

Le cas du Père Surin : questions théologiques

Le cas du Père Surin, tel qu'il se présente à nous à la lecture de ses écrits, autobiographie et correspondance en premier lieu, pose un double problème théologique : le Père est absolument convaincu d'avoir été l'objet de vexations diaboliques allant, sinon jusqu'à la complète possession du moins jusqu'aux violences matérielles, comme dans sa tentative de suicide à Saint-Macaire ; il est non moins convaincu d'avoir reçu de hautes grâces mystiques qu'il décrit longuement ; enfin un examen, même sommaire, de ces mêmes écrits ne laisse aucun doute sur la présence chez lui de phénomènes nettement psychopathologiques.

D'où, à côté d'une double question de fait, Surin a-t-il été vraiment possédé ? a-t-il été vraiment favorisé de contemplation infuse ? — une double question théorique : la possession diabolique peut-elle chez de saintes âmes être une des épreuves purifiantes de la nuit de l'esprit ? les grâces infuses de haute contemplation peuvent-elles coexister dans la même âme avec des désordres psychopathologiques caractérisés ?

Sur la première question de fait, je n'ai rien à ajouter à l'étude si intéressante du Docteur De Greeff : il me semble que rien, dans les descriptions de Surin, ne nous oblige à admettre la réalité d'une possession diabolique.

Beaucoup plus délicate est la seconde question de fait, sur laquelle comme on vient de le lire, les contemporains et amis de Surin eux-mêmes sont restés divisés, les uns le tenant pour un mystique insigne, les autres pour la victime d'illusions manifestes. Laissons de côté, quelque importance que leur attribue Surin lui-même, les phénomènes nettement extraordinaires, comme les communications du Saint Ange à Jeanne des Anges ou la fameuse onction de saint Joseph ; et tenons-nous en à la contemplation infuse proprement dite : Surin en a-t-il été favorisé ?

J'avoue que, pour ma part, je n'oserais pas l'affirmer purement et simplement. Sur la réalité et la nature de ces grâces, en effet, nous n'avons d'autre témoin que Surin lui-même, et ce témoignage n'est pas entièrement rassurant. Il y a sans doute le fait considérable que nombre de mystiques très authentiques ont goûté descriptions et conseils de Surin comme répondant parfaitement à leurs propres expériences, qu'ils l'ont même tenu pour un maître en ces matières ; et il semble difficile d'expliquer ce fait par une connaissance purement livresque et indirecte de ces grâces de haute contemplation : il reste donc très probable que Surin les a personnellement expérimentées. Toutefois, doué d'un talent incontestablement très grand, passionné pour les choses de la haute vie intérieure, disciple de Lallemand et en relation lui-même avec nombre d'âmes mystiques, il pourrait à la rigueur devoir à ces diverses sources la doctrine qu'il expose, et avoir confondu dans sa propre vie intérieure des phénomènes purement pathologiques avec les authentiques faits de contemplation infuse. Hypothèse fragile, encore une fois : il ne me semble cependant pas qu'on soit en droit de l'écarter sans plus a priori ; l'importance donnée par Surin dans ses discussions avec le Père Bastide aux visions et autres phénomènes extraordinaires serait plutôt pour rendre cette hypothèse plus plausible : en tout cas sur ce point Surin s'écarte nettement de saint Jean de la Croix.

