

DIETRICH VON HILDEBRAND

---

# TRANSFORMATION IN CHRIST



ON THE CHRISTIAN ATTITUDE

*"Lord, what wilt  
Thou have me to do?"*

— St. Paul

IGNATIUS

# TRANSFORMATION

DIETRICH VON HILDEBRAND

# TRANSFORMATION

---

*Sur l'attitude chrétienne*

IGNATIUS PRESSE SAN FRANCISCO

*Transformation in Christus* a été publié pour la première fois en allemand en 1940 sous le titre *Die Umgestaltung in Christus*. Parce que Dietrich von Hildebrand était à cette époque interdit de publication par les nazis, Benziger Verlag (Einsiedeln et Cologne) a publié le livre sous le pseudonyme de Peter Ott pour l'auteur. Longmans, Green and Company a publié la première édition anglaise en 1948. Franciscan Herald Press l'a réimprimée en 1974 et Sophia House l'a réimprimée en 1990. Cette édition de 2001 est publiée par Ignatius Press avec la permission d'Alice von Hildebrand.

© 1948, 1976 Dietrich von Hildebrand

©

l  
9  
9  
0  
A  
l  
i  
c  
e  
v  
o  
n  
H  
i  
l  
d  
e  
b  
r  
a  
n  
d  
T  
o  
u  
s  
d  
r  
o  
i  
t  
s  
r  
é  
s  
e  
r  
v  
é  
s

Comme ce livre a été publié bien avant les changements liturgiques institués par le Concile Vatican II, il fait parfois référence à des prières ou à d'autres actes qui ne sont plus utilisés dans la liturgie. Cependant, la familiarité avec la liturgie pré-Vatican II n'est pas nécessaire pour comprendre ces passages : leur contexte suffit à les expliquer.

Les références aux Psaumes sont basées sur la numérotation des psaumes et des versets trouvées dans la Vulgate.

Conception de la couverture, par Roxanne Mei Lum

Réimprimé en 2001, Ignatius Press, San Francisco

ISBN978-0-89870-869-1

Numéro de contrôle de la Bibliothèque du Congrès 2001090564

Imprimé aux États-Unis d'Amérique

## CONTENU

[Introduction, par Alice von Hildebrand](#)

[Présentation de l'auteur](#)

1. [La volonté de changer](#)
2. [Contrition](#)
3. [Connaissance de soi](#)
4. [La vraie conscience](#)
5. [Véritable simplicité](#)
6. [Souvenir et contemplation](#)
7. [Humilité](#)
8. [Confiance en Dieu](#)
9. [En quête de perfection](#)
10. [La vraie liberté](#)
11. [Bienheureux ceux qui ont soif de justice](#)
12. [Sainte Patience](#)
13. [Bienheureux les artisans de paix](#)
14. [Sainte Douceur](#)
15. [Sainte Miséricorde](#)
16. [Saint Chagrin](#)
17. [Sainte Sobriété](#)
18. [Véritable abandon de soi](#)

[Note biographique](#)

[Remarques](#)

# Introduction

par Alice von Hildebrand, Ph.D.

« NOUS DEVONS avoir une disposition inconditionnelle au *changement* afin d'être transformés en Christ. » Ce sont les tout premiers mots que j'ai entendus de Dietrich von Hildebrand, l'homme qui allait devenir plus tard mon mari.

Ses paroles ont été pour moi une révélation. Même si j'ai été élevée dans la religion catholique, on ne m'a jamais concrètement appris à relier mes croyances à la vie de tous les jours. Il y avait quelque chose qui manquait cruellement à mon éducation : il ne suffit pas de croire ; il faut savoir *vivre* nos croyances.

## Ce livre a transformé ma vie spirituelle

Dietrich von Hildebrand, un laïc, m'a donné la clé qui devait m'ouvrir les trésors de la vie spirituelle. Grâce à sa conférence de ce jour-là, j'ai compris que mon âme devait devenir malléable comme la cire entre les mains de Dieu, pour que je puisse devenir ce qu'Il voulait que je devienne (et ce que j'étais si loin d'être) : *transformée en Christ*.

L'impression que les paroles de Dietrich von Hildebrand m'ont faite a été si forte que je suis rentrée chez moi *sobrement ivre*. J'avais enfin trouvé ce que je cherchais inconsciemment : une manière concrète de vivre ma foi. Ce jour-là, le 27 novembre 1942, fut l'un des jours les plus décisifs de ma vie.

Hélas, j'ai appris trop tôt que l'enthousiasme pour une vertu ne garantit pas la possession de cette vertu ; et qu'une perception claire de la beauté de la *transformation spirituelle* peut coexister avec une profonde réticence à se laisser reformer par le Christ.

Mais j'ai aussi vite appris que « La volonté de changer » était le titre du premier chapitre de *Transformation en Christ*, un livre en allemand de Dietrich von Hildebrand. À l'époque, *Transformation en Christ* n'était disponible qu'en allemand, je me suis donc consacrée à apprendre l'allemand afin de pouvoir profiter des trésors contenus dans ce livre.

Plus tard, mon mari m'a souvent dit que *la Transformation en Christ* était « le livre de son cœur » parce qu'il considérait le thème qu'il aimait le plus : l'éclat des vertus surnaturelles rendues possibles grâce à la révélation chrétienne. Il est aussi devenu *le livre de mon cœur* : sa lecture m'a ouvert des perspectives complètement nouvelles de spiritualité qui, jusqu'alors, m'étaient restées totalement fermées.

Je pouvais maintenant comprendre pourquoi les critiques allemands avaient qualifié *la Transformation en Christ* d'« imitation moderne du Christ ». Comme ce classique éternel, *Transformation en Christ* est intemporel, car il trace le chemin menant à la sainteté ; la « seule chose nécessaire », la seule chose immuable dans la tempête de changements qui caractérise notre situation terrestre.

Quelles que soient nos circonstances et quel que soit l'âge ou le lieu dans lequel nous vivons, nous sommes tous appelés à la sainteté. Notre guide est la sagesse chrétienne, qui n'est pas soumise au temps mais qui devrait plutôt façonner le temps dans lequel elle se trouve. *La transformation en Christ* nous aide à atteindre la sainteté à *notre* époque parce que ses racines se trouvent dans la tradition intemporelle de la spiritualité chrétienne qui remonte au Christ lui-même. Cette sagesse conserve toute sa validité d'âge en âge. Ancré dans l'éternité, il conquiert le temps.

Personne ne rêverait d'escalader une montagne sans un guide expérimenté ; personne ne devrait essayer de gravir la montagne de sainteté sans l'aide d'une personne compétente en matière spirituelle, qui signale les dangers qui menacent de compromettre notre ascension vers la montagne qu'est le Christ.

La transformation en *Christ* est devenue un tel guide pour moi. À maintes reprises, en le lisant, j'ai été amenée à réaliser combien de fois j'étais tombée dans des illusions sur moi-même et combien de fois j'avais suivi un chemin qui m'avait en réalité éloignée du véritable objectif : être transformé en Christ. C'était comme si des écailles étaient tombées de mes yeux.

