En effet, comme l'observe judicieusement saint Thomas, l'amour étant, suivant l'expression de saint Denys, une force unitive, *amor quilibet est vis unitiva*, il est de l'essence de l'amour de tendre à l'union ; et plus l'amour est parfait, plus parfaite aussi est l'union qu'il convoite. Or, deux sortes d'union peuvent exister entre amis : l'une purement *affective et morale*, consistant dans une inclination habituelle, un attrait, un penchant qui nous porte vers la personne aimée, nous rappelle son souvenir, nous fait trouver joie et plaisir à penser à elle ; l'autre *effective et réelle*, lorsque ceux qui s'aiment sont présents l'un à l'autre, qu'ils peuvent vivre et converser ensemble. De ces deux espèces d'union, l'une constitue l'amour lui même, l'autre est l'effet de l'amour[1].

Dans les amitiés humaines, l'union réelle, la vie en commun peut bien être désirée, convoitée, poursuivie, il n'est pas toujours possible de la

1. « Duplex est unio amantis ad amatum : *una quidem secundum rem*, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; *alia vero secundum affectum*... Primam unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. » (S. Th., *Summa Theol.*, Iᵃ-IIᵃᵉ, q. XXVIII, a. 1.)

« Unio tripliciter se habet ad amorem : Quædam enim unio est causa amoris ; et hæc est... unio similitudinis. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor ; et hæc est unio secundum coaptationem affectus... Quædam vero unio est effectus amoris : et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. » (S. Th., ibid., ad 2.)

réaliser ; les devoirs d'état, les exigences des affaires ou de la santé, les mille nécessités de la vie imposent souvent une séparation douloureuse et plus ou moins longue à ceux-là mêmes dont les cœurs sont le plus unis, et ils s'estiment heureux de pouvoir se retrouver de temps en temps. Mais à Dieu rien n'est impossible ; pour lui, ni le temps ni la distance ne sont des obstacles. Puis donc que son amour souverainement efficace peut réaliser sans difficulté ce qu'il désire, ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection qu'il porte à l'âme juste lui impose une sorte de nécessité de venir personnellement en elle, de demeurer avec elle, et de ne la point priver de la consolation de sa présence ?

N'est-ce pas ce que l'apôtre bien-aimé voulait donner à entendre par les paroles suivantes : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*[1] » ? N'est-ce pas ce que le Sauveur lui-même a promis quand il a dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre séjour[2] » ?

On dira peut-être : Cette présence effective du Bien-Aimé n'appartient point à l'exil, elle est réservée pour la patrie ; en attendant, une simple présence morale, une union de cœur et d'affec-

1. I Joan., IV, 16.
2. Joan., XIV, 23.

tion répond suffisamment, pendant l'état de voie, aux exigences de l'amitié.

Comme une mère très aimante et tendrement aimée, qui, séparée physiquement de son fils, lui est néanmoins toujours présente comme objet de connaissance et d'amour . présente à sa mémoire par son image très chère, présente à son cœur par je ne sais quelle douce complaisance qui le ravit, et quel invincible attrait qui l'emporte vers elle ; ainsi Dieu ne se sépare point de quiconque a la charité, il est l'objet constant de ses pensées, le centre de ses affections. L'âme sainte n'a pas de plus doux plaisir que de l'aimer, de lui dire son amour, de s'entretenir familièrement avec lui[1] ; car « loin d'être pénible ou de provoquer l'ennui, sa conversation est une source de joie et d'allégresse : *Non enim habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium*[2]. » Ne pouvant rien donner à celui qu'elle aime, parce qu'il est la plénitude de l'être et de la perfection, l'âme se dédommage de son impuissance en se complaisant dans sa béatitude, en se réjouissant à la pensée qu'il possède toutes choses, qu'il est le souverain Bien, qu'il est Dieu. Et,

1. « Hoc videtur esse amicitiæ maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat : *Nostra conversatio in cælis est* (Philip., III, 20). Quia igitur Spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur. » (S. Th., *Contra Gent.*, IV, c. XXII.)

2. Sap., VIII, 16.

s'identifiant en quelque sorte à son Bien-Aimé, elle épouse ses intérêts avec plus d'ardeur que s'il s'agissait d'elle-même, elle travaille de toutes ses forces à étendre et à promouvoir son règne, à amener l'accomplissement de sa volonté très sainte, à procurer sa gloire : heureuse quand elle le voit honoré, servi, aimé ; triste au spectacle des offenses commises contre sa divine Majesté ; sensible, en un mot, à tout ce qui le touche.

