NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 Nº 9 1937

La notion d'extase

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 986 - 998

https://www.nrt.be/es/articulos/la-notion-d-extase-3585

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens (1).

I. NOTION GENERALE.

Dans son usage technique en philosophie, en psychologie religieuse et en histoire culturelle, la notion d'extase, malgré des variations étendues, n'a jamais rompu complètement avec la signification étymologique primitive du mot grec ἔκστασις ; l'extase est une manière d'« être hors de soi » ; « extra seipsum effici », dit saint Thomas d'Aquin résumant une longue tradition (*In II Cor.*, XII, lect. 1, et parallèles). Mais « être hors de soi » dénote à tout le moins, chez un sujet donné, un écart entre l'état présent et l'état jugé normal ou habituel : « Extasis importat... excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis *extra suam ordinationem* ponitur ». (*Summa theol.*, IIa IIae, q. 175, a. 2, ad 1).

Supposant toujours, dans la vie psychologique, une rupture d'équilibre par excès ou par défaut, l'extase (au sens le plus large que prend aujourd'hui ce mot) ne se confond toutefois ni avec la simple défaillance, ni avec le dérèglement de telle ou telle faculté : le sommeil naturel, l'emportement aveugle de la passion, le délire purement pathologique ne sont pas, à proprement parler, des extases. Dans l'extase, *l'aspect négatif et déficient,* qui est toujours, en définitive, un relâchement de l'unité psychologique, doit se doubler d'un *aspect positif* qui consiste, soit dans un mode nouveau de l'activité mentale supérieure, soit du moins (pour employer une expression aussi indéterminée que possible) dans l'acquisition d'une « valeur » (*Wert*) ontologique, esthétique, morale ou religieuse, en connexion avec les ca-

---

(*) Ces « Notes d'enseignement théologique », qui paraîtront par intervalles dans la revue, ont pour but d'exposer l'essentiel de la doctrine sur un point précis de dogme ou de morale semblant plus actuel. De brèves synthèses de ce genre nous ont été souvent demandées par nos lecteurs. Nous espérons que, du point de vue doctrinal, elles rendront service aux mêmes abonnés à qui sont principalement destinées les « notes pastorales » et les « notes d'actualité religieuse ».

(1) Nous avons demandé au Père Maréchal la permission d'imprimer ces notes qui, primitivement, n'étaient pas destinées à être publiées dans une revue, mais qui répondaient précisément à notre but.

ractères négatifs (inhibition, dérèglements) dont nous venons de parler.

De ces deux aspects, le second, *l'aspect positif*, est souligné de préférence par les auteurs de métaphysique, de théologie et de mystique spéculative, qui voient avant tout, dans l'extase, un renforcement subjectif ou une expansion objective de la puissance spirituelle. En ce sens, on a même pu dire (2) que l'amour est naturellement « extatique », car il transporte en quelque façon le sujet dans l'objet. D'ordinaire, pourtant, les théoriciens de la mystique réservent le nom d'extase à un mode supérieur, entièrement exceptionnel, de l'activité tant noétique que volontaire de l'esprit. Ils ne méconnaissent pas, pour autant, les aspects négatifs de l'état d'extase, mais ils les subordonnent à l'aspect positif et vont même jusqu'à envisager un cas-limite où les aspects négatifs seraient éliminés, c'est-à-dire où l'ascension spirituelle ne troublerait d'aucune manière l'exercice des facultés inférieures (imaginatives, sensorielles, motrices).

En revanche, dans les travaux d'ethnologie comparée, d'histoire culturelle et de psychologie descriptive, *les aspects négatifs* de l'extase, avec leurs contre-coups divers, viennent au premier plan, tout particulièrement certaines anomalies extérieures, telles les inhibitions sensorielles et motrices ou, au contraire, les emportements orgiastiques. Ces altérations du comportement habituel, qui étalent en surface une phase de dissociation profonde, frappent davantage l'observateur du dehors, et se prêtent mieux aux méthodes scientifiques de contrôle. Rien d'étonnant que des sciences « empiriques » s'efforcent de définir l'extase par des traits descriptifs communément observables, plutôt que par de lointaines déductions empruntées aux sciences spéculatives ou par les incontrôlables affirmations des mystiques touchant leurs expériences transcendantes. Ces affirmations des mystiques seront, d'ailleurs, elles aussi, enregistrées, mais sous bénéfice d'inventaire, comme autant d'interprétations subjectives dont l'objet réel demeure problématique. On pressent que l'écueil d'une méthode aussi délibérément extérieure sera d'élargir outre mesure la notion empirique d'extase, jusqu'à lui faire englober toute transe physique profonde, même la transe provoquée par des moyens matériels. A la limite de pareilles généralisations, l'élément intérieur et positif de l'extase se trouve, non seulement subordonné à l'élément négatif, mais purement et simplement éliminé : d'essentiel, il devient accidentel.