J'ai découvert que ma propre disposition au changement était très sélective, car même si j'étais prêt à m'améliorer dans certains domaines de ma vie, je voulais rester aux commandes et déterminer moi-même la portée et les limites de ma transformation. Rares sont ceux (et on les appelle proprement saints) dont la volonté de changement est totale, absolue, inconditionnelle, et qui laissent le Divin Maître décider de la profondeur à laquelle le marbre doit être ciselé.

Combien il est difficile pour nous, hommes déchus, de vouloir ce que Dieu veut, car même si nous croyons aimer Dieu, nous sommes tentés d'aimer davantage notre propre volonté. Comme il est difficile pour nous, les fils d'Adam, de prononcer véritablement et pleinement les paroles du Christ : « non pas comme je veux, mais comme tu veux ». Et pourtant, cette disponibilité absolue et inconditionnelle au changement devrait être la base même de notre vie spirituelle, afin que nous puissions devenir des « hommes nouveaux » en Christ.

J'ai appris combien il peut être difficile, dans la vie spirituelle, de faire la distinction entre des choses qui semblent similaires mais qui sont en réalité profondément différentes. Comme il est tentant pour nous de croire, par exemple, que nous sommes prêts à changer parce que, manquant de continuité, nous suivons toutes les tendances de la mode du moment. Combien de fois croyons-nous que nous pardonnons vraiment alors qu'en réalité nous avons la peau trop épaisse pour remarquer les offenses ou que nous trouvons avantageux de faire la paix. Combien de fois supposons-nous que nous sommes spirituellement recueillis parce que nous pouvons nous concentrer pleinement sur une tâche, alors qu'en réalité, nous sommes simplement capables d'une concentration mentale efficace, ce qui est radicalement différent du souvenir. Pour nous aider à voir des différences aussi importantes en nous-mêmes et à éviter d'autres pièges, *Transformation en Christ* fournit des conseils spirituels à ceux qui souhaitent sérieusement progresser vers la sainteté, leur permettant de discerner plus clairement le chemin qui mène à la sainteté.

Depuis que j'ai lu *Transformation en Christ pour la première fois* et que j'ai eu les yeux ouverts, j'ai découvert que mon expérience s'est reproduite dans la vie de très nombreuses autres personnes. Au fil des années, mon mari a reçu d'innombrables lettres de personnes témoignant que la lecture de *Transformation en Christ* avait profondément changé leur vie.

Les critiques du livre ont également été unanimes à reconnaître l'extraordinaire sagesse spirituelle qu'il contient. En 1949, un an après sa publication aux États-Unis, il reçut le Golden Book Award de la Catholic Writers Guild.

### ***La transformation en Christ éveille notre désir de vertus surnaturelles***

Trop souvent, des auteurs spirituels bien intentionnés croient que, pour rendre le surnaturel plus acceptable, ils doivent le diluer et utiliser un vocabulaire emprunté à des expériences terre-à-terre et triviales. Cela crée souvent un hiatus spirituel, une fausse note douloureuse pour ceux dont l'oreille spirituelle est à l'écoute de la musique des anges.

L'une des caractéristiques frappantes de ce livre est que l'auteur n'utilise jamais un mot qui ne soit pas en parfaite harmonie avec la sublimité de son sujet. Avec un saint instinct sans faille, il nous tire toujours vers une sphère supérieure obscurcie aujourd'hui par notre anti-culture sécularisée qui nous tire constamment vers le bas. De ce point de vue, *la Transformation en Christ* est une médecine

spirituelle indispensable. Cela aiguïsera inévitablement notre sens du surnaturel et réveillera le profond désir qui existe dans chaque cœur humain pour *ce qui est d'en haut*. C'est en effet l'appel que nous a adressé saint Paul : « Cherchez les choses d'en haut ».

*La transformation en Christ* éclaire d'une manière unique la nature des vertus surnaturelles qui ne peuvent s'épanouir qu'en et par le Christ. Même si mon mari avait aimé les valeurs morales avant sa conversion, c'est à travers la vie des saints qu'il a découvert une nouvelle moralité plus élevée – la moralité surnaturelle – celle incarnée dans ceux dont l'âme même reflète la beauté infinie de Dieu **fait Homme**.

Quel gouffre y a-t-il entre la vertu *naturelle* de modestie - une conscience objective de ses propres limites - et la vertu *surnaturelle* d'humilité qui (comme l'illustre Sainte Catherine de Sienne) nous fait nous réjouir du fait que *Dieu est tout et que l'homme n'est rien*. Quel abîme sépare la chaleur et la convivialité *naturelles* que possède un bon païen, de la *charité surnaturelle* ardente et brûlante qui caractérise les saints.

C'est la beauté des valeurs surnaturelles qui a d'abord touché l'âme de mon mari, y a éveillé l'amour et le désir et l'a amené dans l'Église ; c'est précisément cette beauté qu'il célèbre avec éloquence dans *Transformation en Christ*.

***La transformation en Christ révèle la splendeur de Dieu à travers la majesté des choses créées.***

Si *Transformation dans le Christ* mérite d'être **comparé** à *L'Imitation du Christ*, il existe cependant une différence importante entre ces deux ouvrages qui partagent le même objectif : aider l'âme sur son chemin vers la sainteté. Car tandis que *L'Imitation du Christ* (particulièrement dans ses trois premiers livres) souligne les dangers que les biens naturels constituent pour l'homme sur le chemin de Dieu, *la Transformation* — tout en reconnaissant pleinement ces dangers — montre comment ces biens, s'ils sont bien compris comme étant des reflets de la bonté et de la beauté infinies de Dieu, peuvent en fait nous rapprocher de Lui en étant utilisés comme tremplins menant à Lui.

De ce point de vue, *la Transformation* est fortement **marqué** par l'esprit de saint François qui comprenait la nature et la création comme des chanteurs de la gloire du Grand Roi. Créés par la générosité de Dieu, les biens naturels doivent être aimés, mais Dieu doit être aimé davantage. C'est-à-dire que tous les biens créés ne doivent pas être aimés *au-dessus* de Dieu, ni en dehors de Dieu, ni *indépendamment* de Dieu, mais en Dieu, et doivent allumer notre gratitude aimante envers Lui en tant que Donateur de tous les dons. En effet, le ciel et la terre sont remplis de la gloire du Seigneur et sont les traces de sa grandeur.

***La transformation dans le Christ est profonde mais pas compliquée***

À première vue, *Transformation dans le Christ* peut paraître au lecteur comme un livre long et compliqué, écrit pour une petite minorité d'érudits. Mais cette difficulté n'est qu'apparente. Il est vrai que *Transformation* est écrit par un Allemand, mais un Allemand né et élevé en Italie, dont l'esprit a été formé et a bénéficié de la clarté de l'esprit latin. En fait, *la Transformation dans le Christ* est **lumineux du début à la fin**, mais comme toutes les grandes choses, elle appelle une attention particulière et constante.