Pour passer aux deux questions théoriques, la première nous retiendra peu, puisque c'est seulement en apparence qu'elle se pose à propos de Surin. Les théologiens distinguent, on le sait trois degrés dans l'infestation diabolique : obsession, violences diaboliques, possession proprement dite. Dans l'*obsession*, l'action du démon reste purement extérieure (apparitions ou bruits terrifiants, coups, etc.) : l'âme conserve le plein domaine de sa pensée et de sa volonté, et même des mouvements de son corps en tant que ceux-ci ne sont pas entravés par cette action extérieure du démon. Dans le cas de *violences diaboliques*, raison et volonté gardent leur liberté d'action, mais le démon domine le corps et lui fait accomplir des actions malgré les efforts contraires de la volonté qui n'a plus pouvoir sur lui. Dans la *possession* enfin raison et volonté sont paralysées par l'action du démon sur l'imagination et la sensibilité ; en sorte que cette action semble se substituer complètement à celle de l'âme ; aussi dans la pleine possession y a-t-il régulièrement perte de conscience et, après la crise, le possédé ne garde-t-il aucun souvenir de ce qu'il a fait pendant qu'elle durait.

Que l'*obsession diabolique* puisse avoir le caractère d'une épreuve

purifiante permise par Dieu pour le bien des âmes les plus saintes, aucun doute là-dessus : tout le monde connaît, par exemple, le *grapin* du saint Curé d'Ars.

La question des *violences diaboliques* fut à l'ordre du jour au moment de la condamnation de Molinos et pendant tout le XVIII^e siècle parmi les commentateurs des propositions condamnées par Innocent XI, Arbiol, Terzago, Casimir de Marsala... La Reguera résume ainsi fort bien les conclusions de ces discussions (*Praxis Theologiæ mysticæ*, Rome, 1740, t. 1, lib. 3, n. 646 ss., p. 754 ss.) : il est certain qu'avec la permission de Dieu le démon peut user des membres d'un homme contre la volonté expresse de celui-ci et lui faire faire, malgré lui et en pleine conscience des actes qu'il abhorre ; la question est de savoir jusqu'où Dieu a coutume d'étendre cette permission ; et ici intervient, surtout quand il s'agit d'âmes saintes, le point de vue du scandale et d'épreuves constituant des tentations au-dessus des forces humaines. C'est de ce double point de vue qu'est écartée la possibilité affirmée de façon générale par Molinos et condamnée par l'Église, d'épreuves purifiantes dans lesquelles le démon ferait commettre aux âmes intérieures contre leur volonté des actes impurs (Molinos, prop. 41-53). Les théologiens admettent donc la possibilité de certaines violences faites par le démon aux membres de chrétiens pieux, permises en vue de leur purification, non la possibilité de n'importe quelles violences comme l'admettait Molinos.

Pour ce qui est de la *possession proprement dite*, ils sont hésitants ; a priori ils seraient portés à nier que jamais la possession puisse être une épreuve purifiante : la raison fondamentale en est que dans la possession, la volonté ne pouvant plus agir librement, il ne peut y avoir de mérite de la part du possédé devenu inconscient, alors que l'essence même de toute épreuve purificatrice est de pouvoir être librement acceptée par amour et devenir ainsi source de mérites et d'accroissement dans la charité. Mais il y a aussi toute une série de faits qui se transmettent d'auteur à auteur et devant lesquels la plupart hésitent à se prononcer pour la négative. Certains, comme Scaramelli (*Direttorio mistico*, v, c. 7, n. 70), le font cependant et jugent les exemples apportés non concluants : dans tous ces cas il trouve quelque faute, au moins vénielle, dont la possession est la punition ; dans le cas célèbre, par exemple, raconté par saint Grégoire le Grand (*Dialogi*, 1, 4, éd. Moricca, p. 31), de cette bonne moniale qui cédant à un mouvement de gourmandise mangea une laitue plus appétissante rencontrée dans le jardin et avala avec elle un démon qui se reposait sur la dite laitue : d'où possession avec toutes ses consé-

