NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 Nº 4 1953

De la certitude dans les états mystiques

J. DE TONQUEDEC (s.j.)

p. 399 - 404

https://www.nrt.be/es/articulos/de-la-certitude-dans-les-etats-mystiques-2530

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

De la certitude dans les états mystiques

A propos d'une règle ignatienne du Discernement des esprits

Le problème que je voudrais éclaircir en cette étude n'est pas celui de la *sécurité pratique* où peut se trouver une personne à l'égard de ses états d'oraison. L'illusion peut y être sans importance pour la conduite à tenir. Du moment que les résultats sont bons et peuvent être exploités pour le profit spirituel, peu importe qu'ils soient dus au jeu des puissances naturelles, sous la motion de la grâce ordinaire considérée à tort comme une grâce mystique, — ou même à l'action du démon qui se trouve ainsi pris à ses propres pièges.

La question présente est tout autre. Il ne s'agit pas d'un jugement pratique et prudentiel, ni de la conduite à tenir en conséquence. On demande *si* et *comment* une personne peut être *certaine* qu'un phénomène spirituel qui se passe en elle est d'ordre proprement mystique. Ceci intéresse aussi bien la personne même que son directeur.

Saint Ignace, dans la seconde série des règles pour le discernement des esprits, formule la suivante :

« Il appartient exclusivement à Dieu Notre-Seigneur de donner à l'âme la consolation sans cause précédente; c'est en effet le propre du Créateur d'entrer dans l'âme, de sortir d'elle, de la mouvoir en l'entraînant tout entière à l'amour de sa Divine Majesté. — Je dis : sans cause, c'est-à-dire sans aucun sentiment ou connaissance préalable de quelque objet que ce soit d'où pourrait provenir la dite consolation, moyennant les actes de l'entendement et de la volonté » (Règ. 2). Dans la 8e règle de la même série saint Ignace revient sur ce sujet pour déclarer qu'en ce genre de grâces « il ne peut y avoir d'illusion, vu qu'elles procèdent de Dieu seul. » C'est donc ici la certitude absolue, à l'abri de toute méprise.

Si nous rapprochons ces indications de l'ensemble des règles du discernement des esprits, nous voyons que, pour le saint auteur, les faits intérieurs de la vie chrétienne se répartissent en deux catégories bien tranchées. L'une — c'est la plus commune — où le jeu naturel des facultés humaines enveloppe si bien l'action divine et l'influence des esprits bons ou mauvais, qu'aucune perception immédiate ne saurait les distinguer. L'autre où Dieu agit seul, en répudiant le concours de toute activité inférieure : c'est là que nous trouvons l'effet « sans cause » — entendez : créée — que signale la Règle 2. Dans le premier cas, l'origine d'une consolation spirituelle ne se laisse pas discerner sans délai ni obscurité. Pour la découvrir, il sera nécessaire de mûrement réfléchir, de raisonner, de peser avec soin les circonstances et les fins; et encore la conviction à laquelle on parviendra ne sera souvent que probable, morale, pratique, et l'erreur pourra s'y glisser. Au contraire, quand Dieu agit seul et directement, il n'y a pas lieu à hésitation, parce que l'action propre et pure de Dieu est inimitable : elle a des caractères tellement accusés qu'on ne saurait les contrefaire; elle s'impose avec évidence.

Essayer de réduire à une seule ces deux catégories, faire rentrer la seconde dans la première, c'est aller en ligne droite contre le sens de saint Ignace. Incontestablement, l'auteur des Exercices connaît deux niveaux de la vie spirituelle. Et quoique les Exercices se déroulent en général dans le cadre de la vie spirituelle ordinaire, on y trouve déposés çà et là, et particulièrement dans les textes ici étudiés, les amorces de la vie mystique [1].