Dans l'étude de l'état extatique, la différence des méthodes d'ap-

---

(2) Cfr les Néoplatoniciens et le Pseudo-Denys, suivis par saint Thomas et par d'autres Scolastiques.

proche crée ainsi, entre deux groupes de sciences, une opposition de perspectives qui dégénère aisément en un conflit de doctrines.

La suite de cette note a pour but, en dehors de toute préoccupation polémique, d'esquisser par les grands traits *la conception chrétienne traditionnelle* de l'extase. Cette conception repose à la fois sur des constatations expérimentales et sur des présupposés théologiques.

II. L'EXTASE DANS L'EXPERIENCE DES MYSTIQUES CHRETIENS.

A. *Sources historiques.*

L'extase religieuse n'était pas rare chez les « prophètes » de l'Ancien Testament. Dans le Christianisme naissant, elle apparaît à la fois sous les deux variétés prophétique et contemplative. Par exemple, le ravissement raconté par saint Paul, au chap. XII de sa *II*e *Lettre aux Corinthiens,* réalise, aux yeux de la plupart des théologiens classiques, le type de la plus haute contemplation possible ici-bas ; d'autre part, les visions et autres manifestations extraordinaires que mentionnent les *Epîtres* de saint Paul, les *Actes des Apôtres* et l'*Apocalypse,* révèlent, dans les premières communautés chrétiennes, un terrain favorable au prophétisme extatique. Il n'est guère vraisemblable, non plus, que l'extase de contemplation soit demeurée totalement étrangère aux dévotes personnes, ou aux « ascètes », qui se vouaient dès lors à la continence et à la prière.

Très tôt, l'Eglise dut protéger sa propre mystique contre les infiltrations d'un mysticisme morbide, d'origine gnostique ou manichéenne. Un épisode caractéristique de cette invasion nous a été conservé dans l'ancienne littérature patristique, qui relate (cfr Tertullien, Eusèbe, saint Epiphane) les extases violentes colportées, aux IIe et IIIe siècles, à travers l'Orient et l'Afrique du Nord, par la secte montaniste. Le grand Tertullien lui-même fut séduit. Un traité qu'il écrivit alors sur l'extase est perdu ; mais son opinion, inspirée par les phénomènes étranges qu'il avait sous les yeux, s'exprime incidemment dans l'opuscule *Adversus Marcionem,* où il rappelle avoir décrit ailleurs « gratiae ecstasin, id est amentiam » (entendons : « l'extase, ou perte de sens » provoquée par l'irruption de la grâce surnaturelle). « En effet, poursuit-il, l'homme possédé de l'Esprit ne peut, surtout lorsqu'il contemple la gloire de Dieu ou que Dieu parle par sa bouche, manquer de tomber hors de sens (*necesse est excidat sensu*) sous l'investissement de la force divine » (*Op. cit.,* IV, 22. Migne *P. L.,* vol. 2, col.

413 C.). Cette assimilation de l'extase religieuse à une «possession» divine qui réduirait l'homme, avec ses facultés et ses organes, à n'être plus, sous la motion transcendante, qu'un instrument inconscient, une sorte d'automate, a paru de tout temps plus que suspecte à l'orthodoxie catholique.

Vers la même époque (commencement du IIIe siècle), Clément d'Alexandrie abordait le problème de l'extase par un autre biais. Adaptant à un contenu chrétien la terminologie et les cadres formels de la mystique platonicienne, il assignait pour but aux ascensions de l'âme une intuition surnaturelle de Dieu, voisine, en ses traits descriptifs, de l'« extase philosophique » dont Plotin allait bientôt préciser la formule : *extase intérieure,* qui peut s'accompagner de transe corporelle, mais qui est avant tout une purification et une élévation des facultés de l'esprit. Dans la voie ainsi frayée se développa, du IIIe au Ve siècle, au sein de l'Eglise grecque, le courant de haute spiritualité d'où allait procéder, vers le début du VIe siècle, la « théologie mystique » du Pseudo-Denys. La contemplation « dionysienne », destinée à prendre une importance peut-être excessive dans la mystique occidentale, n'est autre chose qu'une extase des facultés supérieures, emportées, par la transcendance de l'amour divin, au delà de toute représentation distincte, sensible ou conceptuelle.