quences, heureusement vite écartées grâce à la libération obtenue par le saint abbé Équitius. La plupart des théologiens cependant, n'osant pas écarter en bloc tous les faits apportés, admettent à titre exceptionnel la possibilité de la possession chez des âmes saintes : ainsi, entre autres, La Reguera cité tout à l'heure (*loc. cit.* n. 451, p. 722) et après lui Schram (*Instit. Theol. myst.* I, n. 206-8), plus récemment le P. Meynard (*Vie intér.*, II, n. 139) ou le P. Poulain (*Grâces d'Oraison*, ed. 10, c. 24, n. 62). En réalité, pour les faits anciens mis en avant, la question d'historicité est le plus souvent fort douteuse ; et pour les faits plus proches et mieux documentés, comme le cas de la bienheureuse Eustochium de Padoue au XV^e siècle ou celui récent de sœur Marie de Jésus-Crucifié la question reste posée s'il s'agit d'une vraie possession, et non peut-être de troubles nerveux comme pour Surin lui-même¹.

Pour ce qui est de la seconde question, de la coexistence de hautes grâces mystiques avec des désordres psychopathologiques caractérisés, il faut d'abord écarter les deux extrêmes opposés pour lesquels elle ne se pose pas. D'un côté la folie complète, la perte permanente et définitive de la raison : aucune vie morale n'étant plus possible pour ces pauvres déments, il n'y a plus de place pour les grâces en question. D'un autre côté, les troubles bénins dont bien peu de personnes restent complètement indemnes : périodes de dépression ou d'excitation, légère neurasthénie, tics ou phobies sans conséquence notable... Les mystiques n'en sont pas plus exempts que les autres ; et on peut même dire que parmi eux rares sont les tempéraments d'un équilibre nerveux aussi parfait que celui de la Vénérable Ursuline Marie de l'Incarnation².

1. G. CORDARA, *Vita della B. Eustochia, monaca padovana*, Rcma, 1769, résumant la vie manuscrite par le confesseur de la bienheureuse, Jérôme Salicarius. — R. P. ESTRATE, *Vie de Sœur Marie de Jésus-Crucifié (1846-1878)*, Paris, 1913, c. 6-8, p. 84-145. Dans la vie plus récente par le T. R. P. Buzy, les détails sur la possession ont été supprimés. — Mgr SAUDRBAU (*État mystique*, 2^e éd., Angers, 1921, n. 285) admet beaucoup plus largement la possession comme épreuve : mais les faits sur lesquels il s'appuie (Surin entre autres) ne sont guère probants.

2. Si, en raison même de son parfait équilibre psychologique Marie de l'Incarnation n'a à être mentionnée ici que comme terme d'opposition aux cas comme celui de Surin, ses *Écrits spirituels* (éd. Jamet, Paris, Desclée, 1929-30) sont cependant un document de premier ordre pour l'étude de la nuit de l'esprit. Nous y constatons, en effet, une première nuit en 1624-25 qui la prépare au mariage spirituel et à l'union transformante réalisée en 1631 (t. II, p. 255 ss., VII^e et VIII^e états) ; à cette faveur succède peu après une nouvelle nuit plus longue et plus profonde qui durera jusqu'en 1633 (p. 292 ss.) laquelle cependant n'interrompt pas la continue présence de Dieu caractéristique de l'union transformante (p. 302). A cette nuit succèdent les grâces infuses d'esprit apostolique ; puis, de nouveau, après le départ pour le Canada une autre nuit encore plus rude, de 1639 à 1647 (p. 375 ss.), sans que là encore elle perde la conscience de son union au Verbe son époux (p. 381). Vient ensuite le XIII^e état sur lequel se termine le journal écrit en 1654, état nettement présenté comme une faveur dépassant les précédentes. Voir l'étude du P. JOS. KLEIN, *Miss. S. C., L'Itinéraire mystique de la Vén. Marie de l'Incarnation*, Paris, Dillen, 1938.

Restent les deux cas de perte de la raison simplement partielle ou intermittente et d'accidents ou d'états psychopathologiques graves, ne supprimant pas l'usage de la raison, mais amenant des désordres de nature à empêcher une existence normale et parfois même à nécessiter un internement, crises d'hystérie, obsessions, phobies paralysantes...

