

P. François-Régis Wilhélem,

**« Le renouveau mystique contemporain et la question des dons du Saint-Esprit
dans la théologie du p. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus »**

dans : *Une figure du XXe siècle, le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*
(Actes du Colloque du Centenaire 2-4 décembre 1994),
Collection du Centre Notre-Dame de Vie, Spiritualité, n°11, Éd. du Carmel, 1995, p. 259-284.

Le renouveau spirituel issu de Vatican II, avec la redécouverte du rôle de l'Esprit-Saint dans la vie chrétienne qu'il comporte, a déclenché un regain d'intérêt extrêmement profond pour les questions de spiritualité et de mystique.

En effet, le printemps de prière qui a écloé un peu partout dans l'Eglise, avec une puissance surprenante, montre que ce regain d'intérêt n'est pas purement théorique mais est le fruit d'une expérience mystique réelle, qui, comme toute expérience mystique, demande à être vérifiée à travers un discernement en "esprit et vérité".

Pour permettre un tel discernement il est nécessaire de se réapproprier certaines données théologiques fondamentales qui, dans les derniers siècles, ont été largement négligées. Parmi celles-ci, émerge la question des dons du Saint-Esprit à laquelle s'est profondément intéressé le P. Marie-Eugène, lui consacrant un chapitre entier de *Je veux voir Dieu*¹ ainsi que de nombreuses conférences encore inédites pour la plupart. Dans cet entretien nous voudrions essayer de faire ressortir certains aspects fondamentaux de sa pensée en montrant l'actualité par rapport au renouveau mystique contemporain.

Pour cela, dans une première partie, nous dirons quelques mots de la place — ou de l'absence ! — des dons du Saint-Esprit dans l'histoire théologique depuis saint Thomas d'Aquin qui en a fixé la doctrine². La deuxième partie présentera un panorama de la théologie du P. Marie-Eugène sur cette question. Enfin, une troisième partie discutera le point particulier de l'unité et de la diversité des dons.

**I) La place des dons du Saint-Esprit dans la théologie
après saint Thomas.**

1) Une conception volontariste de l'agir chrétien

Pour comprendre les péripéties concernant la théologie des dons, il faut remonter à Guillaume d'Ockham qui, au XIV^e siècle, a fait prévaloir en morale la notion d'obligation au

¹. "Les dons du Saint-Esprit", p. 303-321.

². Pour un bref aperçu de cette histoire, voir entre autres auteurs : S. Pinckaers, "Qu'est-ce que la spiritualité ?", *Nova et Vetera*, Janvier/Mars 1990, p. 7s.

détriment de celle de la recherche du bonheur qui était pourtant la visée essentielle des philosophes païens, puis des Pères et des théologiens après eux.

Ceci influencera la morale post-tridentine dont les manuels diffuseront au XVII^e siècle la conception d'un agir chrétien centré principalement sur l'idée et le sentiment de l'obligation. D'où une tension entre loi et liberté qui sont désormais considérées comme deux réalités rivales, ou si l'on veut, comme "deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains"³. Dans cette optique, la loi est vue principalement sous un angle négatif : elle est ce qui vient restreindre ma liberté⁴.

Parce qu'ils privilégient une conception volontariste de l'agir chrétien, centrée sur les commandements et les péchés, ces manuels écartèrent de leurs exposés le traité des dons du Saint-Esprit et présenteront une morale qui a tendance à céder au juridisme⁵. Désormais, celle-ci ne se préoccupe plus tant de mener les chrétiens à la perfection que de gérer ce que nous pourrions appeler "les obligations de base" communes à tous.

Le raisonnement est le suivant : puisque la théologie morale est essentiellement une affaire d'obligations auxquelles tous doivent se soumettre, la question des dons du Saint-Esprit ne saurait être de son ressort direct. En effet, l'intervention gratuite de Dieu par les dons ne peut faire l'objet d'obligations strictes s'imposant à tous. Ce domaine est plutôt réservé à ceux qui, par appel spécial, s'engagent sur la voie des conseils évangéliques. C'est pourquoi les dons doivent rester cantonnés dans le domaine de la "spiritualité"⁶ qui est aussi celui des phénomènes mystiques.

Une telle façon de voir relègue au second plan la spontanéité intérieure propre à l'amour (qui est pourtant le fondement même de la vie chrétienne) et sépare indûment les préceptes des conseils évangéliques.

Cette logique volontariste aboutira à la scission de la spiritualité en deux parties essentielles : d'un côté "l'ascétique" décrivant les voies ordinaires vers la perfection, où l'effort humain secondé par la grâce garde une part prépondérante, et de l'autre, la "mystique" s'intéressant spécialement aux grâces et faveurs spéciales et considérée dès lors comme voie extraordinaire⁷.

³. Cf. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Cerf, Fribourg/Paris, 1985, p. 271.

⁴. "Liberté et loi, conscience et actes humains ou cas de conscience, le tout concentré dans l'obligation, voilà ce qui fait l'essence de la morale des manuels et forme son atome constitutif".

"Les actes humains sont la matière de la morale en tant qu'ils tombent sous la loi, avec une attention spéciale aux péchés, qui forment la matière de la Pénitence", Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, p. 270 et 275. Sur la théologie des manuels de morale, voir ce même ouvrage, p. 258-282 et sur Ockham, les p. 245-257.

⁵. Cf. par exemple *Les Institutions morales* du Jésuite Juan Azor publiées au début du XVII^e siècle. Voir à ce sujet Pinckaers, *Les sources...*, p. 266.

⁶. C'est en ce XVII^e siècle que l'on commencera à utiliser le terme de "spiritualité" au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme désignant l'ensemble de la vie spirituelle. Dans le cadre de la lutte anti-quiétiste, ce mot prendra une connotation péjorative qu'il perdra par la suite. Voir à ce sujet A. Solignac, "Spiritualité", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, col. 1142s.

⁷. Ce sont les livres du père jésuite Scaramelli (1687-1752) qui, au XVIII^e siècle, ont contribué à populariser la distinction entre ascétique et mystique. Ceux-ci s'intitulent : *Directoire ascétique* (Naples, 1752) et *Directoire mystique* (Venise, 1754). Voir P. Adnès, "Mystique (XVI^e-XX^e siècles)", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 10, col. 1934-1935.