De son côté, avec quel zèle, quel empressement, quelle délicatesse Dieu remplit à son égard l'office d'un véritable ami[1] : l'éclairant dans ses obscurités et ses doutes, la soutenant dans ses moments de faiblesse, l'encourageant dans ses efforts, la défendant contre ses ennemis, la consolant dans ses peines et l'introduisant parfois dans ces celliers mystérieux où l'on boit à longs traits le vin généreux de la sainte charité ! Aussi l'âme ravie s'écrie-t-elle avec l'épouse des Cantiques : « J'ai trouvé celui que mon cœur aime, je le tiens et ne le quitterai plus : *Inveni quem diligit anima mea ; tenui eum, nec dimittam*[2]. »

Que peut-on désirer de plus en ce monde ? Aussi l'apôtre saint Paul nous invite-t-il à nous réjouir, non pas dans la possession effective du bien suprême, mais *dans l'espérance* de l'obtenir un jour, *spe gaudentes*[3].

1. Voir, dans la *Somme contre les Gentils*, les deux magnifiques chapitres XXI et XXII du IVe livre, où saint Thomas expose les effets produits par l'Esprit-Saint dans les âmes où il habite.

2. Cant., III, 4.

3. Rom., XII, 12.

Assurément, cette vie d'union morale avec Dieu, par la contemplation et l'amour, est chose infiniment précieuse, et nous n'aurions jamais osé élever plus haut nos désirs. Et pourtant, là ne s'est point arrêtée la libéralité divine, et les lois de l'amour réclament davantage.

IV

S'il en était de la charité comme de la foi et de l'espérance, qui supposent, en vertu même de leur nature, l'absence et l'éloignement de leur objet — puisque la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas, — nous serions bien obligés de nous résigner et d'attendre, jusqu'à notre entrée dans le ciel, la réelle possession de Dieu. Mais, loin de supposer l'éloignement de son objet principal, la charité en implique, au contraire, la présence et la possession; car « elle se rapporte à ce que l'on possède déjà : *Amor charitatis est de eo quod jam habetur*[1]. » Aussi est-elle la plus grande des vertus théologales[2], non pas qu'elle ait un objet plus digne et plus relevé que les autres, puisque tous les trois regardent Dieu immédia-

1. S. Th., *Summa Theol.*, Ia, IIae, q. LXVI, a. 6.
2. « Nunc autem manent fides, spes, charitas : tria hæc; major autem horum est charitas. » (I Cor., XIII, 13.)

tement, mais parce qu'elle s'en rapproche davantage[1].

Sans doute, comparativement à la pleine possession de Dieu qui nous attend dans la patrie, et à la fruition consommée qui doit y être notre partage, notre richesse spirituelle d'ici-bas peut passer pour pauvreté, et notre union à Dieu, si étroite qu'on la suppose, peut paraître un éloignement et un exil. C'est ce qui arrachait à l'Apôtre ces gémissements : « Tant que nous sommes dans ce corps, nous nous trouvons comme en exil loin du Seigneur : *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino*[2] » ; c'est ce qui lui faisait souhaiter la dissolution de son être, pour se voir plutôt réuni à son Dieu : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*[3]. Il n'en est pas moins vrai cependant que, même durant le temps de l'épreuve, la charité nous unit directement et immédiatement à Dieu ; car, dès cette vie, Dieu « est véritablement présent à ceux qui l'aiment par l'inhabitation de la grâce : *Est*

1. « Cum tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo charitas est major aliis; nam aliæ important in sua ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed charitas est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante. » (S. Th., Ia IIae, q. LXVI, a. 6.)
2. II Cor., V, 6.
3. Philip., I, 23. — « Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum. » (II Cor., V, 8.)

præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem[1].

