NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 7 1958

L'application des sens

Aimé SOLIGNAC (s.j.)

p. 726 - 738

https://www.nrt.be/en/articles/l-application-des-sens-1976

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'application des sens

> « L'odeur des divins parfums n'est pas une odeur perçue par les narines, mais celle d'une certaine vertu immatérielle, émanant du Christ, qui attire par l'attrait de l'Esprit ».
>
> (GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant.* hom. 1, *P.G.*, 44, 780 D).

La méditation selon les trois puissances passe (et sans doute bien à tort) pour caractéristique de la méthode ignatienne d'oraison; la contemplation évangélique des personnes, paroles et actions est, elle aussi, suffisamment connue. Mais il semble que « l'application des sens » n'obtient pas l'attention qu'elle mérite; aujourd'hui encore, elle est rarement proposée dans les retraites prêchées ou écrites, même celles des Trente Jours. Pourtant, dans l'esprit même de saint Ignace, et selon ses indications les plus claires, c'est une méthode essentielle et à laquelle il réserve une place de choix dans le développement des *Exercices.* Notre intention ne peut être ici de suivre le développement historique de la doctrine des sens spirituels [1], ni d'exposer en détail les controverses auxquelles a donné lieu l'interprétation de l'application des sens à l'intérieur de la Compagnie [2]. Un bref rappel de ces données s'imposait néanmoins pour apporter plus de lumière à notre propos : mettre en relief la signification de cet exercice et en chercher la justification; il convenait pour cela d'en montrer le caractère traditionnel et de faire voir qu'il se rattache à des points essentiels de la vie et de la pensée chrétiennes.

---

1. Voir K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,* dans *Rev. Asc. et Myst.,* XIII (1932), pp. 113-145; l'auteur suit le développement de la doctrine chez les Pères Grecs et Latins. Pour le Moyen Age, K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure,* dans *R.A.M.,* XIV (1933), pp. 263-299.

2. Sur ce point l'étude fondamentale est celle du P. Joseph Maréchal, *Application des sens,* dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* t. I, col. 810-828. Du même : *Un essai de méditation orientée vers la contemplation, La méthode d'application des sens dans les Exercices de saint Ignace,* dans *Etudes sur la Psychologie des Mystiques,* Bruxelles et Paris (Desclée De Br.), t. II, 1937, pp. 365-382. Cette étude est la mise au point d'une Note publiée dans les *Mélanges Watrigant,* dans *Coll. Bib. Exerc.,* 1920, p. 50-64. On pourrait voir encore J. Calveras, *Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de san Ignacio,* dans *Manresa,* XX (1948), p. 125-136; et plus récemment un bel article du **R. P. Hugo Rahner, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola,* dans *Zeitsch. für Kath. Theol.,* 1957, pp. 434-456.**

I. BREFS RAPPELS HISTORIQUES : ORIGÈNE, BONAVENTURE

Il existe déjà, dans le Nouveau Testament, chez Philon le Juif et dans la première littérature chrétienne, des exemples d'interprétations spirituelles de l'un ou l'autre sens [3]. Origène est cependant le premier à présenter de manière synthétique une doctrine des cinq sens « spirituels » :

« Celui qui se livre à une réflexion plus profonde dira qu'il existe, comme l'a nommé l'Ecriture, un sens générique divin ; seul le bienheureux saura le trouver, comme il est dit dans Salomon : « tu trouveras le sens divin » (*Prov.*, II, 5). Ce sens a différentes espèces : une *vue* pour contempler les objets supracorporels, comme font manifestement les Chérubins et les Séraphins ; une *ouïe* capable de discerner des voix qui ne retentissent pas dans l'air ; un *goût* pour savourer le Pain vivant descendu du ciel afin de donner la vie au monde (*Jo.*, VI, 33) ; un *odorat* pour percevoir ces réalités par lesquelles Paul se dit une bonne odeur du Christ (*II Cor.*, II, 15) ; un *toucher* que possédait Jean quand il nous dit qu'il a palpé de ses mains le Verbe de Vie (*I Jo.*, I, 1) » (*Cont. Cels.* I, 48 ; *P.G.*, 11, 749 AB ; Koetschau, 98, 9 sv.).

Origène base son interprétation sur une lecture de *Prov.*, II, 5 qui lui est particulière [4] : καὶ αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις : « tu trouveras un *sens divin* ». Seuls les « parfaits » sont capables d'exercer les cinq sens spirituels ; chez les autres, ils restent, en tout ou partiellement, atrophiés. Leur objet, c'est en général « les biens d'en-haut et qui sont au-dessus de l'homme », « ce qui est spirituel », « ce qui est meilleur que les corps » [5] ; plus spécialement — et c'est là ce que conservera surtout la tradition — c'est le Verbe Incarné manifestant sa Divinité, tel que l'homme peut le saisir dans « une oraison fervente » et sous la lumière de la foi, ainsi que le précise le *Commentaire du Cantique des Cantiques* :

« Le Christ devient l'objet de chaque sens de l'âme. Il se nomme Vraie Lumière pour illuminer les *yeux* de l'âme, Verbe pour être *entendu*, Pain de Vie pour être *goûté*. Il est appelé aussi Huile d'onction et Nard pour que l'âme se délecte au *parfum* du Logos ; il est devenu le Verbe fait chair, palpable et saisissable, pour que l'homme puisse *toucher* le Verbe de Vie. Le même Verbe de Dieu est tout cela..., il le devient dans une oraison fervente, il ne permet pas qu'aucun des sens spirituels soit privé de grâces » (*In cant.* II ; *P.G.*, 13, 142 A ; Baehrens, p. 167, 25 sv.).