Il est intéressant de noter que l'on retrouve cette conception dans bon nombre d'auteurs du XX^e siècle, comme par exemple chez le P. Pourrat qui dans ses ouvrages sur *La Spiritualité chrétienne*, (4 tomes, Gabalda, Paris,

Pour mieux comprendre ce climat de pensée, il faut préciser qu'au XVII^e siècle, la condamnation du quiétisme et de sa conception erronée de la passivité divine a entraîné une forte réaction anti-mystique⁸ ; réaction renforcée d'ailleurs par le rigorisme janséniste et le climat rationaliste du "grand siècle" qui est aussi celui de Descartes. On met alors en garde contre tout ce qui n'est pas directement sous le contrôle de la raison et l'on se méfie de l'oraison passive qui risque de déboucher sur l'illusion⁹.

Pour compléter le tableau, mentionnons également le réflexe anti-protestant qui se méfie de toute inspiration personnelle de l'Esprit dans la mesure où elle pourrait être l'occasion d'une opposition à l'interprétation ecclésiale de l'Écriture.

Pourtant, au cours de ce "grand siècle" qui aime invoquer "l'Esprit de Jésus", de nombreux auteurs spirituels, comme par exemple le jésuite Louis Lallemant († 1635), n'ignorent pas la doctrine thomiste des dons, mais ils l'utilisent sans l'enrichir au plan systématique¹⁰.

Il existe cependant une exception notable au plan de la recherche spéculative : celle du dominicain Jean de Saint-Thomas († 1664) qui écrit un remarquable commentaire détaillé des sept dons à partir de saint Thomas, dont nous aurons l'occasion de reparler.

Un grand bond dans l'histoire nous fait parvenir à la fin du XIX^e siècle, période à laquelle on assiste à un renouveau des études de théologie spirituelle qui ne fera que se confirmer et s'amplifier au cours du XX^e siècle.

2) Le renouveau mystique contemporain

On doit à Mgr Saudreau († 1946), dans son ouvrage *Les degrés de la vie spirituelle* (Angers, 1896), le fait d'avoir remis en question bien des idées reçues. C'est ainsi qu'il affirmait que les grâces mystiques faisaient partie du chemin vers la perfection, pourvu qu'on se disposât généreusement à les recevoir. Par ailleurs, il rappelait la vocation commune des chrétiens à la sainteté et défendait la possibilité pour tous de recevoir le don de la contemplation infuse. L'ensemble de son propos tendait donc à montrer qu'il y avait non pas séparation entre l'ascétique et la mystique, mais continuité. D'autre part, il précisait que les phénomènes extraordinaires n'appartenaient pas à l'essence de la vie mystique.¹¹

1939-1943), écrit au tome I, p. VII-VIII : "... La spiritualité se subdivise en théologie ascétique et en théologie mystique. La première a pour objet les exercices auxquels tout chrétien qui aspire à la perfection doit se livrer... Dieu nous y invite et nous donne les grâces nécessaires pour correspondre à son invitation. Il n'en est pas de même des états extraordinaires dont s'occupe la théologie mystique, tels que l'union mystique proprement dite et ses manifestations accessoires, qui sont l'extase, les visions et les révélations. Le propre de ces états est de ne pas dépendre de ceux qui les éprouvent... En ascétique, c'est l'âme qui, seulement par la grâce, fait effort pour s'élever vers Dieu ; en mystique, au contraire, c'est Dieu qui envahit soudainement et impétueusement l'âme sans que celle-ci ait à déployer son activité autrement que pour recevoir et goûter le don divin".

⁸. La condamnation romaine, ainsi que "la mise à l'index d'un nombre élevé d'ouvrages de spiritualité provoquèrent une sorte de peur instinctive, chez les prêtres chargés d'âme, de tout ce qui sortait de ce qu'on appelait «les voies communes»" Dom Guy-Marie Oury, *Histoire de la spiritualité catholique*, Éditions C.L.D., Chambray, 1993, p. 214.

⁹. Voir Dom Guy-Marie Oury, *Histoire de la spiritualité catholique*, p. 208. C'est ainsi que les adversaires du quiétisme considèrent la contemplation infuse "comme une voie non seulement exceptionnelle, mais proprement extraordinaire", P. Adnès, "Mystique (XVI^e-XX^e siècles)", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, col. 1935. Du coup, on parlera de "contemplation acquise" pour désigner une prière où domine l'action humaine et on la situera dans le champ de "l'ascétique".

¹⁰. Voir A. Rayez, "Dons du Saint-Esprit. Période moderne", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 10, col. 1603s.

¹¹. Cf. I. Noye, "Saudreau (Auguste)", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 14, col. 359-360 ; Pinckaers, "Qu'est-ce que la spiritualité ?", *Nova et Vetera*, Janvier/Mars 1990, p. 10.

Il ne nous revient pas ici de retracer dans son ensemble l'histoire de cette riche période de renouveau spirituel et intellectuel¹², ni d'entrer dans le détail des discussions et même des controverses théologiques qui l'émaillèrent, mobilisant théologiens et penseurs de renom¹³. Disons simplement qu'un puissant courant revalorise la vie spirituelle des baptisés, leur ouvrant à nouveau les chemins de la vie mystique et de la contemplation infuse sous l'influence des dons du Saint-Esprit¹⁴.

Force est de constater que le Concile Vatican II, en lançant dans *Lumen Gentium*¹⁵ son appel à la sainteté pour tous les membres de l'Eglise et en proposant à tous l'esprit des conseils évangéliques, rejoint bon nombre d'intuitions et d'aspirations qui l'ont précédé¹⁶.

Cette esquisse historique très rapide permet, je l'espère, de mieux faire percevoir l'enjeu théologique et spirituel d'une réappropriation et d'un approfondissement de la théologie des dons : celui de rendre à l'existence chrétienne toute sa dimension de "vie dans l'Esprit".

Le décor étant planté, il nous faut maintenant y introduire l'apport spécifique du P. Marie-Eugène et découvrir à quel point il est en dépendance de la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

II) Thérèse de l'Enfant-Jésus à la source d'un renouvellement de la théologie des dons.

"Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous a obligés à repenser la théologie mystique ..."

L'oeuvre du P. Marie-Eugène s'inscrit tout à fait dans ce courant de renouveau. Il en connaît les discussions, les prises de position, les résolvant à sa manière, c'est-à-dire à la lumière de la grande tradition spirituelle, mais aussi en fonction de son expérience personnelle de l'Esprit et toujours pour éclairer la vie spirituelle pratique.

¹². Sur ce sujet, nous renvoyons à la passionnante contribution de M. G. Cholvy publiée dans ce volume.