Parallèlement à cette élaboration d'une mystique spéculative, l'Orient chrétien poursuivait, depuis la seconde moitié du IVe siècle, l'expérience concrète — tout ensemble ascétique et mystique — du monachisme : dans les solitudes de Nitrie, dans les couvents de la Thébaïde, dans les laures de Palestine et de Syrie, la vie de mortification et de prière fit éclore, souvent, l'extase (voir les témoignages contemporains : Palladius, Cassien, Macaire ou pseudo-Macaire, Evagre, saint Jérôme, etc.).

Revenons en Occident. Saint Augustin (354-430), qui associe volontiers les traditions de la piété latine avec les éléments assimilables de la mystique plotinienne, parle de l'extase, non seulement en théologien spéculatif, mais en observateur sagace. Par exemple, dans le *De Genesi ad literam* (Lib. XII, cap. 3-26), il décrit diverses formes de l'« aliénation des sens », et en discute les causes possibles, naturelles ou surnaturelles. Son enquête lui suggère la définition suivante, qui demeurera classique : « Le nom d'*extase* s'applique, à proprement parler, dans le cas où l'intention de l'esprit (*intentio animi*) est entièrement détournée et arrachée des sens corporels. Alors, on ne voit, même avec les yeux ouverts, aucun des objets corporels présents ; on n'entend aucun son de voix ; tout le pouvoir intuitif de l'esprit se concentre soit sur des images sensibles, dans le cas de visions imaginaires (*spirituales visiones*), soit, en cas de vision intellectuelle

(*intellectuales visiones*), sur des objets incorporels » (*Op. cit.*, XII, cap. 12. Migne *P. L.*, vol. 34, col. 463). Deux degrés sont ici marqués dans l'extase : 1° Suspension des seuls sens externes ; — 2° Suspension, aussi, des sens internes (imagination), de manière à ne laisser subsister devant l'esprit que des « idées » pures (au sens platonicien). Il arrive même que l'âme, emportée plus loin encore par le ravissement (*raptus*), ne rencontre plus en face d'elle que l'« essence divine », sans intermédiaire.

A partir du moyen âge, les documents qui mentionnent des phénomènes extatiques chez les mystiques chrétiens deviennent fort nombreux.

Parmi ces sources écrites, il faut placer au premier rang (mais utiliser avec critique) les biographies de saints personnages, et tout d'abord les relations que plusieurs d'entre eux ont laissées de leurs états d'oraison. La plupart des saints canonisés par l'Eglise furent notoirement des mystiques, et beaucoup de ceux-ci, tels, au moyen âge, un saint François d'Assise ou une sainte Catherine de Sienne, connurent la grande extase. Depuis la Renaissance, les biographies et autobiographies, plus nombreuses que jamais, de contemplatifs extatiques offrent en général une richesse psychologique croissante : faut-il rappeler le chef d'œuvre insurpassable dont nous a enrichis, en ce genre, sainte Thérèse ? ([3]).

Une seconde catégorie d'écrits, déjà plus ou moins systématiques, gardent pourtant la valeur d'un témoignage d'expérience immédiate : ce sont les traités sur la vie spirituelle composés par de grands contemplatifs à la lumière de leur propre vie intérieure ; songeons, par

---

(3) *Libro de la Vida*, dans *Obras*, édit. Silverio, tome I ; et *Relaciones espirituales*, dans *Obras*, tome II (Burgos, 1915). Voici, dans la *Vida*, cap. XX, p. 152-153, une description de l'extase par sainte Thérèse : « Souvent, au cours du ravissement, mon corps paraissait devenir aussi léger que s'il avait perdu sa pesanteur, à tel point que parfois je ne sentais plus mes pieds toucher le sol. Saisi par le ravissement, le corps reste là comme mort, souvent dans l'impuissance complète de se mouvoir ; il garde l'attitude où il a été surpris : par exemple, assis, mains ouvertes ou fermées. Quoique l'on ne perde pas d'ordinaire le sentiment, il m'est arrivé de le perdre complètement : ce fut d'ailleurs assez rare, et ne dura guère. En règle générale, le sentiment ne fait que s'estomper ; et, bien que l'activité extérieure soit entravée, on ne laisse pas d'entendre encore les sons comme s'ils venaient de loin. Je ne dis pas néanmoins que cette faculté d'audition persiste au point culminant du ravissement : au point culminant, c'est à savoir lorsque les puissances se perdent en Dieu, lui étant étroitement unies ; alors, me paraît-il, elles ne voient, n'entendent et ne sentent rien. Mais, comme je l'ai dit à propos de l'oraison d'union, cette transformation plénière de l'âme en Dieu dure peu ».