D'Origène, cette doctrine est passée dans la tradition patristique grecque ; on la rencontre surtout chez Evagre du Pont, Diadoque de Photicé, Basile le Grand, Grégoire de Nysse (auquel nous emprun-

3. K. Rahner, dans *R.A.M.*, 1932, p. 114 et p. 115, n. 8, donne toutes les références désirables.

4. Les Septante, suivis par la Vulgate, lisent : καὶ ἐπίγνωσιν Θεοῦ εὑρήσεις : et scientiam Dei invenies ; cfr K. Rahner, *art. cit.*, p. 116.

5. K. Rahner, *art. cit.*, p. 120.

tons notre exergue, et qui lit *Prov.*, II, 5 comme Origène). Devenue partie intégrante de la tradition, soit dans la catéchèse soit dans la prédication, on la retrouve par suite chez les Pères latins, surtout chez Augustin et Grégoire le Grand [6].

Au Moyen Age, saint Bonaventure en est le grand interprète. Dans l'*Itinerarium*, il l'expose systématiquement en la rattachant aux trois vertus théologales et aux trois « états » du Verbe : *incréé* (le Verbe en sa Divinité), *incarné* (le Médiateur des biens célestes), *inspiré* (le Verbe vivant dans l'âme fidèle) :

« L'âme croit, espère et aime Jésus-Christ, qui est le Verbe incréé, incarné et inspiré, c'est-à-dire la Voie, la Vérité et la Vie. Quand, par la *foi*, elle croit au Christ comme Verbe incréé, c'est-à-dire comme Verbe et Splendeur du Père, elle recouvre l'*ouïe* et la *vue* spirituelles : l'ouïe pour recevoir les enseignements du Christ, la vue pour considérer les splendeurs de cette Lumière. Quand, *par l'espérance*, elle soupire vers le Verbe inspiré, par le désir et par l'affection (*affectus*), elle recouvre l'*odorat* spirituel ; quand, *par la charité*, elle embrasse le Verbe incarné, en recevant de lui la délectation et en se transformant en lui par l'amour extatique, elle recouvre le *goût* et le *toucher* » (*Itinerarium*, IV, 3 ; Quaracchi, V, p. 306 B) [7].

On le voit, pour Origène comme pour saint Bonaventure, l'exercice des sens spirituels, au moins en son plein épanouissement, relève d'une forme plus haute d'oraison, de la contemplation. Mais l'un et l'autre s'accordent aussi pour placer l'objet principal des sens spirituels dans la connaissance théologale du Christ, Verbe Incarné. C'est bien là

6. Chez S. Augustin, voir *Conf.*, X, VI, 8-10 ; *In Ioan.*, XVIII, 5 ; *De civ. Dei*, XI, 27 ; *Epist.* 187, XIII, 40, etc. Chez S. Grégoire le Grand, *Moralia*, VI, 33 ; XIV, 15. Ambroise a lui aussi un beau passage sur l'*œil de l'esprit* : « A bon droit on dit que le Christ est vu d'un œil unique, car il n'est pas vu par l'œil charnel ; ou encore, parce qu'elle a deux yeux, l'œil moral et l'œil mystique, l'Eglise voit davantage le Christ par l'œil de la foi. Car l'œil mystique est plus pénétrant, l'œil moral plus doux » (*In Psalm. 118*, s. 11, 7-8). S. Ambroise interprète donc les sens spirituels d'une connaissance profonde du Christ, tout comme Origène et saint Bonaventure.

7. Un texte du *Breviloquium*, V, VI (Quaracchi, V, 259 B) insère les sens spirituels dans une systématique plus large encore, entre l'*habitus* des Béatitudes et des dons du Saint-Esprit et les *douze fruits* de l'Esprit énumérés en *Gal.*, V, 22 : « Le don de *Sagesse* dispose à la *paix*, car ce don nous unit au Vrai et au Bien Suprêmes, où est le terme et l'apaisement de tout appétit rationnel. Cette paix obtenue, s'ensuit naturellement une délectation spirituelle surabondante, exprimée dans le duodénaire des fruits qui symbolise la surabondance des délectations. Le nombre *douze* est en effet *abondant*, il symbolise l'exubérance des charismes dont jouit et se délecte l'âme sainte. Alors l'homme est apte à la contemplation, aux regards et aux embrassements de l'Epoux et de l'Epouse, qui se font selon les sens spirituels. Par ces sens est *vue* la Suprême *Beauté* du Christ Epoux, comme *Splendeur* du Père ; est *entendue* la Suprême *Harmonie*, comme *Verbe* ; est *goûtée* la Suprême *Douceur*, comme *Sagesse* qui comprend à la fois la Splendeur et le Verbe ; est *senti* le Suprême *Parfum*, comme *Verbe inspiré* dans le cœur ; est *touchée* la Suprême *Suavité*, comme *Verbe Incarné* habitant parmi nous corporellement et qui se présente à nous pour être touché, baisé, embrassé par une charité ardente : celle-ci, par l'extase et le rapt, fait passer notre esprit de ce monde au Père ».