¹³. Ainsi Monseigneur Saudreau, dont l'ouvrage fut à l'origine d'un certain nombre de disputes, mais aussi le célèbre dominicain Garrigou-Lagrange, les carmes Crisógono de Jesús, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, ou encore les jésuites Poulain, de Guibert, sans oublier Jacques Maritain... pour ne citer que ces auteurs parmi bien d'autres !

Les discussions opposaient notamment partisans et adversaires de la distinction entre ascétique et mystique. Elles portaient également sur la contemplation infuse et son lien avec la perfection, comme aussi sur la possibilité ou non d'une "contemplation acquise". Dans son article du *Dictionnaire de spiritualité*, le P. Adnès reconnaît que "la controverse finit moins par un accord de principe que par défaut de combattants. La mort avait éclairci leur rang", "Mystique (XVI^e-XX^e siècles)", col. 1937.

¹⁴. A titre d'illustration, on peut mentionner l'imposant article (daté de 1911), du P. Ambroise Gardeil dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* ; il est tout à fait significatif du regain d'intérêt pour la doctrine des dons du Saint-Esprit.

Sur l'importance du P. Gardeil dans le renouveau mystique, voir le récent article de C. G. Conticello, "Métaphysique de l'être et théologie de la grâce dans le médiévisme contemporain : E. Gilson et M.-D. Chenu entre H. Bergson et A. Gardeil", dans : *Autour d'Etienne Gilson, Revue Thomiste* 1994/3, p. 431-459.

¹⁵. Chapitre 5/§§ 39-42.

¹⁶. Sans pouvoir le montrer ici, signalons que Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* et l'Encyclique *Veritatis Splendor* s'inscrivent bien dans cette ligne de renouveau spirituel. Ainsi, par exemple, le premier document réaffirme-t-il que Dieu appelle tous et chacun à une union "mystique" avec le Christ (cf. § 2014). Reprenant la distinction classique entre vertus et dons (§ 1266, 1299 et 1830-1831), il souligne également le fait que "la vie morale des chrétiens est soutenue par les dons du Saint-Esprit" (§ 1830). Pour sa part, le deuxième document présente la vie du chrétien "comme une route ouverte pour un cheminement moral et spirituel vers la perfection dont le centre est l'amour", § 15.

Dans une confidence de 1965, n'avouait-il pas "avoir été saisi par l'Esprit Saint d'une façon vigoureuse, d'une façon absolument certaine". La qualité et la force de cette emprise lui permettaient d'affirmer que toute sa vie avait été "basée sur la connaissance, sur la découverte de l'Esprit Saint" ¹⁷.

Une telle découverte, de plus en plus profonde, a stimulé sa réflexion, la débarrassant bien souvent de faux problèmes trop coupés de la réalité concrète.

Mais l'époque du P. Marie-Eugène est aussi celle qui voit l'éclosion, on pourrait dire "l'explosion", de la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Or, très tôt celui-ci a perçu la révolution spirituelle et mystique qui était contenue dans la vie et les écrits de la carmélite. Cette conviction a commencé à s'enraciner en lui dès ses années de petit et de grand séminaires et s'est déployée tout au long de sa vie.

Dans une note du chapitre de *Je veux voir Dieu* consacré aux dons du Saint-Esprit, il fait cette remarque extrêmement importante :

"Une étude approfondie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous semble devoir faire progresser admirablement la science des dons du Saint-Esprit. L'action des dons est prédominante chez elle depuis l'âge de trois ans où elle ne refuse plus rien au Bon Dieu. Cette action de Dieu par les dons y apparaît dégagée non seulement des phénomènes extraordinaires, mais aussi des réactions sensibles puissantes auxquelles assez généralement on la croit indissolublement liée. Action très simple et très pure, elle nous révèle ce qui lui est essentiel" ¹⁸.

Dans les dernières années de sa vie il ne dit pas autre chose. Ainsi par exemple dans une conférence sur "Les dons du Saint-Esprit" à Mexico, en 1961 :

"C'est sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui nous a obligés à repenser cette théologie mystique que nous connaissions (...) C'est une maîtresse qui éclaire au point de vue théologique, non par son enseignement, mais par son expérience, *parce qu'elle a montré cette action de Dieu ordinaire*, que nous retrouvons dans la théologie. Je ne prétends pas que sainte Thérèse nous ai fait des révélations, mais elle nous a justement montré en action cette activité de Dieu (...) Activité de Dieu [qui] se fait par les dons du Saint-Esprit." ¹⁹.

¹⁷. Voir R. Règue, *Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, maître spirituel pour notre temps*, Éditions du Carmel, Venasque, 1978, p. 106;

¹⁸. *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Venasque, 1988⁷ (1957), p. 321, note 1. Cela rejoint d'ailleurs une affirmation du P. Petitot que le Père avait lu et apprécié : "Il est évident que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, tout en renonçant volontiers aux extases, aux visions, aux grâces proprement extraordinaires, s'est par contre gouvernée dans sa vie mystique surtout par les dons du Saint-Esprit. C'est encore un caractère de sa spiritualité par lequel elle est très actuelle", *Vie intégrale de Sainte Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle*, (nouvelle édition revue et corrigée, cinquantième mille), Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, Paris, 1925, p. 181-182. Un théologien comme H. U. Von Balthasar ne disait-il pas, quoique dans une perspective un peu différente : "Finalement, sa théologie est essentiellement une théologie de l'Esprit Saint", "Actualité de Lisieux" dans : *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, (mai 1973), p. 112.

¹⁹. "Les dons du Saint-Esprit", Mexico, 31/07/1961 (c'est nous qui soulignons). Cette conférence existe en cassette audio : *L'intervention de Dieu : les dons du Saint-Esprit*, Éditions du Carmel, Venasque, 1994. En 1965, la même idée est reprise : "Thérèse a renouvelé pour nous la science des dons du Saint-Esprit...", *Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel : Thérèse de Lisieux*, Éditions du Carmel, coll. Centre Notre Dame de Vie, Venasque, 1987, p. 54.

Ces textes, comme d'autres que nous allons découvrir, contiennent des enseignements très importants. Je vous propose de les synthétiser en quatre points :

1) Une action de l'Esprit qui s'exerce dès le début de la vie spirituelle

En méditant à partir de certains témoignages historiques sur Thérèse, le P. Marie-Eugène en a retiré la conviction que la vie et l'enseignement de la petite sainte ne s'expliquent que par une emprise de l'Esprit sur elle et ce, dès son plus jeune âge²⁰.