Et quoi d'étonnant à cela? La charité de la voie n'est-elle pas la même que celle de la patrie? La foi doit disparaître un jour devant les clartés de la vision, comme les ténèbres s'enfuient à l'approche de la lumière ; l'espérance doit faire place à la possession de la fin dernière, car on n'espère plus ce que l'on tient, et dont on a la jouissance ; la science elle-même sera détruite, *scientia destruetur*[2]; nous voulons parler de la science de Dieu, telle que nous pouvons l'acquérir en ce monde : science essentiellement imparfaite, parce qu'elle n'atteint pas son objet directement, mais seulement par reflet, au moyen des créatures[3], et que les êtres créés sont incapables de nous faire connaître leur auteur tel qu'il est en lui-même.

Tout ce que nous savons de Dieu à l'heure présente, tout ce que nous pouvons en apprendre, est immensément au-dessous de la réalité ; « ce que nous avons actuellement de science et de prophétie est très imparfait, nous dit l'Apôtre : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*[4]. » Aussi quand viendra le moment de la grande révélation, quand le voile qui dérobe la Divinité

1. S. Th., *Summa Theol.*, IIª IIªᵉ, q. XXVIII, a. 1, ad 1.
2. I Cor., XIII, 8.
3. « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » (Rom., I, 19-20.)
4. I Cor., XIII, 9.

à nos regards sera levé, quand l'état parfait sera arrivé, toute cette science partielle et incomplète disparaîtra soudain, comme disparaissent, aux approches de la virilité, les faiblesses et les imperfections de l'enfance : *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*[1]. Mais « la charité ne passe pas : *Charitas numquam excidit*[2]. » Sa flamme s'avivera en présence du Bien suprême, ses ardeurs redoubleront d'intensité, sa nature ne changera pas. Or, dans le ciel, la charité réclame l'union réelle, l'union parfaite, l'union consommée de la volonté créée avec le souverain Bien. Ne semble-t-il pas naturel qu'elle exige également, dès cette vie, la présence vraie et substantielle de l'Esprit-Saint, pour que nous puissions commencer à jouir de lui, puisque c'est dans ce but qu'il nous est donné[3]?

Cette conclusion s'impose à quiconque réfléchit que, si la connaissance de la voie diffère essentiellement de celle de la patrie, il n'y a, par contre, entre la charité du ciel et celle de la terre, qu'une simple différence de degrés, de plus et de moins ; aussi tout en étant incapables actuellement de connaître Dieu par essence, de le voir tel qu'il est, nous pouvons cependant l'aimer en lui-même,

1. I Cor., XIII, 9
2. Ibid., 8.
3. « Quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis. » (S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.)

directement et immédiatement[1]. Il n'est pas impossible de trouver sur la terre, au milieu des ombres et des ténèbres de la foi, des âmes qui ont une charité habituelle plus grande que celle de beaucoup d'anges dans le ciel ; il le faut bien, puisque, après leur départ de ce monde, ces âmes saintes sont élevées au-dessus d'un grand nombre de chœurs angéliques ; quelques-unes même méritent de prendre place parmi les séraphins. Toutefois, si parfaite que soit leur charité habituelle, elle a moins d'ardeur que celle du dernier bienheureux admis à voir Dieu face à face[2].

Les choses étant ainsi, qui s'étonnera d'entendre saint Thomas affirmer « qu'il y a dès cette vie, dans les saints, un commencement imparfait de la béatitude future : *Quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita*[3] ? » Mais il faut pour cela que l'Esprit-Saint leur soit uni en qualité d'hôte, d'ami, d'époux plein de tendresse, qu'il habite réellement dans leur cœur comme dans un temple vivant, où il reçoit leurs adorations et leurs hommages, et se

1. Cf. S. Th., *Sent.*, III, dist. XXVII, q. III, a. 1, ad 3.

2. « Aliqui homines etiam in statu viæ sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant ; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu. » (S. Th., I, q. CXVII, a. 2, ad 3.)

3. S. Th., Ia IIae, q. LXIX, a. 2.

livre à eux pour être, dès maintenant, au moins dans une certaine mesure, l'objet de leur jouissance. Ainsi se trouve partiellement vérifiée l'exactitude de la formule employée par l'angélique Docteur, quand, pour bien caractériser la présence spéciale de Dieu dans les justes, il dit que l'Esprit-Saint habite en eux « comme objet de leur amour, *sicut amatum in amante*[1] ».