assurément le fruit qui doit être recherché dans tout exercice de la vie spirituelle, plus particulièrement dans les retraites et dans l'oraison, fruit qui n'est pas seulement d'ordre spéculatif ou affectif mais qui, naturellement, implique une transformation de l'âme, une conformation intérieure et extérieure au Christ. Fidèle à cette tradition, Ignace utilise l'application des cinq sens, dans les *Exercices,* pour obtenir le même résultat.

II. L'APPLICATION DES SENS DANS LES « EXERCICES »

L'emploi des journées de *Première Semaine* pose un problème qui n'est clairement résolu ni par le texte des *Exercices,* ni par les premiers *Directoires* [8]. Pourtant la journée-type, exposée avec l'indication complète de l'horaire et des sujets de méditation, envisage déjà pour le dernier exercice, immédiatement avant le repas du soir, une application des sens sur l'Enfer [65-71]. Malgré la présentation de cet exercice, qui ne diffère pas sensiblement de celle des applications des sens en *Seconde Semaine,* nous n'avons ici, semble-t-il, qu'un effort psychologique d'imagination dont le fruit seulement sera d'ordre spirituel : « demander un *sentiment intérieur* du châtiment que subissent les damnés, pour que, si j'oubliais en raison de mes fautes l'amour du Seigneur éternel, la crainte des châtiments me retienne de tomber dans le péché » [65]. On peut cependant interpréter ce « sentiment intérieur » comme une sorte d'*objet inversé* des sens spirituels : ici nous ne goûterions pas la possession de Dieu, mais sa privation et son absence pour mieux saisir le besoin insatiable que nous avons de lui.

C'est dans la *Seconde Semaine* que l'ordre journalier des méditations apparaît le mieux [128]. Il comporte :

— deux *contemplations,* sur un seul sujet ou sur deux sujets connexes, la première au milieu de la nuit, la seconde à l'aurore ;

— deux *répétitions* de ces mêmes contemplations, la première à l'heure de la messe (vers 9 h.), la seconde à l'heure des Vêpres ;

— enfin une *application des sens,* avant le souper, sur le ou les sujets de la journée :

« Après la prière préparatoire et les trois préambules, il y a profit à exercer chacun des cinq sens de l'imagination sur la première et la seconde contemplation, comme suit :

Le premier point est de *voir* les personnes, avec la vue de l'imagination, méditant et contemplant en détail toutes les circonstances, et tirer profit de cette vue.

Le second : *écouter* avec l'ouïe ce qu'elles disent ou peuvent dire, et réfléchir en soi-même pour en tirer profit.

8. Voir par exemple *Monumenta Ignatiana,* series II, t. II, *Directoria,* Rome, 1955 : doc. 3, p. 85 ; doc. 4, p. 96.

Le troisième : *sentir et goûter* par l'odorat et le goût l'infinie suavité et douceur de la Divinité, de l'âme et de ses vertus, et de tout le reste, selon la personne que nous contemplons, en réfléchissant sur soi-même pour en tirer profit.

Le quatrième : sentir par le *toucher,* par exemple embrasser et baiser les endroits où ces personnes passent et s'arrêtent, en s'efforçant toujours d'en tirer profit » [121-126].

La Troisième et la Quatrième Semaines gardent à peu près le même ordre quotidien, et expressément l'application des sens en fin de journée : [205] et [227].

III. DIVERSES INTERPRÉTATIONS DE CET EXERCICE DANS LES AUTEURS SPIRITUELS DE LA COMPAGNIE

Saint Ignace parle d'appliquer « les sens de l'*imagination* ». Mais en même temps il invite à percevoir « l'infinie douceur et suavité de la Divinité, de l'âme et de ses vertus », or ici l'imagination ne peut beaucoup servir : ce sont là choses absolument spirituelles. Il y a donc dans le texte même des *Exercices* une ambiguïté : de là les oppositions qui se révélèrent lorsque, quelque dix ans après la mort de saint Ignace, théoriciens et praticiens des Exercices voulurent en fixer de manière précise la signification et la manière de les proposer. En ce qui concerne l'interprétation de l'application des sens, deux tendances se discernent ; en forçant un peu les points d'affrontement, on pourrait dire : la tendance des « doctes » et celle des « prudents ». Parmi les premiers, on compte en effet les plus grands noms : Polanco, Nadal [9], Gagliardi. Si l'autre tendance (Mirón, Gil Gonzalès d'Avila, etc.) semble au premier abord prédominer, au point d'inspirer le Directoire officiel de 1599, ce fut non seulement pour écarter toute tentation de fausse mystique chez les bénéficiaires de plus en plus nombreux des *Exercices,* mais encore pour prévenir, en Espagne, tout soupçon de sympathie pour les *Alumbrados.* Aussi l'effet des indications données par le Directoire fut-il plus pratique que doctrinal. La