Trop nombreux sont ceux qui croient qu'un livre profond doit être compliqué et donc au-dessus de la tête du lecteur moyen. Mais *profond* ne veut pas dire « compliqué » et la complication ne garantit pas la profondeur. Il est vrai qu'il existe des livres qui cachent la pénurie de leur contenu en utilisant un langage très ésotérique qui est non seulement confus mais aussi déroutant. Il y a des penseurs qui se spécialisent dans ce domaine : leur langage est si tortueux, si ambigu, qu'ils trompent les gens en leur faisant croire que leur message est profond. Mais la lecture du plus grand de tous **les livres**, l'

*Évangile*, devrait nous révéler qu'un livre peut être d'une profondeur sublime et pourtant être compris par tout homme dont le cœur est ouvert à la Vérité.

Certes, *Transformation en Christ* a été écrit par « un intellectuel » – et même par quelqu'un qui avait étudié auprès de certains des plus grands penseurs de ce siècle (dont Husserl, Scheler et Reinach). Il faut néanmoins garder à l'esprit que Dietrich von Hildebrand a mis ses talents intellectuels au service de Dieu et qu'en écrivant ce livre, il a voulu s'adresser non pas à quelques experts, mais à tout chrétien qui est, comme Daniel, "un homme de désir."

*Transformation en Christ* n'exige donc pas du lecteur une formation philosophique minutieuse ni la connaissance d'un vocabulaire technique particulier. Il fécondera abondamment quiconque a un cœur pur et qui aspire à la vérité. Des efforts seront nécessaires, mais ils seront abondamment récompensés par les fruits à récolter.

La transformation en Christ n'est pas destinée à être lue à la hâte. Non, il doit être lu lentement, de manière méditative et doit toujours être concrètement lié à votre vie personnelle. Une demi-page, parfois quelques lignes peuvent nourrir votre âme, éclairer votre esprit et enflammer votre cœur.

### ***La transformation en Christ n'est pas le fruit de l'érudition, mais des expériences de l'auteur***

Tout comme *Transformation en Christ* n'a pas été écrit comme un ouvrage érudit, ce n'est pas non plus le fruit d'un esprit tel que celui que nous trouvons chez certains érudits, qui passent malheureusement d'innombrables heures dans une bibliothèque, parcourant des manuels poussiéreux sur la spiritualité, puis exposent les idées récoltées là dans un langage abstrait et impersonnel.

Au contraire, *la Transformation en Christ* a été conçu et est né d'expériences personnelles. L'auteur a eu une vie extraordinairement riche : il a connu la royauté ; il connaissait les roturiers ; il connaissait des gens saints ; il a connu de grands pécheurs ; il connaissait de grands esprits ; et il connaissait ceux dont les dotations étaient médiocres. Il a eu le privilège de rencontrer certains qui étaient montés sur la montagne sainte du Seigneur et dont la vie était marquée par une profonde humilité ; il en connaissait qui vivaient dans de complètes illusions sur eux-mêmes, et pourtant se croyaient proches de la sainteté ; il en connaissait qui tâtonnaient encore dans les ténèbres du péché et de l'erreur.

Par la foi, Dietrich von Hildebrand voyait en chacun d'eux l'image de Dieu et désirait partager avec eux ce qu'il avait lui-même reçu. Même s'il aimait les livres, il aimait davantage les gens ; et c'est de la richesse de ses expériences chrétiennes, enrichies et fécondées par ses propres lectures et méditations, qu'il a appris la sagesse trouvée dans ce livre.

C'est la richesse de ces expériences qu'il nous fait partager dans cet ouvrage ; ce sont de vraies personnes que nous rencontrons dans *la Transformation en Christ* – et en beaucoup d'entre elles nous nous reconnaissons nous-mêmes, nos propres fragilités, nos propres dangers, nos propres illusions. (Parfois, nous sommes même tentés de croire que l'auteur nous connaissait personnellement lorsqu'il a écrit le livre, et qu'il dépeignait notre propre caractère et nos propres défauts.)

### **Ce classique spirituel serein a été écrit au plus fort de la dangereuse bataille de l'auteur contre le nazisme.**

*Transformation en Christ* dégage une atmosphère spirituelle si sereine que le lecteur est susceptible de supposer qu'il a été écrit à une période particulièrement contemplative et paisible de la vie de l'auteur. En réalité cependant, le livre a été écrit au milieu de sa lutte héroïque et dramatique contre le nazisme. Cette œuvre, qui chante la beauté de la vie surnaturelle, a été composée à une époque où l'auteur connaissait de grandes épreuves et était menacé de dangers constants en raison de son opposition au nazisme.

*La transformation en Christ* témoigne de la victoire de la vie spirituelle de Dietrich von Hildebrand sur les puissances du mal déchaînées par le national-socialisme. Il proclame aussi implicitement la

victoire finale du bien sur le mal, de Dieu sur Satan. Ayant quitté volontairement l'Allemagne au moment de l'arrivée au pouvoir d'Hitler – parce que von Hildebrand refusait de vivre dans un pays dirigé par un criminel – il chercha d'abord refuge dans la maison de sa sœur à Florence, mais voyant que le chancelier autrichien Engelbert Dollfuss était le seul lucide, homme politique européen qui avait pleinement mesuré l'horreur du nazisme, von Hildebrand se rendit à Vienne et offrit à Dollfuss ses services intellectuels. Avec le soutien du chancelier, il fonde et dirige un hebdomadaire antinazi et antitotalitaire qui paraît de décembre 1933 jusqu'à l'Anschluss le 11 mars 1938.

Profondément convaincu qu'il répondait à un appel divin pour démasquer le caractère antichrétien du nazisme, il comprit pleinement qu'en agissant ainsi, il lui faudrait abandonner la joie intellectuelle de son cœur : ses écrits philosophiques et religieux. Il ressentait très vivement le sacrifice qu'impliquait de répondre à cette mission, et pourtant il n'hésita pas un seul instant. Car il était convaincu que tout écrivain religieux digne de ce nom était désormais appelé à être à l'avant-garde d'un combat mené contre un antéchrist.

Depuis sa conversion, la plus grande joie de von Hildebrand avait été de méditer et d'écrire sur le *nouveau monde du christianisme* qu'il avait découvert en lisant les vies des saints. Aujourd'hui, à Vienne, plongé dans une lutte politique anti-nazie qui pour lui était un cilice, Dietrich von Hildebrand vivait sous une telle pression qu'en dehors de ses cours à l'Université, il était obligé de consacrer tout son temps et toutes ses énergies à sa tâche de journaliste.

De plus, après l'assassinat du chancelier Dollfuss en juillet 1934, le nouveau gouvernement dirigé par Schuschnigg adopta une politique de *détente* avec Hitler et refusa de contribuer au financement de l'hebdomadaire antinazi de von Hildebrand. La collecte de fonds a été ajoutée à sa liste de tâches onéreuses.

Pour aggraver les choses, seules quelques personnes ont compris et accepté son objectif premier de montrer l'incompatibilité intrinsèque du christianisme et du nazisme. Von Hildebrand a été persécuté par les pro-nazis ; il a été bafoué par les anticatholiques (qui étaient mécontents du ton profondément religieux de son hebdomadaire) ; et il fut rejeté par les antisémites qui refusaient de reconnaître que l'antisémitisme était, pour citer Léon Bloy, une gifle à la Sainte Vierge de la part des chrétiens.