exemple, aux Homélies de saint Bernard ; aux Dialogues du Bx Henri Suzo groupés sous le titre : *L'Exemplaire ;* au *Château intérieur (Moradas)* de sainte Thérèse ; aux opuscules de Ruusbroec l'Admirable ; aux Traités de saint Jean de la Croix. De pareils ouvrages donnent une idée tout à fait juste du vrai rôle — secondaire et, pour ainsi dire, épisodique — que jouent, dans la mystique chrétienne la mieux qualifiée, les phénomènes extatiques à retentissement extérieur, ceux précisément auxquels psychologues et ethnologues bornent volontiers l'essentiel de l'extase. Que nous disent, en effet, les praticiens les plus éminents de la contemplation ? Que l'union à Dieu, et non l'extase comme telle, forme le noyau central de l'état mystique ; que les extases ne sont aucunement le signe ou la mesure de la perfection intérieure ; qu'elles peuvent résulter des causes les plus diverses : — soit d'un état pathologique (de tout temps, les écrivains mystiques ont bien vu ceci) ; — soit d'un entraînement psychologique purement naturel (comme le note Ruusbroec dans l'extase quiétiste des Béghards) (4) ; — soit de l'action des bons ou des mauvais esprits (cette possibilité est reconnue par tous les théologiens catholiques) ; — soit enfin, directement, d'une opération surnaturelle de Dieu au centre de l'âme ; dans ce cas même, la fréquence des extases n'est point proportionnelle au degré d'élévation mystique : nullement rares aux degrés mystiques inférieurs (par exemple, selon Ruusbroec (5), dès les premiers pas de la « vie intérieure », avant l'entrée dans la « contemplation divine »), elles diminuent généralement de fréquence, ou même cessent, au sommet (6).

Une troisième catégorie d'écrits, plus éloignés déjà de la source jaillissante des expériences intérieures, est néanmoins indispensable pour l'étude de l'extase chrétienne : nous voulons parler des traités de théologie mystique dont les auteurs (contemplatifs ou non) usent de méthodes entièrement impersonnelles, empruntant les données de fait au témoignage concordant des mystiques, puis classant ces faits et les élaborant dans le cadre d'une doctrine traditionnelle ou d'une théorie d'école. Lorsque ces auteurs sont des théologiens de grande marque — un saint Bonaventure, un saint Thomas d'Aquin, un Suarez — l'autorité même dont leur œuvre jouit dans l'Eglise indique

---

(4) *De Gheestelike Brulocht*, II, 4, C, d (chap. 74-77), dans : Jan van Ruusbroec, *Werken*, vol. I, Malines, 1932, p. 228-236.

(5) Ruusbroec, *op. supra cit.*, II, chap. 19, 24, etc. Voir aussi saint Jean de la Croix (*Nuit Obscure*, livre II, chap. 1).

(6) Voir, p. ex., sainte Thérèse, *Las Moradas*, VII, cap. 3-4. (*Obras*, édit. Silverio, tome IV, Burgos, 1917, spécialement p. 197 et 205). C'est également l'avis de saint Jean de la Croix.

tout au moins que leurs relevés descriptifs et leurs vues théoriques ne heurtent aucune évidence essentielle de l'expérience mystique moyenne.

B. *Tableau phénoménologique de l'extase.*

En groupant, et en concentrant à l'extrême, les données fournies par le témoignage des mystiques chrétiens anciens et modernes, on obtient de l'extase religieuse le tableau phénoménologique suivant.