En 1963, dans une conférence aux membres de l'Institut²¹, il réaffirme cette conviction tout en l'explicitant. Sans exclure la nécessité de l'effort vertueux comme première exigence de la vie chrétienne (exigence ascétique), il fait remarquer cependant que toute perfection venant de Dieu, une deuxième exigence (exigence mystique) est encore plus nécessaire. Elle consiste à chercher à "attirer le souffle de Dieu".

Il précise dans ce sens : "... Après tout, il est beaucoup plus important que Dieu agisse en nous, que nous mêmes nous agissions, parce que c'est lui seul qui fait les actes parfaits..."

Et il cite à nouveau l'exemple de la petite Thérèse :

"Actuellement, le mouvement spirituel que Dieu (...) imprime à son Eglise, à ses saints, surtout depuis sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, c'est d'insister sur [la] deuxième [exigence]. On peut même dire que (...) sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus — *c'est en cela qu'elle est originale* — a tout centré sur l'activité de Dieu par les dons du Saint-Esprit.

Comment va-t-elle gravir le chemin de la perfection ? Par un «ascenseur» ! Qu'est-ce que l'ascenseur ? : «Ce sont vos bras, Ô Jésus»²² ; c'est le souffle de l'Esprit (...) L'ascenseur de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, ce sont les dons du Saint-Esprit."

Il poursuit :

"L'originalité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, n'est pas d'avoir découvert les sept dons du Saint-Esprit (on les avait découverts avant elle), mais c'est surtout d'avoir placé (...) cette force de «l'ascenseur», cette force de Dieu (...) *déjà au début de la vie spirituelle*. Elle ne compte que sur l'amour pour monter, (...) que sur l'ascenseur, même pour gravir les premiers degrés de la vie spirituelle..."

"... Elle prend l'ascenseur au rez-de-chaussée ! En d'autres termes, toute sa vie spirituelle sera dans une utilisation des dons du Saint-Esprit."

Et il en tire la conclusion décisive : "***Elle va (...) comme universaliser, (...) la méthode que Dieu a eue pour elle...***"

²⁰. Cf. le témoignage de soeur Geneviève au *Procès Apostolique* (2417) : "(...) Tout en affirmant qu'elle n'avait pas d'oeuvres, elle nous dit que depuis l'âge trois ans, elle n'avait rien refusé au bon Dieu", *Derniers entretiens*, DDB/Cerf, 1971, p. 523. Dans le même sens, on trouve également cet autre témoignage de soeur Marie de l'Eucharistie. A la question de cette dernière : "Avez-vous quelquefois refusé quelque chose au bon Dieu ?", Thérèse avait répondu : "Non je ne m'en rappelle pas ; même lorsque j'étais toute petite, dès l'âge de trois ans, j'ai commencé à ne rien refuser de ce que le bon Dieu me demandait", *ibid.*, p. 717 ; voir aussi la note 141, même page.

²¹. "Les dons du Saint-Esprit. Utilisation des dons", 19 avril 1963 (notes inédites).

²². "Moi je voudrais aussi trouver un ascenseur pour m'élever jusqu'à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection. (...) L'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus !", *Manuscrit C, folio 3 recto*.

Quand on considère le renouveau mystique actuel, notamment à travers le phénomène des mouvements et communautés nouvelles, on ne peut qu'être frappé par le caractère prophétique de ces affirmations. En effet, des témoignages innombrables montrent à quel point la spiritualité de la petite Thérèse y est reçue et vécue. Chez une multitude de personnes, même très blessées dans différents aspects de leur être, l'action de la Miséricorde se révèle d'une façon étonnante et tout à fait bouleversante : l'Esprit agit, convertit en passant à travers les blessures et recrute ainsi la "légion de petites âmes" prophétisée par Thérèse²³!

En prolongeant l'image de l'ascenseur, on pourrait dire de façon un peu humoristique, qu'aujourd'hui l'Esprit va chercher les brebis non seulement au "rez-de-chaussée", mais bien au "sous-sol", c'est-à-dire dans les bas-fonds de la misère humaine et avant même que n'existe une vie spirituelle, et ce, afin de les introduire dans une expérience authentique de la Miséricorde divine²⁴.

D'un peuple de pauvres, l'Esprit fait un peuple de mystiques, "une légion de petites victimes dignes de (son) Amour"²⁵!

Une telle "démocratisation" de la vie mystique est à la fois l'annonce et la confirmation pratique de l'appel universel à la sainteté lancé par Vatican II. De ce fait, la vie mystique se trouve clairement re-située dans le cadre ordinaire de la vie baptismale sans être identifiée purement et simplement aux phénomènes extraordinaires qui peuvent parfois s'y produire.

Le deuxième enseignement que nous pouvons retirer de nos textes est celui de l'harmonisation de l'ascétique et de la mystique.

2) L'harmonisation de l'ascétique et de la mystique

L'ascétique et la mystique ne sont en fait que les deux aspects complémentaires de l'unique voie vers la sainteté ; ils permettent cependant d'en baliser les étapes.

Dans une première phase, appelée "ascétique", l'effort de l'homme apparaîtra prépondérant ; ce qui — soulignons-le — n'exclut pas la présence active de l'Esprit dès ce moment. Thérèse symbolise l'aspect ascétique par l'effort de l'enfant qui ne cesse de "lever son petit pied" afin d'essayer de gravir la première marche de l'escalier de la sainteté²⁶.

Dans une seconde étape, ou étape "mystique", l'influence habituelle de Dieu par les dons rendra l'âme toujours plus docile aux inspirations de l'Esprit, que ce soit dans la contemplation ou dans l'action. Le labeur ascétique n'en sera pas supprimé pour autant, mais il deviendra lui-même plus mystique, c'est-à-dire cherchant à s'ajuster le plus parfaitement

²³. Cf. *Manuscrit B, folio 5 verso*.

²⁴. Là encore cette constatation illustre de façon saisissante ce qu'écrivait Thérèse dans le *Manuscrit B, folio 3 verso* : "Autrefois les hosties pures et sans taches étaient seules agréées par le Dieu fort et Puissant (...) mais à la loi de crainte a succédé la loi d'Amour (...) Pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant..."

²⁵. *Manuscrit B, folio 5 verso*.