Dietrich von Hildebrand était seul.

De plus, il fut averti par le chef de la police que la clandestinité nazie envisageait de l'assassiner et il vécut constamment sous cette épée de Damoclès. Harcelé par des difficultés financières, contraint de consacrer une grande partie de son temps et de son énergie à collecter des fonds (un travail pour lequel il était le moins talentueux des hommes), von Hildebrand ne connut que peu de répit.

Deux brefs moments de paix lui furent cependant accordés. Au cours des mois d'août 1936 et 1937, un groupe d'amis allemands (à qui manquaient terriblement les conférences que von Hildebrand leur donnait dans sa maison de Munich) l'invitèrent à Florence pour leur donner une série de conférences sur la spiritualité ; ils ont loué la villa de sa sœur à cet effet.

Quelle joie pour lui de déposer temporairement le fardeau écrasant qu'il portait et, une fois de plus, entouré d'amis en qui il pouvait avoir confiance, de respirer l'air pur et spirituel de la prière et de la contemplation.

*La transformation en Christ* est le fruit de ces dix-huit conférences données dans sa ville natale. Trop tôt après, lorsqu'il échappa aux griffes de la Gestapo en prenant le tout dernier train quittant l'Autriche pour la Tchécoslovaquie avant la prise du pouvoir par les nazis, il fut contraint de vivre la vie douloureuse d'un réfugié : d'abord en Suisse, puis en France.

Au milieu de cette tourmente, il décide de publier ses dix-huit conférences depuis Florence et les confie aux éditions Benziger en Suisse. A cette époque, les œuvres de von Hildebrand étaient interdites en Allemagne et en Autriche (la possession de n'importe lequel de ses écrits pouvait envoyer une personne dans un camp de concentration). C'est pourquoi les éditeurs Benziger ont insisté pour que *Transformation in Christ* soit imprimé sous un pseudonyme : Peter Ott. Le livre connaît un succès

immédiat. Ce n'est qu'après la guerre, lorsque le cauchemar du nazisme fut terminé, qu'une deuxième édition de *Transformation in Christ* parut, publiée sous le propre nom de von Hildebrand.

En le lisant, personne n'aurait jamais pu deviner que ce grand livre sur la spiritualité avait été écrit dans des circonstances aussi dramatiques. Il est évident que les multiples souffrances de l'auteur ne l'ont pas privé de sa paix intérieure ni de son désir constant d'approfondir sa vie spirituelle. Nazisme ou pas, pour Dietrich von Hildebrand, la transformation en Christ restait le thème unique et glorieux de l'existence humaine et de sa propre existence.

Évidemment, il n'aurait pas pu achever cette œuvre monumentale en seulement deux brefs étés sans le bénéfice des grâces antérieures qu'il avait si abondamment reçues, des expériences chrétiennes qu'il avait accumulées, de ses lectures spirituelles et de sa propre vie de prière. En outre, il est fort probable que, dans le plan mystérieux de la Providence de Dieu, les souffrances endurées par Dietrich von Hildebrand à Vienne furent le prix qu'il dut payer pour contribuer à aider tant d'âmes à se rapprocher du Christ par leur transformation intérieure en Lui et par la Croix.

*La transformation en Christ* se termine par une prière. Cela est approprié, puisque tout le livre est priant : un hymne de louange, un chant de gratitude. Le souhait le plus profond de Dietrich von Hildebrand était que ce livre incite ses lecteurs à se transformer toujours plus en Christ. Il savait que notre Sauveur était venu apporter le feu sur cette terre, et il désirait qu'il soit allumé.

# Présentation de l'auteur

*Traham eos in vinculis charitatis. (Osée 11:4)*

*(Je les tirai avec des liens d'humanité)*

DIEU nous a appelés à devenir de nouveaux hommes en Christ. Dans le saint Baptême, Il nous communique une nouvelle vie surnaturelle ; Il nous permet de participer à sa vie sainte. Cette vie nouvelle n'est pas destinée simplement à reposer comme un secret dans les profondeurs cachées de nos âmes ; cela devrait plutôt se traduire par une transformation de toute notre personnalité.

Car le but auquel la miséricorde gratuite de Dieu nous a appelés à atteindre n'est pas simplement une perfection morale qualitativement identique à la morale naturelle, ne devant sa signification surnaturelle qu'à un don de grâce sur-additif ; c'est la richesse surnaturelle de vertu du Christ, qui dans sa qualité même représente quelque chose de nouveau et de tout à fait distinct de toute vertu purement naturelle. « Afin que vous proclamiez ses vertus, celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 Pierre 2 : 9).

Presque toutes les prières de l'année ecclésiastique se réfèrent à la succession des étapes qui mènent du baptême, conférant le principe de la vie surnaturelle, à notre transformation **effective** en Christ, à la pleine victoire en nous de Celui dont le nom est sainteté.

Dans notre traitement du sujet d'une transformation , les fondements théologiques et les présupposés dogmatiques de ce mystère seront considérés comme acquis. Nous sommes conscients d'être en plein accord avec la tradition classique établie par les Pères de l'Église, et surtout par saint Augustin et par le Docteur Angélique saint Thomas d'Aquin.

Notre propre thème dans ces pages est exclusivement **le fonctionnement** de la vie surnaturelle dans le domaine de la moralité personnelle : la formation de cette vie qui éclaire le visage de « l'homme nouveau en Christ ». Ici encore, cet aspect de la transformation en Christ qui est lié au domaine de l'expérience mystique n'entre pas dans notre champ d'application.

Notre propos est d'analyser dans leur essence certaines des attitudes spirituelles caractéristiques de « l'homme nouveau en Christ », indiquant ainsi la voie que nous devons suivre et, en particulier, le but que nous sommes appelés à atteindre. La pleine portée de cet appel adressé au chrétien n'est pas toujours pleinement appréciée ; ce que Dieu attend de nous est trop souvent minimisé et pris à la légère.

Si nous partons, dans notre description, des types d'attitudes qui, pour ainsi dire, marquent les premières étapes du chemin en question, l'ordre de succession dans lequel les vertus surnaturelles seront ici considérées ne peut prétendre à un caractère strictement systématique. Les vertus surnaturelles sont si étroitement liées qu'elles font apparaître chacune d'elles comme une condition préalable à l'autre sous un certain rapport et son fruit sous un autre. Par conséquent, la succession des vertus que nous allons examiner ne vise pas tant à refléter le processus de transformation en Christ, mais plutôt à manifester l'abondance de vie implicite dans ce processus de transformation.

Nous rencontrerons sans cesse sur notre chemin la *coïncidence opposée* inhérente à l'essence divine: l'interpénétration mutuelle et l'unité de perfections qui sont ostensiblement incompatibles les unes avec les autres et ne peuvent apparaître sur le plan naturel que dans une séparation mutuelle.