Elle comprend :

I. *Un noyau proprement mystique,* où se discernent deux éléments corrélatifs :

a) Un *élément positif,* essentiel : l'élévation extraordinaire de l'esprit, absorbé dans une étroite union (de connaissance et d'amour) avec Dieu. Cette union, sans laquelle l'état complexe que nous appelons ici « extase » n'aurait aucune valeur religieuse, s'échelonne depuis les illuminations savoureuses où se perçoit seulement l'action divine dans l'âme, jusqu'à l'ineffable fruition d'une présence immédiate de Dieu même.

b) Un *élément négatif,* secondaire : l'inhibition totale ou partielle des facultés sensibles, soit uniquement des sens externes soit aussi de l'imagination ; dans ce dernier cas, l'effacement total des images rend impossible le mode conceptuel et discursif de la pensée : reste place seulement (puisque l'hypothèse de l'inconscience complète est contredite par les documents mystiques) pour une activité intellectuelle dépassant le plan du « discours ».

N. B. — Entre l'élément positif, tout intérieur et spirituel, de l'extase, et l'élément négatif, psychophysiologique, associé au premier, la *corrélation* (pour parler le langage de la statistique) est indubitable ; mais elle présente, de sujet à sujet, des variations assez fortes : variations quant à l'importance respective des deux éléments parallèles et quant à la forme de leur parallélisme.

II. *Un cortège variable de phénomènes « paramystiques ».* Nous appelons ainsi certains phénomènes extraordinaires, qui surviennent plus ou moins fréquemment durant le développement de l'état mystique, sans toutefois en faire partie intégrante ou même en être — à quelque phase que se soit — l'accompagnement régulier.

Peut-être faudrait-il, en vertu de cette définition, appeler « paramystique », plutôt que « mystique », l'extase même en tant que « transe physique », c'est-à-dire pour autant qu'elle met en jeu les mécanismes de la dissociation et de l'automatisme psychologiques. Ne tranchons pas ce cas de frontières. D'autres phénomènes accessoires

de l'extase méritent plus évidemment la qualification de « paramystiques ». Il en est de fréquents, par exemple les révélations particulières, les « paroles intérieures », les visions qui se surajoutent à l'intuition mystique fondamentale. Certains phénomènes sont moins fréquents, ou même rares : par exemple, le prophétisme (que nous distinguerons de la simple clairvoyance), la catalepsie (qui est autre chose que l'immobilité résultant de la suspension des sens), l'automatisme verbal ou grapho-moteur, la lévitation, la luminosité anormale, l'incombustibilité : bref, tout un lot de propriétés exceptionnelles, dont la réalité historique, probable dans un petit nombre de cas, ne doit être admise qu'avec beaucoup de réserve. La stigmatisation, apparue quelquefois durant les extases, demanderait une étude à part, car, quel que soit son mécanisme, elle traduit, plus directement que d'autres phénomènes paramystiques, le propre contenu de la contemplation qu'elle accompagne. Enfin, il n'y a pas lieu de parler ici des « dons thaumaturgiques », par exemple du pouvoir miraculeux d'opérer des guérisons, puisque, conférés même à des extatiques, ces dons s'exercent généralement en dehors de l'extase.

N. B. — Les contemplatifs catholiques les plus autorisés, notamment saint Jean de la Croix, professent, pour ce halo instable de l'union mystique, moins d'attrait que de méfiance : ils y voient une source possible d'illusions.

III. L'EXTASE, D'APRES QUELQUES THEOLOGIENS CLASSIQUES.

A. *D'après saint Augustin :*

1° L'extase, c'est-à-dire ici l'arrêt total ou partiel de l'activité des sens externes, accompagné soit d'inhibition, soit d'excitation motrice, peut indifféremment dépendre de causes pathologiques ou normales, profanes ou religieuses, naturelles ou surnaturelles. Par exemple, dans le *De Genesi ad literam* (lib. XII, cap. 17), sont décrits, à côté d'extases divines, trois cas d'extases morbides ou diaboliques : le cas d'un possédé *(arreptitius)*, le cas d'un aliéné *(phreneticus)*, le cas d'un enfant malade. Dans le *De Civitate Dei* (XIV, 24), les performances extatiques du prêtre Restitutus sont narrées sans excès de crédulité. Par lui-même, le phénomène psycho-physiologique de l'extase n'est point du tout l'indice d'un état mystique surnaturel.