²⁶. Cf. le "Carnet Rouge" de soeur Marie de la Trinité dans : Soeur Marie de la Trinité, *Une novice de sainte Thérèse* (Souvenirs et témoignages présentés par Pierre Descouvemont), Cerf, Paris, 1985, p. 110-111.

possible aux motions divines²⁷. Dans cet effort, l'âme aura comme but essentiel de permettre à la force de Dieu de triompher au sein même de sa faiblesse.

Selon le P. Marie-Eugène, la collaboration essentielle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus "est toute de soumission à la lumière de Dieu"²⁸. Une telle attitude manifeste que l'union mystique reste l'oeuvre de Dieu et que finalement l'ascétique et la mystique s'harmonisent pour favoriser l'épanouissement parfait de la charité dans l'âme.

Une difficulté réside cependant dans le fait que l'action réelle de l'Esprit n'est pas forcément sentie. Le P. Marie-Eugène propose une réponse en distinguant vie et expérience mystiques.

3) La distinction entre vie et expérience mystiques

Dans le texte de *Je veux voir Dieu* cité plus haut, il nous était dit que, chez Thérèse, "l'action de Dieu par les dons y apparaît déagée non seulement des phénomènes extraordinaires, mais aussi des réactions sensibles puissantes auxquelles assez généralement on la croit indissolublement liée. Action très simple et très pure, elle nous révèle ce qui lui est essentiel".

Aux yeux du P. Marie-Eugène, ce dégageant "des phénomènes extraordinaires", et "des réactions sensibles puissantes" n'empêche pas Thérèse d'être une très grande mystique, mais éclaire merveilleusement la distinction entre vie mystique et expérience mystique.

Distinction capitale, susceptible de libérer nombre de chrétiens dont l'expérience sensible paraît pauvre à leurs propres yeux !

Un autre passage de *Je veux voir Dieu* développe encore ce point :

"On a tendance à identifier vie mystique et expérience mystique, action de Dieu par les dons et expérience de cette action, comme si elles étaient inséparables. Cette confusion est la source d'erreurs pratiques importantes. Il est évident en effet que l'action de Dieu par les dons est nettement distincte de l'expérience que nous pouvons en avoir, si bien que la première peut exister sans la seconde.

(...) Les communications directes de Dieu ne sont (...) pas toujours accompagnées d'expérience. On ne saurait par suite affirmer qu'il n'y a pas de vie mystique sans expérience mystique."²⁹

En distinguant vie et expérience mystiques, le P. Marie-Eugène s'appuie sur la théologie classique qui enseigne que l'âme peut avoir "une certaine connaissance expérimentale (*experimentalem quandam notitiam*)" de Dieu, comme l'écrit saint Thomas³⁰.

²⁷. L'ascèse peut être qualifiée de "mystique" en ce sens que "souverainement respectueuse de l'action de Dieu, elle n'agit — mais elle le fait énergiquement — que pour lui ouvrir l'âme entière, y supprimer ce qui peut gêner son développement et assurer ainsi toute son efficacité", *Je veux voir Dieu*, p. 824.

²⁸. Et il développe : "Sa force est dans sa souplesse sous les motions de Dieu. Il est inexact par conséquent de ne vouloir découvrir chez elle qu'une force violente qui veut triompher d'elle-même pour acquérir des vertus. En réalité elle ne travaille sous le mouvement de l'Esprit-Saint que pour faire triompher la vertu de Dieu en elle. C'est ainsi qu'elle pourra dire qu'elle n'a pas de vertus et que Dieu lui donne à chaque instant ce qui lui est nécessaire", *Je veux voir Dieu*, p. 321, note 1.

Sur l'ascèse à pratiquer pendant la phase mystique, cf. *ibid.*, p. 130 ; 158 ; 599s ; 824s etc...

²⁹. Page 314.

³⁰. *Somme théologique*, Ia, q. 43, a. 5, sol. 2.

Cela signifie qu'à proprement parler, l'âme n'expérimente pas directement l'action de Dieu, mais, selon l'auteur de *Je veux voir Dieu* : "les vibrations produites en elle par cette action." Et de poursuivre : "L'expérience mystique n'est donc pas une expérience directe mais une quasi-expérience de Dieu à travers la vibration que produit son intervention"³¹.

Dans la connaissance mystique, c'est bien Dieu qui est "pâti", "goûté" en quelque sorte, mais toujours par la médiation de son effet créé dans l'âme, la grâce, la charité infuse.

Par son exemple de dépouillement radical vis à vis de l'extraordinaire et du sensible³², Thérèse acclimate la mystique à l'ordinaire de la vie chrétienne en la recentrant sur l'essentiel, à savoir : *l'emprise profonde de Dieu sur le baptisé*³³.

Une telle emprise peut d'ailleurs devenir si "naturelle" qu'elle imprègne tous les aspects de l'existence sans qu'il y ait forcément une nette prise de conscience. C'est pourquoi on a pu dire que l'enfance spirituelle c'était "agir surnaturellement comme l'enfant agit naturellement"³⁴, c'est-à-dire avec une sorte d'instinct habituel très sûr qui n'est rien d'autre que "l'instinct du Saint-Esprit"³⁵.

Cette mystique-là est une mystique qui s'ignore la plupart du temps et va de pair avec un profond sentiment de pauvreté spirituelle³⁶.

Disons justement quelque mots de ce contraste entre l'emprise réelle de l'Esprit et une telle expérience de pauvreté.

4) Emprise de Dieu et pauvreté spirituelle : les "antinomies".

Dans la ligne du livre du P. Petitot, dominicain, *"Vie intégrale de Sainte Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle"*, le P. Marie-Eugène revenait constamment sur la question des "antinomies" de la vie spirituelle, c'est-à-dire sur ces contrastes si fréquents qui, au plan psychologique, font expérimenter le contraire pour ainsi dire, de ce qui est donné par la

³¹. *Je veux voir Dieu*, p. 315. Nous ne développons pas ici la question de la possibilité d'une certaine expérience des dons eux-mêmes, en dehors de leur mise en oeuvre par l'Esprit. Sur ce point délicat le P. Marie-Eugène donne un éclairage original fondé sur ce que qu'écrivait saint Jean de la Croix à propos des "profondes cavernes des sens", dans la troisième strophe de *la Vive Flamme*. Là, le docteur mystique enseigne que la faim et la soif spirituelles émanant des puissances complètement purifiées créent dans l'âme une souffrance intolérable. Selon le P. Marie-Eugène, "cette souffrance du vide (...) semble bien être une sorte d'expérience de la capacité des dons du Saint-Esprit qui supportent douloureusement la privation des communications divines", *ibid.*

³². Ce que la carmélite de Lisieux appréciait par-dessus tout, c'était une sainteté oubliée d'elle-même mais produisant effectivement les fruits de l'Esprit. Ce genre de sainteté, elle avait pu le découvrir chez Mère Geneviève, la fondatrice vénérée du Carmel de Lisieux, lorsque celle-ci lui avait transmis, sans s'en rendre compte, une parole vraiment inspirée. Elle commentait ainsi l'épisode : "Ah ! Cette sainteté-là me paraît la plus vraie, la plus sainte et c'est elle que je désire car il ne s'y rencontre aucune illusion", *Manuscrit A*, folio 78 recto.