V

Mais l'autre partie de la formule est-elle également vraie ? Dieu est-il réellement et substantiellement présent aux justes de la terre « comme objet de leur connaissance, *sicut cognitum in cognoscente* » ? En d'autres termes, si l'amour de charité réclame la présence effective de l'Esprit-Saint dans ceux qui ont la grâce, peut-on en dire autant de leur connaissance ?

La réponse de saint Thomas est affirmative. Mais pour prévenir toute méprise, le saint Docteur a soin d'avertir que toute connaissance, même surnaturelle, n'a pas cet effet ; ainsi, la connaissance de Dieu que nous donne la foi ne suffit pas pour le faire habiter dans notre âme. Pour qu'il y ait mission, donation, et conséquemment habitation des personnes divines dans une âme, il ne suffit pas d'une connaissance quelconque et toute théorique, il faut une connaissance provenant d'un don approprié à la personne qui nous

1. S. Th.. I. q. XLIII, a. 3.

est envoyée, nous unissant et nous rendant semblables à elle; une connaissance en quelque sorte expérimentale, qui ne s'acquiert que par une union intime avec Dieu, et qui est le fruit du don de sagesse[1].

En effet, de même qu'on peut connaître théoriquement ou par ouï-dire la saveur d'un fruit sans l'avoir jamais porté à ses lèvres, sans même l'avoir jamais eu sous les yeux ou à sa disposition, mais qu'il n'est pas possible de la connaître expérimentalement tant qu'on n'a pas goûté ou mangé ce fruit: ainsi, tant qu'il s'agit de connaître Dieu d'une science spéculative, sa présence réelle et physique n'est point nécessaire, son image suffit; mais quand il est question de le connaître expérimentalement, de goûter, de sentir, de savourer ses divines suavités, la présence purement idéale de ce divin objet ne suffit plus, et sa présence vraie, réelle, substantielle, devient une nécessité qui s'impose. Or, c'est précisément pour que nous puissions jouir de leurs divines personnes que le Fils et l'Esprit-Saint nous sont envoyés et donnés, et que le Père les accompagne. « Nous ne pouvons avoir en nous les personnes divines, dit saint Thomas, que pour en jouir : ou d'une manière parfaite, comme cela se réalise

1. « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personæ, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis. » (S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 3.)

dans la gloire, ou d'une manière imparfaite, et tel est le fruit de la grâce sanctifiante : *Persona divina non potest haberi a nobis, nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis*[1]. »

En se donnant à nous, en s'imprimant dans nos âmes, les personnes divines y laissent certains dons qui sont les principes formels de cette jouissance ; nous avons nommé la charité et le don de sagesse[2] : la charité, qui nous assimile à l'Esprit-Saint, l'amour incréé; le don de sagesse, par lequel nous devenons semblables au Verbe divin, connaissant Dieu d'une connaissance analogue à celle par laquelle Dieu se connaît lui-même, c'est-à-dire d'une connaissance qui s'épanouit en amour ; car le Verbe divin, ce terme de la connaissance paternelle, n'est pas un verbe quelconque, mais un verbe qui spire et produit l'amour[3].

1. S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.

2. « Vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quædam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia ; propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse pignus hæreditatis nostræ. » (Ibid., ad 2.)

3. « Ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti ; Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem...

Une analogie empruntée à la manière dont notre âme se connaît nous aidera à comprendre ce qu'est cette connaissance expérimentale de Dieu, fruit et conséquence de la grâce. Dans l'état présent d'union avec le corps, notre âme ne se connaît pas directement et par intuition, elle ne voit pas sa propre substance ; mais elle en infère l'existence des actes dont elle est le principe et la source.

Il y a pourtant une différence notable entre la manière dont elle se connaît elle-même, et la façon dont elle arrive à connaître les autres âmes. S'agit-il de connaître l'âme du prochain : nous raisonnons sur les actes extérieurs dont nous sommes témoins, mouvements de vie, actes d'intelligence et de volonté, et nous concluons à l'existence d'un principe substantiel, vivant, intellectuel et libre, qui est la racine et la source de ces opérations. Est-il question de connaître l'existence de notre propre âme : ne pouvant pas l'atteindre directement, nous sommes bien encore obligés de recourir au procédé déductif ; mais alors, au lieu de prendre pour base unique du raisonnement les manifestations extérieures de la vie, nous pouvons nous appuyer sur des données

---

Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris... Et ideo signanter dicit Augustinus, quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat ; et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia. » (S. Th., I, q. XLIII, a. 5, ad 2.)