9. Le texte de Nadal, *De l'oraison, spécialement pour les membres de la Compagnie,* s'inspire ouvertement de saint Bonaventure : « Aident à l'oraison les *goûts et sentiments spirituels,* mais de telle manière qu'ils soient considérés comme moyens et non comme fins, et que, par-dessus tout, l'on cherche uniquement l'affectus de la charité en Dieu et l'abandon de toute chose en son Etre et sa Bonté infinis, et la coopération avec la Bonté de Dieu et sa Grâce. Les *sentiments spirituels* sont les prolongements des trois vertus théologales. De la persuasion de la foi vient l'*ouïe,* de l'intelligence de la foi vient la *vue* ; de l'espérance vient l'*odorat;* de l'union de la charité vient le *toucher* et de la jouissance de la même charité vient le *goût.* Ces sentiments sont des préparations pour de plus grandes grâces que Jésus-Christ Notre-Seigneur donne à ceux qu'il aime : les connaît celui qui les possède » (*Mon. Hist. S. I., Epist. Nadal,* IV, pp. 677-678). Et encore, dans le *Journal spirituel* cette notation personnelle : « Le Verbe de Dieu en esprit est la vie éternelle : le sentir, le goûter, le recevoir dans le cœur et l'embrasser, tel est le fruit principal de l'oraison » (*Ibid.,* p. 777).

preuve en est que la tendance des « doctes » devait dans la suite compter parmi ses partisans les plus célèbres auteurs spirituels de la Compagnie : Louis du Pont, Alvarez de Paz, François Suarez, Louis de la Palma, Maximilien Sandaeus, Joseph Surin, Jacques Nouet [10].

L'opposition entre les deux tendances porte spécialement sur deux points. Tout d'abord, est-il question, dans le texte ignatien, des « sens » imaginaires » ou des « sens spirituels » ? Polanco admet que l'on peut, suivant les aptitudes de l'exercitant, choisir l'une ou l'autre interprétation. Il convient de parler plutôt des « sens imaginatifs » à ceux qui sont « moins exercés dans la méditation ». Mais il note expressément que l'odorat et le goût sont déjà d'ordre spirituel puisqu'il s'agit de percevoir « la présence des dons de Dieu qui nous rassasient par leur suavité ». Pour expliquer les sens spirituels, Polanco, tout comme Nadal, s'inspire de saint Bonaventure et retranscrit, avec quelques additions personnelles, le texte de l'*Itinerarium*. Il laisse à la « prudence de l'Instructeur » de discerner, en fonction de l'exercitant, l'interprétation qu'il doit présenter [11]. Les « prudents », guidés par des préoccupations plus pratiques, préfèrent que l'on se limite aux sens imaginatifs, « comme à une formule plus simple et plus claire » ; ils entendent garder le retraitant, au moins en ce qui dépend d'eux, dans les voies ordinaires : « l'on s'en tiendra de la sorte à une voie d'oraison plus conforme aux *Exercices* de notre Père Ignace, lesquels nous voyons attachés toujours aux objets les plus solides, comme sont les actions les personnes, et ainsi du reste [12] ».

Ensuite se pose une question de valeur : l'application des sens est-elle plus élevée que la simple méditation ? La seconde tendance la considère comme « très facile, très adaptée au temps du soir, quand l'esprit est fatigué par les exercices antérieurs ; utile, *mais inférieure à la méditation* » ; celle-ci, parce qu'intellectuelle, « est absolument d'un ordre plus élevé [13] ». La première tendance voit au contraire dans l'application des sens un mode d'oraison plus élevé, d'ordre affectif ; elle la considère comme une forme de la contemplation acquise, apte à préparer l'âme à la contemplation infuse, si Dieu l'y appelle. Le

---

10. Textes cités dans J. Maréchal, *Application des sens,* dans le *Dict. de Spir.,* t. I, col. 817-822.

11. *Mon. Ignat., Directoria,* 1955, pp. 300-301.

12. *Ibid.,* p. 678 b.

13. *Ibid.,* p. 681, je traduis le texte : « Cette application des sens diffère de la méditation en ce que celle-ci est plus intellectuelle, s'occupe davantage de raisonnements, est absolument plus élevée (omnino altior) ; elle réfléchit en effet sur les causes et les effets des mystères, elle considère en eux les attributs de Dieu, comme sont sa bonté, sa sagesse, son amour, etc. L'application au contraire ne réfléchit pas, mais elle adhère seulement *aux choses sensibles,* comme sont le regard, l'audition, etc., dont elle jouit et se délecte avec profit spirituel ». On ne peut se retenir de penser que restreindre aux *choses sensibles* l'objet de l'application des sens, c'est atténuer à l'excès la signification de l'exercice selon les mots mêmes de saint Ignace.