2° Les « visions » qui accompagnent l'extase peuvent, au contraire, porter dans leur contenu la marque de leur origine divine. A vrai dire, dans les visions « corporelles » ou « imaginatives », le risque

d'hallucination morbide (cfr *Gen. ad lit.*, XII, 12, 19, 21) et l'influence toujours possible du démon (*Ibid.*, XII, 13) rendent bien difficile le discernement du vrai et du faux : « discretio sane difficillima » (*Ibid.*). Mais la vision purement « intellectuelle » est infaillible : « intellectualis autem visio non fallitur » (*Ibid.*, XII, 14) ; car Dieu seul peut mouvoir la pure intelligence.

3° Dans les visions imaginatives (du moins dans les visions prophétiques), l'extase est la règle : sinon, leur contenu risquerait de s'amalgamer avec les perceptions sensibles actuelles. Quant aux visions intellectuelles, elles semblent possibles avec ou sans extase. Pourtant, le « ravissement » *(raptus)*, extase totale et subjuguante, est requis pour une vision intellectuelle entièrement exceptionnelle et privilégiée, l'intuition de l'essence divine ; de cette exigence, saint Augustin apporte des raisons tirées de l'Ecriture Sainte (Cfr *De Videndo Deo*, num. 31-32 ; *De Genesi ad lit.*, lib. XII, cap. 26 sqq.).

B. *D'après saint Thomas d'Aquin :*

1° Si l'on groupe les extases (c'est-à-dire, dans le langage de saint Thomas, les états d'« aliénation des sens ») d'après leurs causes, on distinguera : — des extases pathologiques (« sicut fit in epilepticis vel furiosis » : *De Veritate*, XII, 9, in corp.) ; — des extases inférieures artificielles, par exemple celles que provoquent l'ingestion de drogues ou l'usage d'autres moyens matériels (*De Veritate*, XIII, 1, ad 12) ; — des extases résultant d'une fixation de l'attention, soit en rêve, à la faveur du sommeil normal, soit à l'état de veille (*De Veritate*, XII, 9, in corp. ; *Summa theologica*, IIa IIae, 173, 3) ; — des extases « préternaturelles », dues à l'influence des bons ou des mauvais anges sur l'imagination (*loc. cit.*, et *Summa theolog.*, IIa IIae, 175, 1) ; — enfin, des extases divines (« ex virtute divina » : *Summa theol.*, IIa IIae, 171, 1, in corp., et 173, 3 ; cfr *De Veritate*, XII, 9, XIII, 1, etc.), remplies par des visions soit sensibles, soit intellectuelles (cfr, p. ex., *Summa theol.*, IIa IIae, 175, 3, ad 1).

Pour saint Thomas comme pour saint Augustin, l'extase est donc dépourvue, par elle-même, de signification religieuse : lorsqu'elle prend une valeur religieuse, elle la tient du contexte psychologique intégral, c'est-à-dire, avant tout, de l'orientation des activités supérieures, intellectuelle et volontaire.

Toutes les formes d'extases ne sont point également compatibles avec l'opération de Dieu dans l'âme. A côté d'extases naturellement « élevantes », il y a des extases « déprimantes », qui ne peuvent convenir au vrai prophète ou au vrai mystique : « Extasim pati aliquis dicitur, *cum extra se ponitur*, quod quidem contingit et secundum vim

apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam, aliquis dicitur *extra poni,* quando ponitur *extra cognitionem sibi propriam* : vel quia *ad superiorem* sublimatur, ...vel quia *ad inferiora* deprimitur... » (*Summa theol.,* Ia IIae, 28, 3, in corp.). Dans l'extase surnaturelle, la rupture d'équilibre (le « extra se poni ») ne se fait jamais vers le bas, c'est-à-dire vers une moindre perfection de la personne humaine. Ce principe exclut de la mystique chrétienne authentique les extases morbides, ou provoquées par des moyens matériels ; il n'exclut pas, cependant, toute coopération prêtée à l'action divine par le jeu *normal* de la dissociation psychologique, tel le mécanisme du rêve et des déplacements de l'attention (cfr *De Veritate,* XII, 9, in corp. et ad 3 ; XIII, 1, ad 12. — *Summa theol.,* IIa IIae, 173, 3, corp.).

3° Le caractère ambivalent de l'extase simple se retrouve dans le « ravissement » *(raptus),* qui n'est, selon la terminologie thomiste, qu'une extase « violentant » la disposition naturelle des facultés («raptus violentiam quamdam importat »). D'après la nature de la contrainte subie — emportement passionnel, prestige diabolique, invasion divine — le niveau psychologique est *abaissé* (« depressio ») ou *élevé* (« elevatio ») : il va de soi qu'un ravissement causé par Dieu ne peut être qu' « élevant » (Cfr *Summa theol.,* IIa IIae, 175, 1, in corp.).