1. Cfr Louis Peeters, S. J., *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace.*

A la vérité, au cours de cette dernière même, pourront apparaître des événements épisodiques sur l'origine desquels le doute sera permis et légitime : par exemple, certaines visions ou paroles intérieures, etc. Mais dans ce qui en fait le fond, c'est-à-dire partout où Dieu sera senti comme présent et agissant dans l'âme, la certitude sera acquise.

Sainte Thérèse ne montre pas là-dessus une moindre assurance que saint Ignace. En maints endroits de ses œuvres, elle fait force sur la clarté, l'évidence, le caractère indubitable de l'irruption divine au moment où elle se produit et souvent même après. Voici quelques textes. « L'âme verra cela *très clairement* et pour lors *elle ne pourra en aucune façon douter que Dieu ait été présent en elle.* » (*Vie*, ch. 15 *circa finem*. Il s'agit là de la quiétude, premier degré de l'oraison mystique). « L'âme *voit clairement* qu'un seul moment de ce goût de Dieu ne peut être d'ici-bas » (*Ibid.*, ch. 14). « Je puis dire seulement ceci : l'âme se considère comme étant unie à Dieu, et il lui en reste *une telle certitude qu'en aucune manière elle ne peut cesser de le croire* ». « Des hommes peu instruits (los que non tenian letras) » contestent la réalité de cette expérience, parce que, disent-ils, « Dieu n'est présent en nous que par sa grâce » qui échappe à l'expérience. Thérèse *« ne peut les croire...* ayant compris *comme par une vue claire* qu'Il [Dieu] était là en présence propre » (*Ibid.*, ch. 18 *circa finem*). « Je reviens à ce signe que j'ai dit être le véritable... Dieu s'établit lui-même à l'intérieur de cette âme, si bien que, revenue à elle, *elle ne peut absolument pas douter* (en ninguna manera pueda dudar) qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle. Et cette vérité demeure si fermement établie pour elle que, dût-elle passer plusieurs années sans que Dieu lui renouvelât la même faveur, elle ne l'oubliera pas et *ne pourra douter* de sa réalité... *C'est une certitude* qui demeure dans l'âme et que Dieu seul peut mettre en elle » (*Château, 5^mes^ Demeures*, ch. 1).

On pourrait poursuivre l'enquête à travers toute la littérature mystique. Les fragments que nous en avons cités et surtout les affirmations de la *Doctora mistica* suffisent pour que soit posé le problème : d'où provient cette certitude absolue? comment le sujet peut-il être assuré que ce qu'il éprouve est bien la présence, la révélation immédiate de Dieu en lui et non pas une émergence de son propre subconscient?

Le P. de Guibert, dans ses excellentes *Leçons de théologie spirituelle* (ch. XXII, p. 305, note 17), expose très clairement cette difficulté. A propos de la règle que nous étudions, il écrit : « Cette règle est théoriquement inattaquable en ce sens que Dieu seul peut agir immédiatement sur notre volonté comme sur notre intelligence; mais pratiquement la difficulté sera de nous rendre compte qu'il y a action immédiate, puisque pensées et mouvements de volonté peuvent, on le sait, émerger brusquement dans notre conscience, sans que nous puissions en percevoir aucune cause, en réalité, causés par le travail subconscient. »

Peut-être l'embarras provient-il ici de ce que l'on consulte trop unilatéralement la psychologie courante, en s'abstenant de toute vue ontologique et théologique. Posons donc d'abord un principe de cet ordre, qui paraît indiscutable : il éclairera notre route.