P. L. du Pont l'appelle « une sorte de contemplation affectueuse » ; le P. Joseph Maréchal enfin donne à son étude sur ce sujet un titre significatif : « un essai de méditation orienté vers la contemplation ».

Il ne convient pas cependant d'accentuer à l'excès les deux tendances ; l'une et l'autre sont en effet d'accord, non seulement pour reconnaître l'utilité et la fécondité spirituelle de la méthode, mais encore sur l'un de ses effets essentiels : la création d'un « sentiment de présence », grâce auquel chaque mystère évangélique devient actuel et vivant [14].

IV. LE MOMENT DE L'APPLICATION DES SENS

Notre intention n'est pas de prendre parti en faveur de l'une ou l'autre tendance. Sans doute vaut-il mieux garder l'ambivalence du texte lui-même et laisser à l'Esprit Saint de faire le choix. Car, ici plus qu'ailleurs s'il est possible, vaut le principe fondamental de l'*Annotation Quinzième* : le Directeur de la retraite n'est qu'un intermédiaire, le vrai jeu se passe entre « le Créateur et l'âme qui lui est toute donnée » [15] ; aussi le Directeur de la retraite ne doit-il ni trop exalter ni trop restreindre la portée de cet exercice pour laisser l'âme s'ouvrir librement à l'action du Créateur qui peut, selon qu'il le veut, « l'embrasser tout entière dans son amour et louange » [15]. Nous voudrions seulement montrer comment l'application des sens, dans le cadre où saint Ignace la situe, est le moment idéal pour « *sentir* et *goûter* intérieurement les choses » [2], car ce n'est pas un hasard, croyons-nous, que cette *Annotation Deuxième* soit formulée en termes de « sens spirituels ».

L'application des sens trouve place en fin de journée, *après deux contemplations et deux répétitions*. On n'insistera jamais assez sur cette rumination de la même matière au cours de la journée : c'est là peut-être un facteur essentiel du fruit des *Exercices*, puisqu'il ne s'agit pas de dérouler devant le retraitant un film historique de la vie du Christ, mais bien de l'amener à une connaissance intérieure qui se développe en amour et en imitation. La multiplicité des sujets peut nuire à la production de cet effet ; au contraire, un regard intérieur prolongé sur les mêmes scènes, les mêmes « attitudes » fondamentales du Christ, doit aboutir au résultat cherché. Au terme de ce travail intérieur poursuivi toute une journée sur un sujet limité, dans le recueillement

14. S. Kierkegaard, dans son *Journal*, 1847, VIII, 1 A (trad. Tisseau, pp. 296-297) exprime un effort analogue à propos de la scène d'outrages dans le récit de la passion : « La foule cracha sur lui. Tu frémis, tu aimerais peut-être mieux qu'on passât complètement sous silence de pareilles choses, car elles font trembler, car de savoir qu'elles sont arrivées, on se réveille avec effroi de ses molles pensées habituelles. Mais pense que tu es contemporain de cet événement... ».

et sous la mouvance de la grâce de foi, la scène évangélique est devenue familière; les détails en sont connus; personnes, paroles et actions ont été longuement considérées, le « fruit » personnel d'imitation propre à chaque mystère a progressivement mûri, pour ainsi dire; les alternances de désolation et de consolation ont affermi la générosité de l'âme ou attendri et embrasé son amour. L'application des sens vient alors comme une sorte de surcroît, dans un climat d'entier désintéressement et de pleine liberté. L'effort des trois puissances, la remémoration, la contemplation et l'imitation, ont achevé leur tâche; que reste-t-il sinon précisément à « *sentir* et *goûter* intérieurement »?

Le calme du soir, peut-être même la fatigue de la journée, concourent à l'efficacité de ce dernier exercice. Ce n'est plus l'heure du travail, mais celle du repos : le jour qui décline invite l'âme à se dégager de toute activité pour s'ouvrir au loisir en Dieu; on sait à quel point Ignace est attentif à cette liturgie évocatrice de la lumière et de l'ombre, de la position du corps agenouillé ou assis, à ce « climat » d'ensemble de tristesse ou de joie, de pénitence ou d'allégresse (cfr les *additions* [73-82], et encore [130], [206], [239]). Surtout, maintenant, l'âme est libre, parfaitement accordée au Mystère : il n'y a plus à chercher, mais seulement à posséder, plus à « user », mais seulement à « jouir »; plus à passer en revue les divers moments du récit, mais seulement à se fixer tout de suite, et aussi longuement que possible, dans l'essentiel, de manière à capter la substance spirituelle de chaque mystère évangélique. Le P. Achille Gagliardi (1537-1607), en philosophe et théologien qu'il était [15], apporte, pour faire mieux comprendre l'application des sens, une explication psychologique d'une grande finesse :

> « Quand notre intelligence a médité un certain temps sur une matière donnée... passant progressivement d'une vérité à l'autre et discourant de l'une à l'autre, elle est habituellement illuminée sur la même matière par une sorte d'intuition qui lui fait considérer son objet comme s'il était présent, sans aucun mouvement ou agitation de l'esprit; elle le contemple alors tout entier d'un seul regard et instantanément, comme si elle l'avait sous les yeux ».