4° Le ravissement est *possible* à tous les degrés de l'union mystique ; il est strictement *requis* pour l'intuition de l'essence divine ici-bas. Lorsque saint Thomas, à l'instar de saint Augustin, affirme cette nécessité, il en donne une raison psychologique où apparaît, plus nettement qu'ailleurs, le rôle subordonné attribué par lui à l'extase (c'est-à-dire à l'« aliénation des sens ») dans l'ensemble de l'état mystique : elle serait la conséquence du total accaparement de l'*attention* (« intentio ») par l'objet divin présent aux facultés intellectuelles.

C. *D'après Suarez :*

1° L'extase, en tant que suspension des sens externes, peut n'être que le contre-coup psychologique d'une activité naturelle ou surnaturelle, exceptionnellement intense, soit de l'imagination, soit des facultés intellectuelles opérant avec le concours de l'imagination (Suarez. *De Oratione,* lib. II, cap. XIV, num. 6-7 ; cap. XV, num. 11-13. Dans : *Operum* tom. XIII, Venetiis, 1743, p. 104, 105, 106). Appelons ceci : l'extase « au sens large » du mot.

2° Lorsque l'inhibition psychologique des sens externes atteint, non seulement leur exercice actuel, mais leur « aptitude » radicale à s'exer-

cer (lorsqu'ils sont « non solum *actualiter* », « sed etiam *aptitudinaliter* impediti », *op. cit.*, cap. XV, 1, p. 105), cet état des choses, que Suarez appelle l'extase « au sens propre » (*Ibid.*), n'a d'autre cause « naturelle » concevable que l'inhibition simultanée du sens interne. Or celle-ci, toujours d'après Suarez, doit, en toute hypothèse, être « miraculeuse », c'est-à-dire produite par l'intervention directe d'une cause transcendante ; on ne saurait, en effet, invoquer ici comme cause prochaine l'intense activité des facultés supérieures, car le « mode naturel » de cette activité suppose le concours du sens interne, et le « mode infus » (voir ci-dessous, 3°) n'interfère en rien avec les opérations naturelles de la sensibilité.

3° Il arrive que l'intelligence, par don gratuit de Dieu, opère sans le concours de l'imagination (par exemple, dans la contemplation au moyen d'« espèces infuses », ou dans la vision de l'essence divine). Lorsque l'opération intellectuelle se déroule ainsi tout entière dans le plan de la « puissance obédientielle » (*loc. cit.*), aucune loi d'interdépendance ne relie ce mode transcendant et miraculeux d'activité au mode *naturel* d'opération des facultés sensibles, internes ou externes : il n'y a donc pas lieu de parler (comme faisait saint Thomas) d'inhibition des sens provoquée par un transfert d'attention. Si néanmoins l'extase survient alors, bloquant tout le champ du sensible, elle sera due à une intervention spéciale de Dieu, s'ajoutant au don surnaturel de la contemplation.

Bref, d'après Suarez, bien que l'extase *au sens large* (suspension de l'activité sensorielle externe) ne soit point nécessairement, en elle-même, surnaturelle, *l'extase au sens strict*, totale et profonde (suspension des sens externes et internes), ne peut être que surnaturelle et miraculeuse. Cette doctrine suarézienne n'est pas toujours exactement rapportée par les auteurs.

IV. JUGEMENT OFFICIEL DE L'EGLISE SUR LES PHENOMENES EXTATIQUES.

Considérons d'abord (A) le complexe mystique total dont fait souvent partie l'extase ; puis (B), l'extase elle-même.

A. Un chrétien qui reconnaît l'autorité divine de la Sainte Ecriture, ne saurait mettre en doute les communications extraordinaires entre Dieu et l'homme incontestablement relatées dans la Bible. De plus, il n'a aucune raison de penser que les vraies communications mystiques aient cessé depuis la fin de l'âge apostolique ; toute la pratique de l'Eglise suppose même le contraire.