En soi, dans sa réalité objective, la révélation directe de la présence de Dieu dans l'âme, ce fait où l'activité humaine n'est pour rien, doit avoir des caractères irréductibles, inassimilables à ceux de n'importe quel autre événement intérieur. Sa marque distinctive et première n'est point sa brusquerie, son apparition inopinée, la rupture de continuité qu'il pratique dans le train ordinaire de la vie spirituelle. Ce ne sont là que les modes de son insertion dans la durée temporelle, et non pas ses constitutifs essentiels, sa différence spécifique. Car Dieu pourrait se manifester ainsi de façon constante, tenir l'âme sous cette influence victorieuse ininterrompue. En fait, c'est même bien ainsi que les choses se passent dans certains états mystiques supérieurs. On rencontre des personnes qui, au milieu des occupations de la vie terrestre, ne perdent pas un instant la vue de la Sainte

Trinité présente en leur intérieur. Mais éphémère ou persistante, l'expérience mystique reste en substance toujours identique. A celui qui la subit une conviction s'impose, irréfragable : Dieu est là. Ce qu'il éprouve, ce n'est pas d'être dominé par une pensée obsédante, par une impression subjective tenace, mais par la présence réelle de Quelqu'un : *Dominus est,* c'est le Seigneur. Et voilà ce qui donne à l'événement insolite sa physionomie propre et distincte.

Au contraire, les phénomènes psychologiques issus du subconscient ont les mêmes caractères constitutifs que les actes ou impressions humaines ordinaires : ce sont des images, des impulsions, des désirs, des pensées et sentiments comme les autres. Ils n'étaient que latents, voilés pour un temps, par suite de diverses circonstances accidentelles. Ce que la sonde psychanalytique retire des profondeurs ne présente, en soi, aucun caractère suprahumain.

Il faut donc admettre que le contenu de l'expérience en question ne ressemble à rien d'autre. Ceux qui l'ont faite en sont convaincus; ils le disent et le répètent : ils ont reconnu le Dieu qui entrait chez eux. Les autres hommes ne peuvent avoir de ce fait qu'une connaissance par ouï-dire, et qui ne leur en fournit aucune représentation : ils sont, à son égard, dans l'état de l'aveugle-né à qui l'on tenterait de faire entendre ce qu'est une sensation de couleur. C'est là un domaine fermé dont l'expérience personnelle seule a la clé [2].

Les lointaines analogies que l'on projette sur lui pour l'éclairer n'entr'ouvrent même pas la porte du mystère et ne permettent d'y jeter directement aucun regard. Les heureux privilégiés ne cessent de l'affirmer : la rencontre du Seigneur est quelque chose d'ineffable, qu'aucun langage ne saurait exprimer.

Devant ces affirmations, le plus sage est, je crois, de s'incliner. D'ailleurs, quand on pense à ce qu'est Dieu, on les comprend. On conçoit que la manifestation de l'Infini, de l'Absolu dans une âme humaine soit un événement inouï, qui défie toute expression, toute comparaison [3].

Même si un tel événement est le couronnement normal de toute vie spirituelle fervente, comme le pensent plusieurs théoriciens de la mystique, il reste toujours réservé à l'initiative divine, sans qu'aucun effort humain, déployé sous la grâce ordinaire, le puisse produire. De ceci tout le monde tombe d'accord. Par lui l'on accède à un palier distinct et supérieur de la vie spirituelle; on entre dans un monde nouveau où l'on se sent d'abord dépaysé. Il peut d'ailleurs éclater à l'improviste, au milieu d'une vie encore imparfaite [4]. Bref, il est l'équivalent, dans l'ordre de la grâce intérieure, de ce qu'est, dans l'ordre extérieur, le miracle physique.

---

2. « Ces choses restent toujours bien obscures pour ceux qui n'en ont pas l'expérience; tandis que ceux qui l'ont faite les comprennent très bien ». Sainte Thérèse, *Château, 4^mes^ Demeures,* ch. 1.

3. Le P. de Guibert (*loc. cit.*) pense que « les âmes... ayant déjà une expérience personnelle des grâces de la contemplation infuse... puisent précisément dans cette expérience personnelle des critères empiriques leur permettant de discerner immédiatement cette action souveraine de Dieu en elles ». Soit, mais cette remarque ne touche pas le fond du problème. Il faut d'abord qu'une différence intrinsèque et constitutive sépare cette invasion de Dieu dans l'âme des afflux de l'inconscient, pour que l'expérience, si répétée soit-elle, puisse distinguer avec certitude celle-là de ceux-ci.