La présente étude se limite à une sélection d'attitudes et de vertus spirituelles qui constituent le trésor produit par une vie en Christ, dont la compréhension peut révéler la nouveauté intrinsèque et *qualitative* de la moralité surnaturelle. **Elle** ne prétend pas à la complétude, pas même à cette complétude dans un sens limité que pourrait admettre un sujet inépuisable de ce genre ; même en ce qui concerne la portée de son contenu, il ne peut prétendre être exhaustif.

Le but de ce livre sera atteint s'il réussit à évoquer la grandeur mystique de l'appel impliqué dans les paroles du Seigneur : « Suivez-moi » et à susciter dans le cœur de certains le désir de se transformer

en Christ. Car avant tout, il nous faut saisir « la hauteur, l'étendue et la profondeur » de notre vocation et comprendre pleinement le message de l'Évangile qui nous invite non seulement à devenir disciples du Christ et enfants de Dieu, mais à entrer dans un processus de transformation en Christ. « Mais nous tous, contemplant la gloire du Seigneur à face ouverte, sommes transformés en la même image de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur » (2 Cor. 3 : 18).

*“Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit.”*

T  
R  
A  
N  
S  
F  
O  
R  
M  
A  
T  
I  
O  
N

DANS LE

CHRIST

# La volonté de changer

*Dépouillez-vous du vieil homme qui s'est corrompu selon le désir de l'erreur, et soyez renouvelés dans l'esprit de votre intelligence ; et revêtez l'homme nouveau, qui selon Dieu a été créé dans l'injustice et la sainteté de la vérité. (Éph. 4:22-24)*

*“...A savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement...”*

CES paroles de saint Paul sont inscrites au-dessus de la porte par laquelle doivent passer tous ceux qui veulent atteindre le but que Dieu nous a fixé. Elles contiennent implicitement la quintessence du processus que doit suivre l'homme baptisé avant d'atteindre le déploiement de la nouvelle vie surnaturelle reçue dans le baptême.

Toute vraie vie chrétienne doit donc commencer par un profond désir de devenir un homme nouveau en Christ et par une volonté intérieure de « se débarrasser du vieil homme », une volonté de devenir quelque chose de fondamentalement différent.

## **Tous les hommes bons désirent changer**

Même s'il manque de religion, la volonté de changement n'est pas inconnue à l'homme. Il aspire à se développer et à se perfectionner. Il croit pouvoir surmonter tous les vices et déficiences de sa nature par la seule force humaine. Tous les hommes qui aspirent à la morale sont conscients de la nécessité d'une auto-éducation ciblée qui devrait les amener à changer et à se développer. Eux aussi, contrairement à l'homme moralement indifférent qui se laisse aller et s'abandonne passivement à ses dispositions naturelles, révèlent une certaine disposition au changement. Sans cela, aucune croissance spirituelle et morale n'existerait.

Pourtant, lorsque l'homme est touché par la lumière de la Révélation, quelque chose d'entièrement nouveau se produit. La révélation de l'Ancien Testament suffit à elle seule à faire prendre conscience au croyant de la situation métaphysique de l'homme et de la terrible blessure infligée à sa nature par le péché originel. Il sait qu'aucune force humaine ne peut guérir cette blessure ; qu'il a *besoin de rédemption*. Il comprend la vérité selon laquelle la repentance est impuissante à éliminer la culpabilité du péché qui le sépare de Dieu, que la bonne volonté et l'effort moral naturel ne parviendront pas à lui redonner la beauté de l'état paradisiaque. En lui vit un profond désir du Rédempteur, qui, par la force divine, assumera la culpabilité du péché et comblera le gouffre qui sépare la race humaine de Dieu.

Tout au long de l'Ancien Testament, ce désir résonne : « Convertis-nous, ô Dieu, et montre-nous ta face, et nous serons sauvés » (Ps. 79 : 4). **“Dieu, fais nous revenir, fais luire ta face et nous erons sauvés.”** Nous percevons le désir de purification qui nous permet de comparaître devant Dieu et de supporter la présence de l'Indicible Saint : « Tu m'aspergeras d'hysope et je serai purifié : Tu me laveras et je serai plus blanc que la neige » (Psaume 50 : 9). **“Ôte mes taches avec l'hysope, je serai pur ; lave-moi, je serai blanc plus que neige.”**

### **Dieu nous appelle à changer**

Le Nouveau Testament, cependant, nous révèle un appel qui transcende de loin cette *aspiration*. Ainsi le Christ parle à Nicodème : « Amen, amen, je te le dis, si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu » (Jean 3 : 3).

Christ, le Messie, n'est pas simplement le Rédempteur qui **rompt** le lien et nous purifie du péché. Il est aussi le Dispensateur d'une nouvelle vie divine qui nous transformera entièrement et fera de nous des hommes nouveaux : « Dépouillez-vous du vieil homme corrompu selon le désir de l'erreur, et soyez renouvelé dans l'esprit de votre intelligence ; et revêtez l'homme nouveau, qui selon Dieu a été créé dans la justice et la sainteté de la vérité. Même si nous recevons cette nouvelle vie dans le baptême comme un don gratuit de Dieu, elle ne peut s'épanouir que si nous coopérons. « Purifiez le vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle », dit saint Paul.

Un fort désir doit nous remplir de devenir des êtres différents, de mortifier notre ancien moi et de nous élever comme de nouveaux hommes en Christ. Ce désir, cette disponibilité à **nous réduire** pour qu'« Il grandisse en nous », est la première condition élémentaire de la transformation. C'est le geste **primal** par lequel l'homme réagit à la lumière *du Christ* qui est parvenue à ses yeux : **le geste original** adressé à Dieu. En d'autres termes, c'est la conséquence adéquate de notre conscience d'avoir *besoin de rédemption*, d'une part, et de notre compréhension d'être *appelé* par le Christ, d'autre part. Notre abandon au Christ implique une volonté de le laisser nous transformer pleinement, sans fixer aucune limite à la modification de notre nature sous son influence.

### **Disponibilité au changement vs optimisme naturel**

En ce qui concerne leur volonté respective de changer, la différence entre le chrétien et l'idéaliste naturel est évidente. L'idéaliste est imprégné d'optimisme concernant la nature humaine en tant que telle. Il sous-estime la profondeur de nos défauts ; il ignore la blessure, incurable par les moyens humains, dont notre nature est affligée. Il néglige notre impuissance à effacer une culpabilité morale ou à provoquer de manière autonome une régénération morale de nous-mêmes. De plus, son engouement pour l'activité l'empêche de comprendre ne serait-ce que la nécessité d'un renouveau *fondamental*. Il ne parvient pas à sentir l'insuffisance *essentielle* de toute moralité naturelle, ni la supériorité incomparable de la vertu fondée sur le surnaturel, sans parler de la pleine présence d'une telle vertu : la sainteté.