Et pourtant, si indubitable que puisse être, aux yeux d'un catholique, la perpétuation des dons mystiques dans la communauté chrétienne, leur collation effective à tel ou tel bénéficiaire présumé ouvre un problème beaucoup moins aisé à résoudre. La donnée principale de ce problème concret — le témoignage du mystique même sur ses expériences surnaturelles — demeure, en effet, sujette à critique, et sollicite de nous *tout au plus* une adhésion de « foi humaine », à moins que ce témoignage ne soit entériné par une autorité infaillible, comme serait, à défaut de la Sainte-Ecriture, le magistère doctrinal de l'Eglise.

Dans le fait, et quoi qu'il en soit du droit strict, l'Eglise n'engage jamais son autorité doctrinale pour garantir l'origine surnaturelle de phénomènes mystiques ou paramystiques d'ordre privé : extases, visions, révélations particulières. Il arrive cependant, surtout au cours des procès de béatification et de canonisation, que des phénomènes de ce genre soient couverts d'une « approbation » officielle. La signification exacte en a été clairement notée par Benoit XIV exposant la pratique constante des tribunaux romains en cette matière : « Sermonem autem instituendo de earum [apparitionum, visionum aut revelationum] approbatione, sciendum est, *approbationem istam nihil aliud esse,* quam permissionem, ut edantur ad Fidelium institutionem, et utilitatem, post maturum examen : siquidem hisce Revelationibus taliter approbatis licet non debeatur, nec possit adhiberi assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales Revelationes sunt probabiles, et pie credibiles » (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione,* lib. II, cap. 32, Bononiae, 1735, p. 348-349 ; voir aussi *op. cit.,* lib. III, cap. 53, Bononiae, 1738, p. 758-759, num. 15). A propos des révélations de sainte Brigitte, Benoit XIV cite les termes de l'approbation qu'elles reçurent du Card. de Turrecremata : « ...eos (libros) juxta modestam et piam intelligentiam esse admittendos, et *posse legi* in Ecclesia Sancta Dei eo modo quo multorum aliorum Libri, et Sanctorum Historiae, et Legendae *licentiantur legi* fidelibus » ; et il ajoute son propre jugement, dont la portée dépasse le cas de sainte Brigitte : « Ex quibus proinde sequitur, *posse* aliquem, salva et integra Fide Catholica, assensum Revelationibus praedictis non praestare, et ab eis recedere, *dummodo* id fiat cum debita modestia, cum bono fundamento, et citra contemptum » (*Op. cit.,* lib. III, cap. 53, num. 15, p. 759).

L'approbation officielle de visions ou de révélations privées comprend donc, dans l'intention de l'Eglise :

1° Un jugement certain sur la moralité et l'orthodoxie de ces communications mystiques ;

2° Une autorisation de les utiliser publiquement à des fins d'édification ;

3° Un jugement probable touchant leur origine surnaturelle. Ce jugement, résultat d'enquêtes approfondies, apporte un élément d'information extrêmement précieux, mais ne s'impose à la créance des fidèles que dans la mesure prescrite par la vertu morale de « prudence ».

B. L'approbation accordée à des visions ou révélations particulières ne concerne aucunement le point de savoir si *l'extase* (ou « suspension des sens »), qui généralement les accompagne, est en elle-même un effet direct ou une conséquence indirecte de l'action divine.

Le grand ouvrage, cité plus haut, de Benoit XIV reprend la distinction des théologiens classiques entre les extases *naturelles*, les extases *diaboliques* et les extases *divines* (*Op. cit.*, lib. III, cap. 49, en entier). Pour que, dans les procès de canonisation, les extases soient retenues comme « divines », il faut d'abord que la convergence de multiples indices écarte les deux hypothèses d'une origine diabolique et d'une origine naturelle (normale ou pathologique) de ces états ; il faut surtout que les circonstances *morales* de l'extase portent, pour ainsi dire, la signature du Dieu trois fois Saint : « Signa denique Divinae Ecstasis *peti potissimum debent ex moribus* ejus qui in Ecstasim rapitur. Ecstasis autem Divina fit *cum maxima ordinatione totius hominis* tam interni quam externi » (*Loc. cit.*, num. 7, p. 700). Lorsqu'une extase réunissant toutes ces conditions est déclarée « divine », on entend par là, sans vouloir trancher les problèmes débattus entre théoriciens, que l'état extatique en question, *pris en bloc*, a Dieu spécialement pour auteur. A quel titre et dans quelle mesure cette déclaration officielle réclame l'adhésion des fidèles, on l'a dit plus haut (paragraphe A.).

J. MARECHAL, S. I.