³³. Cf. P. Marie-Eugène, *Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel : Thérèse de Lisieux*, p. 165.

³⁴. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 91 ; "Les dons du Saint-Esprit. Expérience des dons", 27 mars 1963 (notes inédites).

³⁵. L'expression "instinct du Saint-Esprit" est de saint Thomas qui, notamment dans son étude sur les dons du Saint-Esprit (cf. Ia IIae q. 68), n'hésite pas à utiliser le mot "instinct" (malgré la connotation péjorative qu'il peut avoir) afin de bien manifester cette présence habituelle de l'Esprit à la source des actes humains les plus profonds.

³⁶. Il ne s'agit pas ici de nier l'authenticité des charismes extérieurs qui éclatent dans l'Eglise à certaines époques comme la nôtre. Cependant, il est clair que dans la ligne d'un saint Jean de la Croix ou d'une Thérèse de l'Enfant-Jésus, le P. Marie-Eugène préfère insister sur la nécessité de la pauvreté spirituelle pour recevoir la plénitude de l'Esprit. D'ailleurs l'exercice concret des charismes montre qu'ils peuvent aller de pair avec le sentiment d'une telle pauvreté.

communication divine. Ainsi par exemple la lumière éblouissante de Dieu produit-elle l'obscurité dans l'esprit, sa force, le sentiment de la faiblesse humaine³⁷. Le don de conseil sera donné aux hésitants³⁸.

Le Père s'explique très clairement sur ce point dans le chapitre de *Je veux voir Dieu* consacré aux dons. Nous ne reprenons donc pas l'explication dans le détail, mais voulons simplement souligner certains aspects de ce qu'il appelle "l'expérience négative" des dons parce qu'il y a là un critère de discernement spirituel excessivement précieux, rarement mis en valeur par les auteurs spirituels.

Dans sa conférence de clôture aux "Journées Thérésiennes" de 1947, le P. Marie-Eugène assure que par son expérience de pauvreté spirituelle Thérèse ouvre "à la théologie spirituelle et à la psychologie, attardées jusqu'à présent dans l'étude des phénomènes mystiques ou des expériences positives et savoureuses des dons du Saint-Esprit", "un champ d'exploration immense et presque inconnu, celui de cette expérience privative ou pauvreté spirituelle qui, à n'en pas douter, est l'expérience la plus fréquente et la plus constante de Dieu en même temps que l'indice révélateur des plus hautes vies mystiques"³⁹.

L'insistance porte donc sur le fait que l'action de l'Esprit, toujours positive en elle-même, est souvent ressentie par l'âme de façon négative. Parler "d'expérience négative" c'est rappeler à la fois la transcendance de Dieu dans ses modes d'agir, la faiblesse innée de l'âme qui "pâtit" l'action divine ainsi que la nécessité de passer par le "rien" de la purification pour recevoir le "Tout" de Dieu.

Si l'on ne retient en effet, de l'expérience mystique que ce qui est éprouvé positivement au plan psychologique, on court le risque de se fourvoyer gravement dans l'évaluation du progrès d'une âme. Ceci simplement parce que, selon l'adage scolastique, "tout ce qui est reçu, l'est selon le mode de celui qui reçoit". De plus, redisons-le, on n'expérimente pas directement l'action de Dieu, mais les résonances de celle-ci en elle⁴⁰.

Il faudra donc beaucoup de prudence et de circonspection pour discerner l'oeuvre de Dieu dans une âme. En définitive, le critère de discernement le plus sûr sera celui donné par saint Matthieu (7, 16) : "C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez"⁴¹ ; le premier fruit restant toujours celui de la charité fraternelle.

Mais le P. Marie-Eugène propose également un autre critère, assez original semble-t-il, en tous cas très important à ses yeux : celui de la docilité foncière de l'âme, de son attitude générale de réceptivité à l'égard de Dieu. En effet, plus l'âme est unie à Dieu, plus sa capacité réceptive se développe. En conséquence, un signe sûr de sa croissance spirituelle sera celui d'une disponibilité aux motions actuelles de l'Esprit.

Ce souci de donner toute son importance à *la passivité divine* ne contredit évidemment pas le précepte actif de l'amour du prochain, elle l'authentifie au contraire en

³⁷. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 315-316.

³⁸. *Vers Dieu*, (Retraite sacerdotale 1966), Notre Dame de Vie, p. 157.

³⁹. *Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel : Thérèse de Lisieux*, p 166 (c'est nous qui soulignons).

⁴⁰. De ce fait, les impressions ressenties dépendront en grande partie du tempérament de celui qui subit l'action divine : "sous le choc de la force ou de la lumière de Dieu, différentes seront les réactions des uns et des autres". L'optimiste appuiera sur le positif, le pessimiste sur ce qu'il peut ressentir de pénible. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 317.

⁴¹. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 318.

permettant de vérifier si le service des autres a bien sa source dans l'amour de Dieu et non dans un simple besoin humain d'agir.

Autrement dit, le signe de l'emprise de l'Esprit comportera toujours deux aspects : le don de soi aux autres et la docilité à l'Esprit, docilité qui pénètre tout l'être⁴². En conséquence, le directeur spirituel devra être tout aussi attentif à discerner la disponibilité habituelle de l'âme, qu'à constater ses progrès extérieurs plus visibles.

Ces considérations nous amènent à aborder une troisième et dernière partie portant justement sur la capacité réceptive de la charité comme "lieu" de l'influence de l'Esprit.

III) La capacité réceptive de la charité, fondement des dons du Saint-Esprit.

1) La charité "pâtir".