Sa disposition au changement différera donc de celle du chrétien, surtout sur les points suivants. D'abord, il n'envisage qu'un changement relatif : une évolution immanente à la nature. Son effort n'est pas, comme c'est le cas du chrétien, de laisser sa nature dans son ensemble être transformée d'en haut, ni de laisser son caractère être **estampillé** d'une nouvelle monnaie, d'un nouveau visage, pour ainsi dire, dont les traits transcendent de loin la nature humaine **et toutes ses** possibilités. Son objectif n'est pas de renaître : devenir radicalement, c'est-à-dire depuis la racine, un autre homme ; il veut simplement se perfectionner dans le cadre de ses dispositions naturelles. Il entend assurer une évolution sans entrave de ces dispositions et potentialités. Parfois même, une approbation expresse de sa propre nature y est implicite, ainsi qu'une confiance évidente dans les tendances données de sa nature telles qu'elles sont avant d'être travaillées par une autocritique consciente. Tel fut par exemple le cas de Goethe.

Invariablement, chez l'idéaliste, la disposition au changement se limite à un concept d'évolution immanente de la nature ou de perfectionnement de soi : sa portée reste *exclusivement* humaine. Alors que, chez le chrétien, **elle** renvoie à une transformation fondamentale et à une rédemption des choses humaines par des choses divines : à un but surnaturel.

Un deuxième point de différence est étroitement lié à cela. La volonté de changement de l'idéaliste ne vise que certains détails ou aspects, jamais son caractère dans son ensemble. L'homme qui aspire à la moralité naturelle a l'intention d'éradiquer *ce* défaut, d'acquérir *cette* vertu ; le chrétien, cependant, a l'intention de devenir un autre homme en toutes choses, tant en ce qui concerne ce qui est mauvais que ce qui est *naturellement bon* en lui. Il sait que ce qui est naturellement bon aussi est insuffisant devant Dieu : qu'il doit lui aussi se soumettre à une transformation surnaturelle, à une **re-création**, pourrait-on dire, par le nouveau principe de vie surnaturelle que lui transmet le baptême.

Troisièmement, l'homme naturellement moral, aussi désireux qu'il soit de changer d'une manière ou d'une autre, s'en tiendra toujours aux bases solides de la Nature. Comment pourrait-on lui demander de renoncer à son emprise et de tomber dans le vide ? Pourtant, c'est précisément ce terrain ferme que le chrétien *quitte*. Sa volonté de changement le pousse à rompre avec sa nature non rachetée dans son ensemble : il *veut* perdre le terrain ferme de la nature non rachetée sous ses pieds et tomber, pour ainsi dire, dans les bras du Christ. Seul celui qui peut dire avec saint Paul : « Je sais en qui j'ai cru » peut risquer l'énorme aventure de mourir à lui-même et d'abandonner le fondement naturel.

### **Tous ne sont pas prêts à changer radicalement**

Or, cette disposition radicale au changement, condition nécessaire à une transformation en Christ, n'est pas réellement possédée par *tous* les croyants catholiques. C'est plutôt un trait distinctif de ceux qui ont saisi *toute la* portée de l'Appel et ont décidé sans réserve d'imiter le Christ.

Il existe de nombreux catholiques religieux dont la volonté de changer est simplement conditionnelle. Ils s'efforcent de respecter les commandements et de se débarrasser des qualités qu'ils ont reconnues comme étant un péché. Mais il leur manque la volonté et la volonté de devenir en tout des hommes nouveaux, de rompre avec toutes les normes purement naturelles, de considérer toutes choses sous un jour surnaturel. Ils préfèrent échapper à l'acte de *métanoïa* : une véritable conversion du cœur. C'est pourquoi, avec une conscience tranquille, ils s'accrochent à tout ce qui leur paraît légitime selon les normes naturelles.<sup>1</sup>

(1) Pour l'instant, nous laissons de côté le cas, très typique lui aussi, où l'appel à un changement radical est perçu dans une certaine mesure mais se heurte à une opposition plus ou moins consciente. Il s'agit ici d'une résistance plus profondément cachée à l'exigence d'une conversion totale, qui empêche le sujet d'évaluer de manière adéquate la portée du changement demandé, de sorte qu'il peut limiter son engagement sans être troublé par sa conscience.

Traduit avec DeepL.com (version gratuite)

Leur conscience leur permet de rester retranchés dans leur affirmation de soi. Par exemple, ils ne ressentent pas l'obligation d'aimer leurs ennemis ; ils laissent libre cours à leur orgueil dans certaines limites ; ils insistent sur le droit de laisser libre cours à leurs réactions naturelles en réponse à toute humiliation. Ils maintiennent comme allant de soi leur prétention au respect du monde, ils redoutent d'être considérés comme *des fous du Christ* ; ils accordent un certain rôle au respect humain et souhaitent également être justifiés aux yeux du monde.

Ils ne sont pas prêts à une rupture totale avec le monde et ses normes ; ils sont influencés par certaines considérations conventionnelles ; ils ne s'interdisent pas non plus de se laisser aller dans des limites raisonnables. Il existe différents types et degrés de cette forme réservée de disposition au changement ; mais tous ont en commun la caractéristique d'une obéissance simplement conditionnelle à l'Appel et d'un respect ultime de son moi naturel. Aussi grandes que soient les différences de degré, le clivage

décisif est celui qui sépare la volonté de changement sans réserve et radicale de la volonté en quelque sorte limitée et partielle.

### **La transformation en Christ nécessite une disponibilité totale au changement**

La pleine disposition au changement – qu'on pourrait même mieux appeler *disposition à devenir un autre homme* – n'est présente que chez celui qui, après avoir entendu l'appel « Suivez-moi » de la bouche du Seigneur, le suit comme le faisaient les Apôtres, 'laissant tout derrière lui'. Pour ce faire, il ne lui est pas demandé de tout abandonner littéralement au sens des conseils évangéliques : ce serait répondre à un autre appel, plus particulier. Il lui est simplement demandé d'abandonner son ancien moi, le fondement naturel et toutes les normes purement naturelles, et de s'ouvrir entièrement à l'action du Christ, en comprenant et en répondant à l'appel adressé à tous.

Chrétiens : « Revêtez l'homme nouveau, qui selon Dieu a été créé dans la justice et la sainteté de la vérité. »

La disponibilité au changement, prise dans ce sens, est la première condition préalable à la transformation en Christ. Mais en plus de cela, il faut davantage : un désir ardent de devenir un homme nouveau en Christ ; une volonté passionnée de se livrer au Christ, et cela, encore une fois, présuppose un état de fluidité, pour ainsi dire : que nous soyons comme de la cire molle, prêts à recevoir l'empreinte des traits du Christ. Nous devons être déterminés à ne pas nous retrancher dans notre nature, à ne pas nous maintenir ou à nous affirmer, et surtout, à ne pas établir à l'avance – même inconsciemment – un cadre de facteurs limitatifs ou qualificatifs pour la lumière omniprésente et créatrice du Christ. Nous devons plutôt être remplis d'une soif inextinguible de régénération en toutes choses. Nous devons expérimenter pleinement le bonheur de voler dans les bras du Christ, qui nous transformera par sa lumière au-delà de toutes les mesures que nous pourrions nous-mêmes envisager. Il faut dire comme saint Paul sur le chemin de Damas ; « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? »

### **Le progrès moral nécessite une volonté totale de changer**

Mais la volonté sans réserve de changer, telle que décrite ici, n'est pas simplement la condition pour entreprendre notre voyage vers notre objectif surnaturel. Elle constitue également la base permanente d'un progrès continu sur notre route. C'est une attitude que nous devons toujours conserver tant que nous sommes *en statu viae*, jusqu'à ce que nous ayons atteint le refuge du *statut final*, où aucune tâche n'est plus proposée à notre volonté et où notre âme reposera immuablement dans le bonheur illimité de communion avec Dieu. Si cette disposition au changement et cette volonté passionnée d'abandon devaient un jour cesser, nous n'aurions plus la disposition religieuse appropriée. Cette disponibilité illimitée au changement n'est pas seulement nécessaire à la transformation en Christ : même en tant que telle, elle représente la réponse fondamentale et pertinente à Dieu. Cela reflète notre dévotion sans réserve envers Dieu, notre conscience de notre infinie faiblesse devant Lui, notre habitude de vivre par la foi, notre amour et notre aspiration à Dieu. Elle trouve sa plus haute expression dans ces paroles de la Sainte Vierge : « Voici la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole » (Luc 1:38).