C'est alors le moment par excellence de la « connaissance intérieure », qui n'est plus affaire d'imagination ou d'intelligence, mais s'obtient spontanément, sous la lumière de Foi et l'effet du don de Sagesse. Et sans doute la pénétration intime du Mystère qui s'opère alors est bien l'effet propre d'une grâce de choix, mais il est bien certain que les conditions dispositives se trouvent réalisées au plus

15. Il enseigna au Collège romain les diverses parties de la philosophie de 1563 à 1567, la dogmatique en 1567-68; il y revint en 1577-79 comme préfet des études et professeur de théologie scolastique. Cfr *Mon. Ignat., Directoria*, 1955, p. 801, n. 1. Le texte cité plus bas est tiré de *Explanationes in Exercitia*, éd. van Acken, Bruges, 1882, p. 22.

haut degré. C'est par suite le moment par excellence où, sous l'effet de ces dons surnaturels, l'activité des sens peut se prolonger au-delà de leur domaine propre et atteindre cette sphère réservée aux « sens spirituels », sens « du cœur » ou « de l'esprit ».

V. FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE L'APPLICATION DES SENS

L'application des sens devient ainsi par excellence l'exercice où peut être saisie et possédée, comme objet de délectation, la vertu spirituelle du mystère, c'est-à-dire sa réalité sacrée qui déborde la sphère du sensible et se situe au plan théologal. Alors le Christ n'apparaît plus seulement comme un Modèle de Sainteté ou comme le canon vivant de l'idéal évangélique; il apparaît, au sens plein, comme le « Médiateur » qui communique les Biens divins [16]. Le Christ des Synoptiques s'illumine des feux de l'évangile johannique, l'évangile « spirituel » : l'esprit humain qui le contemple traverse les apparences charnelles pour atteindre les profondeurs du Christ, le Verbe de Dieu. Ainsi Origène, Bonaventure et Ignace retrouvent l'inspiration la plus profonde du prologue de saint Jean :

« Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa Gloire, Gloire du Monogène reçue du Père, plein de Grâce et de Vérité... Et de sa Plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce. Car la Loi a été donnée par Moïse, mais la Grâce et la Vérité par Jésus-Christ... Dieu, nul ne l'a vu, mais le Monogène, celui qui est dans le sein du Père, nous l'a révélé » (*Jo.*, I, 14, 16, 18).

Le Verbe incarné devient Révélateur du Père; aussi, celui qui le connaît par les sens spirituels ne mérite plus le reproche à Philippe : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas encore! Philippe, celui qui me voit, voit aussi le Père » (*Jo.*, XIV, 9).

Là est assurément le fondement théologique et scripturaire de la doctrine des sens spirituels, en analogie parfaite avec la théologie des Sacrements qui, elle aussi, met en œuvre la faculté de dépasser le sensible pour le percevoir *comme signe*, comme symbole réel. Le propre

16. R. Guardini, *Le Seigneur*, t. II, p. 69, fait une remarque qui mérite d'être écoutée pour prévenir une interprétation trop extérieure des *Exercices* : « ... l'opinion que Jésus a toujours donné l'exemple détruit en grande partie sa sainte et pure image. Bien sûr il a donné l'exemple, il est le modèle tout court. Mais la figure du Seigneur perd toute sa spontanéité si l'on voit continuellement en lui l'attitude du pédagogue... L'exemplarité du Seigneur vient de ce qu'en lui commence l'existence chrétienne. Il fonde la possibilité d'être chrétien; il montre ce que cela veut dire et en donne la force. Le suivre ne veut pas dire « l'imiter », ce qui entraînerait nécessairement des gestes combien artificiels et combien prétentieux, mais vivre en lui et appliquer d'heure en heure son esprit dans l'accomplissement de son devoir ».

de « l'œil spirituel » est alors cette « connaissance intérieure » qui atteint les personnes du dedans, c'est-à-dire dans leur réalité la plus profonde : l'humanité du Christ comme « instrumentum divinitatis » selon la formule de saint Jean Damascène (*De fide orth.*, III, 15) si souvent reprise par saint Thomas (*Tertia*, q. 7, a. 1 ad 3um ; q. 8, a. 1 ad 1um ; q. 13, a. 2 c ; q. 13, a. 3 c. etc.) ; la Vierge comme « Mère de Dieu », Fille du Père, Epouse de l'Esprit ; les saints comme temples de la Présence divine, instruments par lesquels la Puissance divine opère ses œuvres saintes. L'œil intérieur, pour tout dire, c'est *l'œil de la foi* [17], celui qui voit toutes choses dans la foi, comme œuvres de Dieu, signes de Dieu et manifestations de sa Gloire.