A la suite du P. Ambroise Gardeil, dominicain, auteur, entre autres, de l'ouvrage : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, le P. Marie-Eugène mettait l'accent sur la capacité réceptive de la charité comme condition et fondement pour accueillir l'influence de l'Esprit. Dans son livre, le P. Gardeil, s'inspirant largement de Jean de saint Thomas (déjà nommé plus haut), situe la question des dons au centre même de la psychologie de l'amour⁴³.

Pour bien comprendre cela, il nous faut rappeler quelques notions essentielles concernant le dynamisme de l'amour.

Dans la volonté, l'amour donne à l'âme la capacité de tendre positivement vers l'être aimé dans le but de s'unir à lui, mais il lui confère également la possibilité de "pâtir", c'est-à-dire de recevoir de l'autre. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas, s'appuyant sur le texte de saint Jean (I Jn 4, 16 : "Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui"), explique que "*tout amour fait que l'aimé est dans l'aimant et que l'aimant est dans l'aimé*"⁴⁴. Et il parle à ce sujet de "*mutua inhaesio*", c'est-à-dire "d'inhabitation mutuelle" de l'aimant dans l'aimé et réciproquement. Il précise en outre que l'aimé est dans l'aimant "*par une sorte de complaisance*" gravée dans son cœur⁴⁵.

Ainsi en est-il également de l'union entre Dieu et l'homme par la charité⁴⁶. En tant qu'amour la charité possède donc cette double capacité à l'égard de Dieu : une capacité positive, active, qui permet de tendre vers Lui pour s'y unir, mais aussi une capacité réceptive, qui est cette aptitude à Le recevoir en soi.

Selon le P. Gardeil, la passivité qui s'établit vis à vis du divin est celle "d'une complaisance grandissante, d'un désir croissant" de celui-ci. Complaisance et désir sont les conséquences de l'union d'amour déjà réalisée dans l'âme. Dès lors, précise-t-il, "*l'intervention*

⁴². Cf. dans ce sens la conférence (inédiée) du 21 Juillet 1956 sur "L'emprise prophétique".

⁴³. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, tome 2, Lecoffre/Gabalda, Paris, 1927, p. 152s.

⁴⁴. *Somme théologique*, Ia IIae, q. 28, a. 2, sens contraire.

⁴⁵. *Ibid.*, réponse et solution 1.

⁴⁶. Pour montrer l'immédiateté de l'union de l'homme avec Dieu par la charité et, partant, de la supériorité de celle-ci sur les autres vertus théologiques, saint Thomas, dans la Ia IIae q. 66, a. 6, réponse, reprend le même passage de saint Jean en précisant : "L'amour de charité a pour objet ce que l'on a déjà ; d'une certaine manière en effet, l'objet aimé est dans celui qui aime, et de son côté celui-ci est entraîné par son affection à ne faire qu'un avec l'aimé..."

du Saint-Esprit, adoptant cette passivité amoureuse et en faisant le point d'appui divinement inspiré de ses inspirations, *ne saurait être que la prise de possession par Dieu de la passivité que comporte un amour de complaisance et de désir*"⁴⁷.

Le P. Marie-Eugène reprend cette idée quand il écrit dans *Je veux voir Dieu* que c'est "sur cette aptitude essentielle de la charité à recevoir, sur sa capacité réceptive, que sont établis les dons du Saint-Esprit..."⁴⁸.

Ailleurs, il utilise l'image toute simple de deux mains qui s'unissent. Les doigts qui rejoignent et pénètrent l'autre main représentent l'aspect dynamique de la charité et les creux existant entre les doigts, son aspect réceptif. Pour qu'il y ait union ferme des deux mains il faut le concours des doigts et des espaces récepteurs. Plus la charité grandit, plus grandit sa capacité d'union mais aussi sa capacité d'accueil et donc sa docilité à l'Esprit par l'intermédiaire des dons.

Mais plus que le P. Gardeil semble-t-il, le P. Marie-Eugène insiste sur l'unité des dons du Saint-Esprit : c'est vraiment là une constante de sa pensée.

2) Un unique don de l'Esprit ?

Pour élaborer la théologie des dons la Tradition s'est servie de la fameuse énumération du chapitre 11 d'Isaïe (versets 1-3) : "Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé : son inspiration est dans la crainte de Yahvé".

Avec la plupart des exégètes et théologiens actuels, le Père Marie-Eugène souligne l'aspect symbolique du chiffre sept. Chiffre parfait, ce dernier exprime plus ici l'idée d'une plénitude que celle d'une distinction formelle entre les différentes inspirations divines⁴⁹.

En outre, il est clair que la théologie des dons a pour elle une base scripturaire beaucoup plus large que le seul texte d'Isaïe. En effet, c'est un vaste ensemble de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui montre comment la vie de l'homme — tout particulièrement celle du juste — est dans la main de Dieu⁵⁰.

Malgré tout, le chiffre sept n'est pas à rejeter définitivement, car en plus de sa signification symbolique, il a permis à la tradition théologique de nommer et de caractériser

⁴⁷. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, tome 2, p. 159 (c'est nous qui soulignons). Saint Thomas dans la Ia IIae q. 68, a. 4, solution 3, explique que les dons sont comme des "dérivations" des vertus théologales en lesquels ils ont leur racine et dans l'article 5, réponse, il précise bien que tous les dons du Saint-Esprit découlent de la charité.

⁴⁸. p. 304.

⁴⁹. Il faut d'ailleurs rappeler que dans la Bible hébraïque la "crainte", qui exprime non seulement la frayeur en face du Dieu Saint et Transcendant, mais aussi le désir, le respect et même l'amour à son égard (cf. Dt. 6, 2.5.13), est répétée deux fois, ce qui ne fait que six dons. Dans la LXX et la Vulgate, on trouve sept dons, l'idée de crainte étant rendue également par celle de "piété".

Dans ce passage, le prophète cherche principalement à décrire la surabondance des qualités qui seront l'apanage du Juge messianique à venir et non à dresser une liste exhaustive des dons qui lui seront conférés par l'Esprit de Yahvé.

⁵⁰. Il y aurait d'ailleurs tout un travail de théologie positive à entreprendre à partir de ces textes, spécialement ceux du Nouveau Testament, afin de renouveler la base scripturaire de la théologie des dons.

certaines effets précis de grâce qui, dans le domaine de la vie contemplative comme dans celui de la vie active, sont apparus comme dépassant la mesure habituelle de l'agir vertueux.