Il faut bien reconnaître tout d'abord une tendance assez générale, surtout chez les biographes pieux, à considérer de pareilles maladies comme incompatibles avec la sainteté en général et avec les grâces mystiques en particulier. Tous admettront sans difficulté que Dieu ait purifié l'âme de leur héros par n'importe quelle maladie ou infirmité, sauf celles-là : pour eux, pratiquement, la sainteté est fois prouvée, l'hypothèse de graves désordres nerveux doit être écartée a priori : l'admettre serait irrespectueux envers les saints.

Un tel état d'esprit me semble avoir son origine, au moins en grande partie, dans la conduite très prudente tenue par l'Église quand elle discute les vertus d'un Serviteur de Dieu en vue de sa béatification : il est certain, en effet, que si de tels désordres, de ceux surtout qui vont à atténuer ou supprimer la responsabilité de certains actes importants, sont constatés chez quelqu'un, la Congrégation des Rites ne se décidera que bien difficilement à continuer la discussion de l'héroïcité de ses vertus, la valeur des signes extérieurs sur lesquels elle doit se baser pour apprécier cette héroïcité, se trouvant faussée par la présence de ces désordres : elle ne niera pas cette héroïcité, mais elle renoncera à la prouver juridiquement. J'ai dit difficilement et non absolument ; car il y a des exceptions : dans le décret proclamant en 1931 (A. A. S., 1932, p. 57) l'héroïcité des vertus de la bienheureuse Gemma Galgani, le Saint Siège a expressément déclaré qu'il n'entendait par là prononcer aucun jugement sur la nature exacte des phénomènes extraordinaires si fréquents dans sa vie, en d'autres termes, ne pas décider s'ils étaient préternaturels ou pathologiques.

C'est donc un regrettable simplisme de confondre sainteté réelle et sainteté susceptible d'être juridiquement prouvée et proposée ensuite à la vénération et à l'imitation des fidèles. La sainteté réelle se mesure au domaine de la charité, de l'amour de Dieu, dans une âme, c. à d. dans toutes les actions dont cette âme est moralement responsable. Rien donc ne s'oppose à ce qu'un malheureux, sujet à des crises de folie, ne s'élève pendant ses intervalles de lucidité à un très haut degré d'amour et de sainteté, malgré tous les actes qu'il pourra commettre sans en être responsable ; s'il a conscience de ces actes, ce pourra être pour lui une source rare d'humilité et de mérite. Cela étant, on ne voit

pas ce qui pourrait empêcher Dieu de communiquer à une telle âme ses plus hautes grâces de contemplation infuse. Sans doute, dans les confidences qu'elle pourra faire, il sera impossible de faire toujours exactement le tri entre ce qui est don infus de Dieu, et ce qui est pathologie mentale ; nous pourrions presque toujours soupçonner que dans ce qui nous est rapporté se mêle du pathologique. Mais cette impossibilité ne change pas le fond des choses, et on conçoit fort bien que Dieu favorise ainsi particulièrement cette âme en raison des immenses difficultés et des dures épreuves qu'elle rencontre pour réaliser son ascension dans l'amour au milieu des obscurités et des tempêtes de sa cruelle maladie.

A fortiori pourra-t-il en être autant dans les cas où il s'agit d'accidents nerveux n'atteignant pas la raison, laissant donc à l'âme la possibilité, au milieu même des crises, d'un grand amour et d'un grand mérite¹.

On objectera peut-être que c'est là aussi une manière simpliste de résoudre la question, vu que chez ces malades, même quand l'usage de la raison n'est pas supprimé, l'exercice des fonctions supérieures de l'âme reste gêné : écarts de jugement, faiblesse et inconstance de volonté, rendent impossible pour eux cette forte et intense vie intérieure que suppose toute sainteté.