« L'oreille spirituelle » pénètre semblablement le sens sacré des paroles : elle y perçoit non pas une affirmation intelligible à l'esprit, mais l'expression même de la Vérité divine ; elle consent à cette Vérité, fait que l'esprit s'en imprègne et réforme selon cette Règle les normes de ses jugements et de ses pensées. Elle entend par exemple le « fiat » de Notre-Dame comme le « oui » essentiel de la créature au Créateur qui opère la fusion de la liberté créée avec la Liberté absolue, comme l'expression de l'entière disponibilité qui, du côté de la créature, conditionne l'œuvre sainte de l'Incarnation ; elle perçoit le son de la voix de Marie dans sa résonance infinie et sa richesse inépuisable. Ainsi tous les mots de l'Ecriture découvrent leur divine plénitude, écoutés qu'ils sont sous le souffle de l'Esprit qui les a dictés.

« L'odorat spirituel » perçoit, selon le mot sublime des *Exercices*, « l'infinie suavité et douceur de la Divinité » ; il saisit « le Sacré », la Sainteté de Dieu en ce qu'elle a d'incomparable, de « séparé », d'absolument transcendant et par suite d'indéfinissable. Il découvre, par une sorte de « flair spirituel » (pourquoi ne pas dire ces mots ?), l'*attrait* des choses de Dieu, se guide d'instinct vers ces Réalités supérieures et se détourne d'instinct des choses sensibles qui « ne lui disent plus rien ».

« Le goût spirituel » réalise les mêmes effets, mais dans le sens de la délectation qui jouit et non plus de celle qui attire. Par là, le cœur humain *savoure* l'Etre divin et la Vérité divine, s'en remplit, s'en nourrit, non comme d'une conception abstraite de Valeurs idéales, mais comme d'une Existence vivante et personnelle :

« Il existe une volupté du cœur, auquel est doux le Pain du ciel. Assurément, si le poète a pu dire : « Chacun est entraîné par sa volupté » (Virgile, *Eglogue* 2), non pas la contrainte, mais la volupté, non pas l'obligation, mais la délectation, combien plus devons-nous dire que l'homme est attiré au Christ quand il est délecté par la vérité, par la béatitude, par la justice, par la vie éternelle : et tout cela c'est le Christ ! Les sens du corps auraient-ils leurs voluptés, et l'esprit

17. Bien connu est le mot de saint Augustin : « habet namque fides oculos suos... » *Epist. 120*, 8 ; *P.L.*, 33, 456.

serait-il privé des siennes?... Donne-moi quelqu'un qui aime, et il sent ce que je dis. Donne quelqu'un qui désire, qui a faim, qui, dans la solitude présente, marche comme un pèlerin, qui a soif et qui aspire à la fontaine de l'éternelle patrie, donne un tel homme, et il sait ce que je veux dire. Mais si je parle à un homme froid, il ne sait pas ce dont je parle » (S. Augustin, *In Ioannem*, XXVI, 4; *P.L.*, 35, 1608).

Quant au « toucher spirituel », il obtient une sorte de contemporanéité réciproque entre l'âme qui contemple et le mystère de la vie du Christ en sa durable actualité. Toute la vie du Sauveur, toute sa personne et tout ce qui touche à elle, les lieux qu'elle a traversés, les objets qu'elle a maniés, les traces de ses pas, relèvent dès lors d'une respectueuse vénération. Quand cette âme de prière baise en esprit la marque des pas du Christ, quand elle approche ses lèvres du Crucifix, ce n'est plus *une image* intérieure ou artificielle qu'elle atteint, mais le Christ lui-même qui a foulé notre sol et dont le Corps a été cloué sur le bois. Le « geste » est ici médiateur, comme une sorte de rite sacramentel : l'âme ne s'y attache plus pour lui-même, mais, par lui, elle accède à la vérité de l'objet qu'elle cherche.

L'éclosion des sens spirituels, ou même leur exercice passager, transforment dès lors la personnalité entière qui devient peu à peu capable de vivre dans un monde rempli de la Divine Présence.

VI. JUSTIFICATION PHILOSOPHIQUE DES SENS SPIRITUELS

Il se peut que notre psychologie théorique sépare trop les diverses facultés de l'homme, jusqu'à faire oublier l'unité du sujet humain. C'est ici le lieu de rappeler la formule très riche de saint Thomas que l'intelligence morcelante est toujours tentée d'oublier : « à parler strictement, ce n'est ni le sens ni l'intelligence qui connaît, *mais l'homme* par l'un et par l'autre » (*De verit.*, q. II, a. 6 ad 3um). Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme est au-delà ou en deçà de l'intelligence et du sens, comme le foyer où convergent l'appréhension du sensible et celle de l'intelligible pour s'y fondre en un acte unique de connaissance vraiment personnelle, et qui contient à la fois l'intimité du sensible et l'universalité de l'intelligible? Ainsi on comprend comment l'intelligence « se continue » dans les sens, pénétrant de sa valeur d'universalité toute réalité sensible, comment, à l'inverse, les sens appliquent au singulier l'appréhensivité supérieure de l'intelligence, établissant un « contact » direct entre le sujet et son objet [18]. Il convient, semble-t-il, de distinguer deux moments de valeur bien inégale dans l'exercice des sens : le premier, celui de la connaissance immédiate, est encore infra-intellectuel, il fournit seulement à l'intelligence l'objet sur lequel elle