Cependant, si on peut utiliser ce chiffre au plan de la spéculation théologique — comme le fait avec brio un saint Thomas⁵¹ — et distinguer réellement les dons par leurs effets dans l'âme, il ne faudrait certainement pas absolutiser cette distinction⁵². En effet, la pousser trop loin conduirait à cloisonner artificiellement l'action de Dieu en gommant son unicité.

C'est pourquoi, tout en se référant avec l'ensemble de la Tradition au septénaire d'Isaïe, le P. Marie-Eugène préfère insister sur la réalité "essentielle et commune" des dons, à savoir "la passivité ou puissance obédientielle de la charité" qui n'est "ordonnée à aucun objet précis"⁵³, sinon à recevoir l'influence globale de Dieu.

Pour lui, l'effet produit par tel ou tel don est un effet *principal*, mais qui s'accompagne toujours de *tous les autres effets*⁵⁴. La distinction entre les dons est réelle et peut être établie à partir de l'influence dominante du moment, mais elle "n'est, pour ainsi dire, que de surface"⁵⁵.

Afin d'explicitier cela, il évoque les "lampes de feu" dont parle saint Jean de la Croix dans son commentaire de la troisième strophe de la *Vive Flamme*. Selon le saint docteur chacune de ces lampes représente un attribut divin. Leur lumière projette dans l'âme une "obombration" qui est l'ombre lumineuse de cet attribut. Or, puisque les attributs divins ne sont rien d'autre que l'essence même de Dieu en sa simplicité, chacun d'eux porte avec lui toute la richesse divine : "Dieu ne se divise pas — est-il expliqué dans *Je veux voir Dieu* — c'est une participation à toute sa richesse qu'il communique par chacun de ses dons"⁵⁶.

Dans une conférence, il utilise une formule imagée pour illustrer cela. Il dit : "Cette action de Dieu par tel ou tel don est *un aliment complet qui contient tout*"⁵⁷.

En somme, LE grand don serait avant tout cette passivité de la charité sur laquelle "se greffent"⁵⁸ pour ainsi dire, les dons particuliers.

Sa position théologique sur le nombre des dons découle en fait de son expérience et de l'observation de la vie des saints. Il constatait en effet, qu'il était difficile de caractériser définitivement leur vie par la prédominance d'un, ou même de plusieurs dons.

Là encore Thérèse de l'Enfant-Jésus (mais pas seulement elle) lui servait d'exemple concret. Quand il posait la question autour de lui pour savoir quel était le don principal qui avait animé la vie spirituelle de la petite sainte, personne, même parmi l'entourage de celle-ci, n'était d'accord. Sa soeur Céline (soeur Geneviève) lui répondait : "C'est le don de force !" ;

⁵¹. Force est cependant de constater qu'au niveau des principes concernant la division et la répartition des dons, saint Thomas lui-même a tâtonné avant de proposer la synthèse de la *Somme* à l'intérieur de laquelle on trouve encore certains changements.

⁵². Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 310s.

⁵³. *Je veux voir Dieu*, p. 680, note 3 et 310, note 1.

⁵⁴. "Dans ces effets différents, il y a toujours tous les autres effets", *Vers Dieu*, (Retraite sacerdotale 1966), Notre Dame de Vie, p. 134.

⁵⁵. "Les dons du Saint-Esprit. Distinction des dons", Conférence du 26/03/1963 (notes inédites).

⁵⁶. p. 312. Pour de plus amples développements, cf. les p. 311-313.

⁵⁷. "Les dons du Saint-Esprit. Distinction des dons", Conférence du 26/03/1963 (notes inédites) (c'est nous qui soulignons).

⁵⁸. Cf. "Les dons du Saint-Esprit. Distinction des dons", Conférence du 26/03/1963 (notes inédites).

d'autres évoquaient le don de piété filiale, ou encore celui de sagesse... Ces divergences montraient qu'aucun don ne s'imposait de façon exclusive !... Cela lui permettait de certifier que chez Thérèse, l'influence de Dieu était complète, globale et que si dans une situation donnée elle produisait tel effet caractéristique (force, sagesse, piété etc...) remarqué par les témoins, en réalité, elle incluait chaque fois, tous les autres⁵⁹.

Cette position a l'avantage de mieux rendre compte de l'expérience mystique concrète, comme aussi de dépasser la dichotomie entre contemplation et action qui aboutit souvent à des classifications bien artificielles entre "saints contemplatifs" et "saints apostoliques". La sainteté achevée n'est-elle pas autant contemplative qu'active ? Une âme parvenue à la perfection de la vie filiale, serait-ce par une voie mystique plutôt active, ne bénéficierait-elle pas de ce fait du don de la contemplation infuse, même s'il s'agit d' "une contemplation masquée" comme l'écrit J. Maritain ?⁶⁰

Conclusion :

Dans *Je veux voir Dieu*, le P. Marie-Eugène écrit que la science spirituelle des maîtres du Carmel "est une science d'utilisation des dons de l'Esprit-Saint"⁶¹.

S'il n'est pas en notre pouvoir de provoquer directement l'action des dons, par contre il dépend de nous de ne pas en contrarier l'activité et même de la favoriser par une attitude générale de disponibilité et de dépendance de plus en plus totale à l'égard de la grâce⁶². Or, c'est justement le propre de l'enfance spirituelle que de s'appuyer "à la fois sur une pauvreté spirituelle absolue et sur le secours de Dieu continu". Une telle dépendance de Dieu "constitue la perfection de la grâce filiale et marque le règne parfait de Dieu dans l'âme, car il est écrit que «ceux-là sont les vrais enfants de Dieu qui sont mus par l'Esprit de Dieu» [Rm 8, 14]"⁶³.

C'est bien le chemin qu'a parcouru sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et qu'elle est chargée par le Seigneur "d'universaliser". Cette "petite voie", Le P. Marie-Eugène — avec le génie spirituel qui lui est propre — l'explicite et la prolonge afin que tous se laissent emporter par l'Esprit.



⁵⁹. Cf. par exemple *Vers Dieu*, (Retraite sacerdotale 1966), p. 135 ; *Je veux voir Dieu*, p. 310-311.

⁶⁰. "Action et contemplation", *Revue Thomiste*, 43 (1937), p. 45. A ce sujet voir notre ouvrage : *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Éditions du Carmel, coll. Centre Notre Dame de Vie, Venasque, 1992, p. 290-291.

⁶¹. *Je veux voir Dieu*, p. 321.

⁶². Cf. *ibid.*

⁶³. *Ibid.*, p. 308.