Je répondrai d'abord qu'il n'est pas question de savoir si *tous* les malades mentaux et nerveux sont en état de se sanctifier par le secours des grâces mystiques ; mais seulement si ces grâces peuvent coexister avec certains états psychopathologiques graves. Or certains de ces états peuvent s'allier avec un ferme jugement et une forte volonté.

1. NOTE DE LA RÉDACTION. — Au jugement du R. P. de Guibert, qu'il nous soit permis de joindre ceux du R. P. Garrigou-Lagrange O. P. et du R. P. de Tonquédec S. J.

Voici ce que nous a écrit le Père GARRIGOU-LAGRANGE : « Vous me demandez si j'estime

» possible la compatibilité de troubles pathologiques graves avec une haute vie mystique.
 » Je crois que oui chez de saintes personnes abandonnées par les médecins comme incurables,
 » du fait qu'elles ont parfois des maladies si opposées, que les remèdes donnés pour l'une
 » augmentent les autres. Et si ces troubles pathologiques n'atteignent pas directement le
 » système nerveux et ne produisent pas de confusion mentale, le cas n'est pas difficile. Parfois
 » même le fait de continuer à vivre, à travailler beaucoup, à garder une grande patience et
 » sérénité en un tel état de santé est un signe assez manifeste d'un secours divin exceptionnel.
 » Cela se vérifie dans la vie de plusieurs saints.

» Mais si l'état pathologique grave atteint directement le système nerveux et produit de temps
 » à autre de la confusion mentale, bien que la compatibilité me semble encore possible, le cas
 » devient très difficile à juger, comme je l'ai dit dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*,
 » tome II, p. 637-646. »

Et voici ce qu'a bien voulu nous écrire le Père de TONQUÉDEC : « Je crois en effet que les
 » troubles pathologiques n'empêchent pas toujours l'âme de se sanctifier et de pratiquer
 » de hautes vertus ; il me semble en avoir rencontré des exemples (Voir mon chapitre des
 » états dépressifs dans *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques* et
 » mon article du Dictionnaire de Spiritualité sur la *Sanctification des Anormaux*). Et je ne vois
 » pas de raison décisive pour arrêter l'ascension de ces âmes à un niveau plutôt qu'à un autre. »

De plus, pour Dieu il n'y a pas de différence entre les âmes créées et rachetées par lui : l'âme de telle pauvre hystérique, vraie loque humaine traînant depuis des années dans les cliniques, ne lui est pas moins chère que celle, humainement magnifique, du grand savant qui l'étudie. Pourquoi dès lors se refuser à croire que devant la pauvreté humaine des ressources de cette âme en fait de progrès moral, Dieu ne recourra pas parfois à ses grands moyens de sanctification, laissant peut-être intacte l'épaisse gangue qui couvre cette âme, mais y faisant naître, aux profondeurs échappant à nos observations, un vrai et grand amour infus par lui. Il y a les saintetés que Dieu nous donne la consolation de pouvoir constater et toucher du doigt dès cette vie. Il y a aussi celles dont il se réserve à lui seul le spectacle en ce monde, et qui nous étonneront sans doute singulièrement quand la chrysalide sera devenue papillon¹.

Pour Surin nous pouvons constater avec certitude un intense amour de Dieu au milieu des pires étrangetés et inconséquences de sa vie ; nous constatons avec non moins de certitude en lui la présence simultanée d'accidents et d'états psychopathologiques des plus graves et de dons intellectuels et moraux insignes. Si un doute semble devoir rester pour les raisons indiquées tout à l'heure sur la réalité des grâces mystiques qu'il est convaincu d'avoir reçues, rien du moins dans son état ne me semble incompatible avec un don infus de contemplation, même très élevé.

Rome. Grégorienne.

JOSEPH DE GUIBERT, S. J.,
professeur de Théologie mystique.

1. Voir l'article du P. de Tonquédec sur les *Anormaux* et leur sanctification dans le *Dictionnaire de Spiritualité* t. I.