Dans ses *Discours pour les congrégations mixtes*, le cardinal Newman souligne le danger inhérent à croire avoir atteint un degré satisfaisant de progrès spirituel – aussi élevé soit-il **effectivement** – et avoir le droit d'interrompre désormais la lutte contre sa propre nature. L'exemple des saints nous enseigne que le progrès spirituel n'implique aucun durcissement de cette fluidité dont nous avons parlé, ni aucun affaiblissement de la ferme volonté de transformation par le Christ. Plus une personne est transformée en Christ, plus sa disponibilité à changer au-delà du point atteint est profonde et illimitée, plus elle comprend la dimension de profondeur dans laquelle cette transformation doit s'étendre et la nécessité pour elle de se remettre à *nouveau* entre les mains de Dieu, encore et encore, pour être à nouveau façonné par le Christ.

Jamais, *in statu viae*, il ne cessera de dire avec Michel-Ange : « Seigneur, éloigne-moi de moi-même et rends-moi agréable à toi. » Dans sa vie terrestre, le chrétien ne doit jamais laisser s'arrêter le processus de mort à lui-même et de résurrection en Christ ; il doit toujours préserver cette fluidité intérieure qui est une expression ultime de la situation impliquée dans le *statu viae*. Ainsi parlait le voleur sur la croix : « Nous sommes punis avec justice, car nous recevons la récompense qui nous revient pour nos actes ; mais cet homme n'a fait aucun mal. Seigneur, souviens-toi de moi quand tu entreras dans ton royaume. À ce moment-là, une poussée vers les choses divines s'est produite dans son âme, ce qui portait une connotation d'amour illimité. Et, parce que cet abandon illimité était le dernier acte de sa vie avant d'expirer, malgré toutes ses imperfections il reçut cette réponse du Seigneur : « Amen, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi au paradis » (Luc 23 :42-43).

‘Et il disait : ‘Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton royaume’. Et il lui dit : ‘En vérité, je te le dis, aujourd’hui tu seras avec moi dans le Paradis.’ »

Cette disponibilité illimitée au changement est nécessaire non seulement pour le pécheur au sens le plus étroit du terme, mais aussi pour l'homme gardé, pur, gracié, que Dieu a attiré à lui dès sa jeunesse : non seulement pour un saint Augustin **mais aussi** pour un Saint-Jean. Les saints sont classés parfois en deux catégories : d'une part, les grands convertis comme saint Paul ou sainte Marie-Madeleine ; de l'autre, des hommes et des femmes chez lesquels on peut clairement observer une lente maturation continue de la grâce : des âmes comme saint Jean l'Évangéliste ou sainte Catherine de Sienne. Cependant, la nécessité de ce qui est décrit ici comme une disposition *au changement* ne s'applique en aucun cas seulement à celui qui a subi une conversion et qui, par conséquent, ne peut évidemment que se repentir de sa vie antérieure, mais même à ceux qui n'ont jamais **sûrement** et gravement transgressé **les commandements de Dieu**. Eux aussi doivent être prêts à s'élever au-dessus de leur nature et à se tenir prêts à être frappés par l'esprit du Christ.

### **Disponibilité surnaturelle au changement vs malléabilité**

Mais ce serait se méprendre gravement sur cette attitude fondamentale indispensable que de l'interpréter comme un état de fluidité en tant que tel, une disposition générale à changer dans n'importe quelle direction. En fait, nous pensons exclusivement à la disponibilité à nous laisser façonner par le Christ et par tout ce qui parle de Lui et du « Père de toutes les lumières ». Le changement que nous envisageons est simplement le changement impliqué dans le processus continu de mourir à nous-mêmes et d'être réformé par Christ. De plus, cet état de fluidité qui rend ce processus possible est lié, d'autre part, à une attitude de *consolidation* et dans les biens que nous recevons de Lui. Au postulat d'une réceptivité douce et sensible aux influences formatrices d'en haut correspond, en complément logique, le postulat d'une rigidité croissante par rapport à toutes les tendances au changement d'en bas.

Ici apparaît clairement la différence entre la fluidité sous le signe du surnaturel et la simple disposition naturelle de la fluidité. Certaines personnes, en raison simplement de leur tempérament naturel, sont comme de la cire molle, sujettes à tout changement. Ces personnes impressionnables qui cèdent à toutes sortes d'influences manquent de solidité et de continuité.

La fluidité qui **va de pair** avec **l'éveil** au surnaturel, au contraire, n'a rien à voir avec la malléabilité molle en tant que telle. Cela implique plutôt une position ferme face à toutes les influences mondaines, un caractère d'imperméabilité à leur égard et une solidité inébranlable sur la nouvelle base que le Christ nous fournit. Dès ce stade précoce, nous discernons cette étrange *coïncidence opposée* qui nous frappera sans cesse au cours de notre enquête : cette union entre des attitudes apparemment inconciliables les unes avec les autres sur le plan naturel, qui est le signe de tout mode d'être surnaturel.

En outre, cette fluidité dans notre relation avec le Christ est tout sauf un état caractérisé par un flux continu de changement, dans le sens où le *changement en tant que tel* est crédité d'une valeur qui lui est propre. Ce qu'implique réellement la volonté d'être transformé par le Christ, c'est plutôt la négation

totale à la fois du culte de l'être en mouvement tel qu'exposé par le Mouvement des Jeunes et de l'idéal goethéen d'une vie en abondance, fondé sur le concept de changement continu. Nous sommes donc loin de prêcher la fluidité en général, que ce soit dans le sens d'une glorification du mouvement en tant que tel, ou dans le sens des célèbres vers de Goethe, aussi beaux soient-ils : *Derm solang du das nicht hast, dieses. Stirb und Werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunkeln Erde* (« À moins que tu ne suives l'appel de mourir et de devenir, tu n'es qu'un triste hôte sur cette terre sombre »).

### **L'homme est appelé à l'immuabilité de Dieu**

Il ne nous appartient pas de chérir la variabilité en tant que telle ; car, en tant que chrétiens, nous donnons notre culte non pas au changement mais à l'inchangeable : Dieu, qui demeure Lui-même de toute éternité : « Ils périront, mais toi tu demeures » (Ps. 101, 26-28).