4. Exemple. Sainte Thérèse au début de sa vie religieuse, — elle n'avait pas encore vingt ans — ne s'inquiétait guère de commettre des péchés véniels. Et cependant elle reçut dès lors la grâce de l'oraison de quiétude et quelquefois même celle de l'oraison d'union (*Vie,* ch. IV). A son avis du reste, il arrive parfois que Dieu accorde de telles faveurs à ceux qui ne se sont pas exercés longtemps dans la voie ordinaire : « Il n'y a point là-dessus de règle certaine. Dieu accorde ses dons quand il veut, comme il veut, et à qui il veut » (*Château, 4^mes^ Demeures,* ch. I). Et enfin ces dons ne sont pas accordés en proportion de la vertu acquise, de la sainteté (*Ibid., 1^res^ Demeures,* ch. I).

Il ne s'ensuit pourtant pas que, dans la vie mystique, tout soit nécessairement clair et distinct dès le début. Loin de là ! Les mystiques témoignent que la présence de Dieu s'impose à eux avec évidence. Mais il arrive parfois et surtout dans les commencements, que cette évidence soit combattue par des pensées adverses, non pas sans doute au moment même où elle brille, mais après. On s'est senti subjugué par l'irrésistible présence de Dieu. Mais, l'impression éteinte, revenu à soi, il arrive parfois que l'on doute, que l'on se demande si l'on n'a pas été le jouet d'une illusion, voire d'un artifice du démon qui voudrait nous écarter des pratiques saines et sûres de la piété ordinaire[5]. L'expérience a été si nouvelle, si étrange ! Quand un beau jour, une personne, essayant de méditer un sujet qu'elle a préparé avec soin, se trouve soudain privée de ses moyens ordinaires de réflexion, quand toutes ses pensées et sentiments sont impérieusement balayés pour ne laisser place qu'à l'ineffable Présence, il n'est pas étonnant qu'elle s'interroge ensuite sur ce qui lui est arrivé, sur l'incroyable événement qui s'est produit en elle, sans elle. Ces inquiétudes sont très compréhensibles. L'étonnant serait plutôt qu'elles ne se produisissent pas. N'oublions pas que Dieu est toujours pour nous ici-bas le grand Inconnu, infiniment différent de tout ce que l'expérience usuelle nous révèle. On peut donc s'attendre à ce que sa manifestation inopinée et, par surcroît, encore obscure, pose à la pensée réfléchie des problèmes. Du moment que celle-ci entre en jeu loin de l'expérience originelle, du moment qu'on se met à raisonner, on trouvera des raisons pour et contre dont le heurt sera un tourment. C'est alors qu'une direction éclairée, — que sainte Thérèse se plaint si souvent de n'avoir pas rencontrée — sera nécessaire pour dissiper les nuages et remettre l'âme dans la paix. Les nuages d'ailleurs ne planent que sur les premières étapes de la vie mystique : à certaines altitudes ils ne se forment même plus[6].

Ainsi se trouve délimité, au sein de la vie spirituelle, un domaine à part.

Sans doute, il y a une présence habituelle de Dieu dans toute âme en état de grâce, mais elle reste secrète, imperceptible, soustraite à l'expérience, et ne donne point, par elle-même — sainte Thérèse nous l'a dit — cette impression unique, incomparable, d'une visite spéciale du Seigneur. Le P. Bainvel a bien marqué cette différence radicale en donnant de la vie mystique la définition suivante : « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement » (*Nature et Surnaturel*, II, 5, p. 62). Formule excellente, si on entend, ainsi qu'il convient, la grâce sanctifiante comme constituée d'abord par l'inhabitation et l'action des Personnes divines dans l'âme, d'où résulte la transformation de celle-ci — et non pas cette transformation seule, cet « accident inhérent » dont parle la théologie et qui est chose créée.

