâces contemplatives sont chose commune. S. Alphonse avait évidemment le droit de présenter personnellement une autre opinion sur la question de la normalité de la contemplation comme voie, conduisant à la perfection. Mais il ne satisfaisait certainement pas à la vérité objective, en attribuant cette même opinion à S. Thérèse, en opposition avec ses affirmations, et en la présentant comme thérésienne dans un traité qui prétend quand même donner objectivement la doctrine mystique de Thérèse.

En suggérant dans cet essai une "correction" à la doctrine mystique de la *Praxis*, nous croyons avoir montré qu'elle restitue la fidélité aux sources, fondamentales et orthodoxes, que S. Alphonse a employées, directement (Bernardo), mais surtout indirectement (S. Jean), c.-à-d. qu'elle signifie une fidélité nécessaire au passé mystique de la spiritualité chrétienne traditionnelle. Mais nous croyons que cette fidélité plus grande au passé, implique aussi la promesse de l'avenir. Tout au début, à propos de l'anthologie mystique de J. Zink,

et suo penu addidisse quae sequuntur. Revera S. Theresia, *Cammino di Perfez.*, cap. 17. *init.*, primam tantum partem asserti habet. Nusquam vero, quod invenire potuerimus, ait paucas esse animas quae gratiis supernaturalibus fruuntur. Et loquendo speciatim de piis personis, *quas ipsa cognoscebat*, potius contrarium declarat. Cfr. *Vita*, cap. 15 *init.*; *Cammino di Perfez.*, cap. 17, *in f.*; *Castello inter.*, mans. 5, cap. 1, *init.* "A ces derniers textes, FELICE DA MARETO, o. c. (voir n. 9) p. 153, n. 43, ajoute *Fondazioni* c. IV. -Un cas analogue se rencontre également à propos du thème "Della presenza di Dio" dans la *Vera Sposa* (S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Opere Ascetiche*, Vol. XV, *La Vera Sposa di Gesù Cristo*, T. II, Roma 1935, Cap. XVI, § 3, 14, p. 164). On y lit un texte révélateur, emprunté au ch. 28 du *Chemin de la Perfection*, qui affirme de l'âme qui s'habitue au recueillement actif: "Je crois qu'elle va par un chemin excellent, et qu'elle arrivera certainement à boire l'eau de la source, parce qu'en peu de temps elle fait un grand chemin". Dans cette phrase, l'eau de la source est évidemment un symbole pour le don de contemplation passive, promise comme "assurée", à ceux ou celles qui pratiquent fidèlement l'oraison de recueillement actif. Peu avant, la sainte avait écrit, mais sans images, à propos du recueillement actif et de ses fruits: "C'est une forme de prière qui porte avec soi beaucoup de bienfaits ... Son Maître divin vient plus vite pour l'instruire et lui donner *la prière de quiétude* (nous soulignons), que par n'importe quel autre moyen ... (Elle arrivera certainement à boire l'eau de la source ... parce qu'en peu de temps, elle fait un grand chemin)". Or, chez Alphonse nous lisons: "Celles qui pourront ainsi se retirer dans ce petit ciel de nos âmes, où réside Celui qui les a créées, je crois qu'elles vont par un excellent chemin, parce qu'en peu de temps elles font un grand voyage". Dans ce texte, la mention de la source est supprimée, c.-à-d. la contemplation mystique est écartée.

nous avons cité la parole: "Le christianisme de l'avenir devra puiser à des sources mystiques, s'il veut rester vivant". Or, cette phrase est somme toute une variante -consciente ou inconsciente- d'une parole célèbre de K. Rahner qui, plus que jamais, reste actuelle, et avec laquelle nous voulons clore cet essai: "Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein ... oder er wird nicht sein: Le chrétien de l'avenir sera un mystique ... ou il ne sera pas".¹⁶⁶

SUMMARY

The comparison between Nos. 127-128 of the *Praxis Confesarii* with their immediate sources: Bernardo da Castelvetero (for 127-128) and P. Segneri (for 127), and their final source, St. John of the Cross, shows: St. Alphonsus reduced acquired contemplation so called (which ontologically is really prayer at least partially infused or passive) to purely active prayer, and the passive purification of the senses (which is in fact the introduction to initial contemplation) to a supernatural light which is not contemplation at all, but is only a preparation for psychologically passive contemplation. Moved by antiquietist anxieties and perhaps by a Theresian concept of contemplation, he did not stress the profound meaning of this active-passive prayer of transition which bridges the gap between meditation and psychologically passive contemplation.

¹⁶⁶ Voir p. ex. G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1986, pp. 7 et 86, n. 2, qui donne différents écrits de Rahner, où se trouve la parole: "K. Rahner hat dieses Wort verschiedentlich angeführt, so z. B. in: *Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien*, im Sammelband, *Die Exerzitien des Ignatius*, Zürich 1983, 22. Siehe ferner z. B.: *Schriften zur Theologie* VII, 22; XIV, 375 u. ä".