18. On trouvera de belles pages là-dessus dans le livre du R. P. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini*, Paris, Aubier, 1957, pp. 106 et sv.

va s'exercer à son tour pour en percevoir la signification ; l'autre, celui de la connaissance réfléchie, est tout pénétré de l'influx intellectuel : alors, par la médiation du sens, l'intelligence tend à prendre contact avec un objet singulier pour y découvrir, réalisées, les valeurs universelles qu'elle cherche. Ce second moment est en quelque sorte *supra-intellectuel* puisque son effet est de mettre en relation l'objet singulier avec le sujet connaissant d'essence spirituelle. C'est d'un tel *contact* que parlait certainement Plotin [19] et que parlent beaucoup de mystiques, contact qui n'est pas en dessous de l'intellectualité, mais au-dessus, qui est l'effet d'une activité intellectuelle mais en même temps la déborde : les diverses appréhensions sont ici à tel point concentrées que l'intelligence, faite pour étaler au prisme des valeurs universelles la richesse du singulier, demeure impuissante cette fois à redéployer ces valeurs parce que l'unité en a été saisie sur un plan supérieur d'intuition. C'est bien une activité de ce genre qui fait le propre de la connaissance esthétique, de la connaissance d'autrui ou de l'invention scientifique. Mais il se peut que la psychologie soit elle-même dépassée dès que l'objet déborde la sphère des réalités intramondaines, comme c'est le cas dans l'application des sens spirituels. C'est alors le domaine de la « via negationis », supérieure en ce sens à la « via causalitatis » parce qu'elle fait pénétrer dans la Ténèbre lumineuse du Mystère de Dieu [20].

A cette *anthropologie* de la connaissance répond d'ailleurs une *cosmologie*. La cosmologie strictement rationnelle ne dit pas tout sur le cosmos, à moins qu'elle ne retrouve l'intuition du primitif, continuée dans la contemplation platonicienne et intégrée sans effort dans une vision judéo-chrétienne de l'Univers. Pour le primitif, certains objets privilégiés étaient une « hiérophanie », une manifestation du sacré [21] ; pour Platon et pour Plotin, l'âme pure, fille et image du Père des choses, découvre dans le sensible la présence informante de l'Idée ; et dans la pensée chrétienne, les êtres du monde sont aussi un chemin que l'esprit n'a qu'à suivre pour atteindre Dieu. Si l'analogie philosophique peut ainsi se prolonger en *anagogie*, c'est que celle-ci la précède en droit et la fonde : tout objet du monde est *signe* de Dieu, non seulement parce que sa contingence exige un fondement absolu, mais aussi parce que sa perfection limitée évoque et exige la Perfection sans limites. Mais lorsqu'il s'agit d'êtres du monde en qui le divin réside substantiellement ou par grâce, il est clair que la remontée vers Dieu

19. Cfr *Ennéades* V, III, 10, 42 ; VI, 9, 4, 3 et Porphyre, *Aphormai*, ch. 25 (Mommert).

20. Cfr H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, 1956, p. 140 sv., et un des derniers mots du P. Lebreton, rapporté par le P. d'Ouince : « Père, je veux vous dire ce que je comprends mieux depuis quelques semaines : Dieu, c'est une transcendance qui nous attire, c'est une force qui nous soulève, beaucoup plus qu'un objet de connaissance qui se dérobe » (*Etudes*, sept. 1956, p. 280).

21. Cfr Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, 1949.

est immédiate parce qu'elle s'opère non plus sous le signe de la raison mais dans la lumière de la foi. Tels sont les objets des sens spirituels : le Verbe Incarné, Notre-Dame, les saints.

On trouvera sans doute que les réflexions qui précèdent débordent notablement le problème de l'application des sens. Nous en convenons sans peine, mais il semble qu'un tel élargissement des horizons n'est pas en dehors des perspectives ignatiennes. Les *Exercices* sont assurément une école de vie chrétienne, que l'on borne leur objet à la découverte de la volonté de Dieu ou que l'on y voie plutôt une initiation à la vie spirituelle. Or la vie chrétienne, qui est la vie éternelle, a été définie par le Christ lui-même : « la vie éternelle, c'est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (*Jo.*, XVII, 3). Une telle connaissance, qui n'est point d'ordre purement spéculatif mais commande toute l'activité et engage la personnalité tout entière, ne peut s'obtenir, nous l'avons indiqué, que par la découverte intérieure du Verbe Incarné, Révélateur du « Dieu que nul n'a vu ». C'est dire qu'une telle connaissance est le propre des « sens spirituels ». Les *Exercices,* les *contemplations* des trois dernières Semaines en particulier, et plus spécialement encore *l'application des sens,* offrent, à condition qu'ils soient faits dans les dispositions voulues de générosité et de docilité à la grâce, l'occasion de cette initiation précieuse à la connaissance théologale du Mystère divin. Mais ce n'est qu'une initiation, qu'une « école », qu'un « exercice » : toute l'existence chrétienne doit en continuer et en actualiser sans cesse les fruits.

Vals près Le Puy (Haute-Loire) Aimé SOLIGNAC, S. J.
Séminaire des Missions.