Sans doute encore, tout acte surnaturel est déclenché par une grâce actuelle, qui est la propre et immédiate motion du Saint-Esprit exercée sur l'âme. Mais le Saint-Esprit ne se manifeste point là en personne et sa motion, comme telle, ne tombe pas sous l'expérience. De plus cette loi générale qui régit tout le domaine de la grâce ne spécifie rien en particulier. Elle ne rend pas compte de l'aspect absolument singulier des expériences dont nous parlons. Aucun acte et même aucune attitude constante de vertu, fût-elle héroïque, ne s'égale, ne ressemble, même de loin, à de telles expériences. Du reste, ces actes ou attitudes de vertu ne sont pas communément « sans cause », pour employer les mots de saint Ignace, c'est-à-dire qu'ils n'apparaissent pas comme détachés de toute racine psychologique observable. Le sujet peut d'ordinaire, en examinant son passé, découvrir leurs antécédents effectifs : de pieuses méditations ou lectures, une conversation, un sermon entendu, l'exemple des saints ou du milieu, etc.

---

5. Cfr sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXIII.

6. Cfr par exemple sainte Thérèse, *Château, 6^mes Demeures*, ch. II vers la fin; saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Livre II, ch. 24.

Par exception, une grâce de conversion ou de transformation spirituelle peut fondre à l'improviste sur l'individu et le jeter avec violence aux pieds de son Maître. Une telle révolution que rien de connu ne faisait prévoir, peut avoir l'apparence d'un surgissement de l'inconscient. Mais, il importe de le noter, elle n'implique nullement, par elle-même, l'expérience de la présence intérieure de Dieu. Si ce caractère distinctif lui manque, elle rentrera dans la catégorie des faits de conscience dont l'origine est ambiguë et ne peut être décelée que par des analyses et des raisonnements : ils ne sont pas de ceux que nous étudions ici. Si au contraire elle porte ce caractère, elle se différenciera de prime abord des émergences de l'inconscient.

De tout ce qui précède une conclusion ressort. Ce serait contredire catégoriquement le témoignage des mystiques et commettre une grosse confusion que de replonger leurs perceptions de Dieu dans la masse des événements d'une vie spirituelle même fervente, même sainte. Ces perceptions font saillie hors de la masse, émergent du courant, comme des phénomènes à part. Mais ceux qui ne sont pas entrés dans les hautes demeures décrites par sainte Thérèse [7], sont naturellement tentés de ramener ce qui se passe là au niveau de leurs humbles expériences, et, si l'on ose dire, de le « banaliser », en expliquant ce qu'ils ne connaissent point par ce qu'ils connaissent. Comme, dans la voie commune, l'action divine se coule dans les activités humaines et s'y insinue jusqu'à en devenir expérimentalement indiscernable, on veut que ce régime soit général, sans exception, et se prolonge tel quel dans la vie mystique. Des tentatives de ce genre ont eu lieu, parfois même du fait de personnages fort doctes [8]. Sachons respecter ce qui nous passe et ne cherchons point, par un besoin d'explications claires et de compréhension adéquate, à humaniser le divin.

Cependant, pour compléter cette étude et apaiser, s'il se pouvait, ces répugnances à l'égard de la spécificité de l'expérience mystique, il est nécessaire de dissiper quelques confusions.

Disons d'abord qu'elle ne comporte aucunement la claire vue de la Divinité; elle n'a rien de commun avec la « vision face à face », réservée au Ciel. Tout à l'inverse, aucun de ses caractères n'est plus fortement affirmé par les mystiques — en particulier par Denys et saint Jean de la Croix — que son obscurité. Elle n'est point du même ordre que ce qui s'appelle, au sens vulgaire et surtout scientifique, une expérience, là où l'objet s'offre en pleine lumière et se prête sans difficulté à l'examen. Ici au contraire, l'Objet ne se laisse pas maîtriser, ni manier; il se présente et se dérobe à la fois; il a des allures indépendantes et souveraines : « c'est le propre de Dieu seul, nous dit saint Ignace, d'entrer dans l'âme et d'en sortir à son gré ». Et c'est pourquoi, arriver à la contemplation infuse, c'est selon le témoignage des mystiques, plonger dans « la grande Ténèbre ».