de conscience et des faits de l'ordre interne ; car ici nous ne constatons pas simplement la vie, nous la sentons en nous, nous avons conscience de nos pensées, de nos vouloirs et de tous ces mouvements dont nous sommes à la fois les témoins et les acteurs. Nous obtenons ainsi une sorte de connaissance expérimentale du principe de ces actes, connaissance indirecte et obscure, connaissance déductive, tant qu'on voudra, mais différant singulièrement de cette science toute théorique que nous pouvons acquérir de l'existence de l'âme d'autrui. De là cette parole de saint Thomas : « que notre âme se connaît par sa présence : *Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam*[1]. »

Ainsi en est-il, proportion gardée, de la manière dont nous pouvons connaître la présence de Dieu au fond de nos cœurs. Non seulement nous savons théoriquement que Dieu habite dans les justes, mais par le don de sagesse nous goûtons sa divine présence. Et bien que personne ne puisse, sans une révélation spéciale, avoir la certitude absolue que le Saint-Esprit est en lui, « nul ne sachant d'une certitude de foi, incompatible avec toute erreur, s'il est en état de grâce, comme l'a déclaré le concile de Trente : *Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*[2] » ; nous ne sommes pourtant pas réduits sur ce point à une complète ignorance ; car, suivant la parole

---

1. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. LXXXVII, a. 1.
2. *Trid.*, sess. VI, c. IX.

de l'Apôtre, « l'Esprit-Saint lui-même rend à notre âme le témoignage que nous sommes enfants de Dieu : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*[1] » : non pas sans doute par une voix extérieure s'adressant à l'oreille du corps, mais, comme l'explique saint Thomas, « par l'effet de l'amour filial qu'il produit en nous : *per effectum amoris filialis, quem in nobis facit*[2] ».

Nous ne voyons pas cet hôte intérieur, un voile impénétrable nous dérobe l'éclat de sa présence, la cloison de la chair nous sépare du Bien-Aimé ; anssi « gémissons-nous dans l'attente de notre pleine adoption. *Et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum expectantes*[3]. » Mais, que dis-je? ce n'est même pas une cloison, c'est un simple treillis à travers lequel le Bien-Aimé nous contemple. *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*[4] ; et quand, dans sa bonté, il daigne passer la main et faire sentir davantage sa présence, notre cœur en est tout ému.

Pour faire comprendre cette vérité, sainte Thérèse se sert d'une comparaison ingénieuse. Elle dit qu' « il en est en quelque sorte de l'âme comme d'une personne qui, se trouvant avec d'autres dans un appartement très clair, cesserait tout à coup de les voir si l'on fermait les fenêtres

1. Rom., VIII, 16.
2. S. Th., in Epist. ad Rom. VIII, lect. 3.
3. Rom., VIII, 23.
4. Cant. V,, 9

sans néanmoins cesser d'être certaine de leur présence... Pourvu que cette âme soit fidèle à Dieu, jamais, à mon avis, Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence[1]. »

Si vous demandez à quels signes on peut reconnaître la présence du Saint-Esprit dans une âme, saint Bernard, parlant de lui-même, répond qu'il la connaissait au mouvement de son cœur : *Ex motu cordis intellexi præsentiam ejus ;* c'est-à-dire par la fuite des vices et des affections charnelles, par les reproches intérieurs qui lui étaient adressés au sujet de ses fautes les plus secrètes, par l'amendement de sa vie et le renouvellement de l'homme intérieur. « Vous me demandez, dit-il, comment je peux connaître la présence de Celui dont les voies sont impénétrables. Sitôt qu'il est présent, il réveille mon âme endormie : il meut, il amollit, il blesse mon cœur dur comme la pierre et malade ; il se met à arracher et à détruire, à édifier et planter, à arroser ce qui est sec et aride, à éclairer ce qui est dans les ténèbres, à ouvrir ce qui est fermé, à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux. Et ainsi, quand l'époux entre dans mon âme, je reconnais sa présence, comme je l'ai dit, au mouvement de mon cœur[2]. »

Saint Thomas déclare de son côté que, en

5. Sainte Thérèse : *Le Château intérieur*, 7e demeure, ch. I. — Traduction du Père Marcel Bouix, S. J.
2. S. Bern., serm. 74 in Cant.