Alors, pour rejeter la possibilité d'une telle contemplation, arguera-t-on de la contradiction qui semble exister entre son caractère immédiat et son obscurité? Ce serait en vain. Car une intuition peut être confuse, une connaissance directe n'est pas nécessairement une connaissance pleine, claire, précise, distincte, qui permette de définir son objet. Faut-il ici des comparaisons (nécessairement inadéquates)? La contemplation mystique (c'est l'une des images préférées de saint Jean de la Croix) ressemble à un « toucher » dans l'obscurité; ou, pour prendre l'image inverse, elle est comme la vue d'une lumière trop éclatante, qui éblouit : on voit, mais on ne distingue rien.

D'autre part, certains contesteraient la réalité de l'expérience mystique au nom

7. A partir de la 4me, dans le *Château intérieur*.

8. « Au lieu de chercher à pénétrer la vraie pensée du saint, on se contente d'adapter son langage à des choses vulgaires et connues d'avance ». Poulain, *Les grâces d'oraison*, ch. XV, p. 200.

de l'inviolabilité de la conscience qui ne tolère aucun apport étranger. Il y aurait beaucoup à dire sur ce principe, et l'on pourrait demander à ceux qui le soutiennent comment ils entendent la communication entre les divers esprits, le langage, l'enseignement, etc. Mais n'entrons pas dans cette discussion de caractère philosophique général qui n'intéresse point le cas unique et transcendant des rapports de Dieu avec ses créatures. Quoi qu'il en soit des autres êtres, Lui ne peut être atteint par l'exclusive prononcée contre eux. Dire, comme saint Ignace, que par le fait mystique, Dieu « entre » dans l'âme, c'est dire simplement qu'il lui laisse apercevoir alors sa présence et son action, dérobées par essence aux prises de la conscience naturelle. Il était déjà là, mais invisible. A présent, s'il ne lève pas entièrement le voile qui le cachait, comme il le fera dans l'autre vie, — la vision d'ici-bas reste obscure — il le rend du moins transparent, et de plus en plus, à mesure que la vie mystique se développe et s'élève. Nul viol ici d'une intimité, car il y a en nous quelque chose de plus profond que notre être même : c'est la Source d'où il découle; c'est l'action de Celui qui nous donne d'exister dans l'ordre de la nature et de la grâce. Rien ne nous est plus intérieur que cette action créatrice. Nous ne pouvons plonger au delà de ce que nous sommes; nous nous voyons *tout faits,* tandis que Dieu *nous fait* et, par là, détient le secret de notre existence, qui nous échappe. C'est en ce sens que l'on a pu dire que « Dieu est plus intérieur à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même [9] ».

Si ces explications sont exactes, la règle posée par saint Ignace se trouve justifiée dans sa teneur originale et pleine, sans atténuation ni correction d'aucune sorte.

Paris. J. DE TONQUÉDEC, S. J.

9. Dans le *Commentaire sur les Sentences,* III, dist. 29, a. 3, saint Thomas cite cette maxime, tirée, dit-il, du livre *De Spiritu et anima* (ch. 14), faussement attribué à saint Augustin (Migne, *P.L.,* XL. Cfr saint Thomas, *Quaest. de Anima,* art. 12, ad 1[m]). L'encyclique *Pascendi* la répète telle quelle, en l'approuvant. Dans le livre en question, elle n'a pas une forme aussi accentuée; il y est dit simplement que « Dieu est intérieur à l'âme et que rien ne lui est plus intérieur et plus présent : *nihil enim eo interius et nihil eo praesentius* ».