*‘Depuis longtemps tu as fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains ; eux périssent, toi tu restes, tous comme un vêtement ils s'usent, comme un habit qu'on change, tu les changes ; mais toi, le même, sans fin sont tes années.’*

Ainsi, en tant que chrétiens, nous dirigeons notre vie vers ce moment où il n'y aura plus de changement et nous nous réjouissons dans l'espoir de partager l'immuabilité de Dieu. Nous refusons notre amour au rythme effréné de la vie. Et l'idéal de vitalité, séduisant pour ceux qui voient la réalité ultime dans la Nature, n'a aucun attrait pour nous. Nous ne pouvons pas non plus nous laisser enivrer par une quelconque communion avec la Nature au sens panthéiste, car nous ne croyons pas faire partie de la Nature : nous concevons l'homme comme une personne spirituelle dotée d'une âme immortelle. Nous sentons qu'il n'appartient pas dans son ensemble au domaine naturel. C'est seulement par rapport à notre situation terrestre que nous sommes soumis au rythme du flux et du reflux, à la fluctuation de la mort et du devenir, à la loi du caractère périssable. *Non omnis moriar* (Je ne mourrai pas entièrement), dit Horace, en pensant à la renommée terrestre. Mais nous le disons en étant conscients de notre essence ultime, la plus intime. Cela fait partie du message bienheureux de l'Évangile que nous soyons appelés à participer à l'immuabilité éternelle de Dieu.

Pourtant, notre vie deviendra immuable dans la mesure où nous serons transformés en Christ. Tant que nous évitons d'être ainsi transformés et insistons pour nous maintenir, ce maintien fixé dans notre propre nature ne peut que nous livrer au monde du flux et du reflux, et aux forces du changement. Une telle solidification signifierait en réalité un emprisonnement dans l'enceinte de notre propre moi changeant : elle nous empêcherait de transcender nos limites en tant qu'êtres vivants et d'être entraînés dans la sphère de l'immuabilité divine. C'est seulement dans la mesure où nous nous soumettons comme de la cire molle à l'action formatrice du Christ que nous atteindrons une véritable fermeté et grandirons vers une image d'immuabilité divine. Dans cette mesure également, nous nous élèverons au-dessus de la terreur que – considérant notre statut de personnes rationnelles distinctes de la nature physique – le rythme de la mort et la loi de la fugacité de la vie nous laissent présager.

### **La volonté naturelle de changer diminue avec l'âge**

Un coup d'œil sur le cours normal de la vie humaine, considéré d'un point de vue purement naturel, montrera qu'un caractère de fluidité relative, tant en ce qui concerne les aspects intellectuels que d'autres, est propre à la jeunesse.

Nous entendons par là non seulement l'amour du changement en soi, mais aussi une aspiration vers des valeurs plus élevées : un désir d'éducation, de s'enrichir et de s'ennoblir. Une telle disposition est le don naturel de la jeunesse.

Examinez un homme animé par le rythme vital de la jeunesse, et vous découvrirez chez lui une certaine force et une certaine audace qui facilitent cette aspiration vers des choses supérieures. Mais

lorsque les hommes vieillissent et que, dans le cadre de leurs tendances naturelles, leurs caractères et leurs particularités subissent un processus de solidification, la mobilité naturelle et le désir de changement tendront à disparaître.

De telles personnes deviendront alors beaucoup moins accessibles aux influences élevées, moins réceptives à de nouveaux stimuli (nous parlons encore de présupposés purement naturels). On ne peut plus attendre d'eux qu'ils révisent leur mentalité et qu'ils se rééduquent, car ils sont déjà coulés dans un moule rigide.

Cette description ne fait pas simplement référence à une habitude invétérée, due à la longue accumulation d'expériences similaires, de regarder les choses d'une certaine manière. Il s'agit d'un état général différent de celui qu'implique la jeunesse. La disposition naturelle au changement a disparu ; sa place est prise par l'attitude d'une personne consciente de sa maturité, qui considère avoir atteint sa période de formation et s'arroge en quelque sorte le droit de durer et de s'installer dans ses particularités telles qu'elles sont.

Ces particularités psychiques — qui ne sont pas rarement des excentricités — ne sont jamais aussi marquées dans la jeunesse. Ce n'est que plus tard que certaines tendances naturelles revêtent un tel caractère de rigidité. De la simple succession des phases de la vie semble découler le droit d'être non plus élève ou apprenti mais maître.

### **La volonté surnaturelle de changer devrait croître avec l'âge**

Mais si l'on envisage les phases vitales de la jeunesse et de la vieillesse d'un point de vue surnaturel, le tableau sera différent.

XXXXXX

Ici, en effet, une loi inverse apparaîtra. La volonté de changer, la réceptivité cireuse envers le Christ ne tendront pas à disparaître mais à augmenter à mesure que l'homme grandit vers un état de maturité. Les soucis accidentels et les complications passent au second plan ; le modèle de vie gagne en simplicité ; les grands aspects décisifs de la vie s'accroissent plus clairement. L'agitation de la jeunesse, la réponse hésitante à des appels disparates, la soif insatiable de tout ce qui semble attrayant ou beau disparaîtront et une orientation constante vers l'essentiel et le décisif deviendra dominante.

Ce progrès vers la simplicité, qui fait partie de la signification spirituelle du vieillissement, est lié à une consolidation **dans le Christ**. Un certain nombre de tendances vitales, de désirs de toutes sortes et une certaine agitation omniprésente, favorisée par l'attente du bonheur terrestre, reculent devant cette agitation surnaturelle qui accompagne le désir suprême du Christ. Une libération de sa propre nature devient apparente. Les paroles scripturaires : « Ayant été rendu parfait en peu de temps, il l'accomplit pendant longtemps » (Sagesse de Sol. 4 : 13-14), font référence à ce véritable sens et à cette valeur de la maturité.

Mais cet accès à la pleine maturité implique également une jeunesse éternelle au sens surnaturel. Cela implique que la volonté de changer, la détermination à devenir un homme nouveau et la volonté inconditionnelle de crucifier l'ancien soi devraient augmenter ; que l'impatience pour Christ ne devrait pas diminuer. À mesure qu'elle se rapproche des portes de l'éternité, cette personne dirigera son attention sur « la seule chose nécessaire » avec une concentration toujours croissante. C'est cette jeunesse surnaturelle qui est évoquée dans le Graduel de la Messe, par les mots *qui laetificat juventutem meam* (« qui donne de la joie à ma jeunesse »). Il s'agit ici, paradoxalement, d'une intégrité spirituelle qui augmente avec l'âge, dans la mesure où, tout au long de notre *statut viae*, nous renforçons continuellement notre disponibilité alerte au changement vers une plus grande proximité

avec Dieu, afin que ses traits puissent être gravés dans nos âmes. Et cela équivaut à nous libérer de plus en plus de nous-mêmes : nous débarrasser de tout ce qui, bien qu'enraciné dans notre propre nature, se dresse entre notre âme et le Christ. On peut dire sans exagération que le degré de notre fluidité intérieure par rapport au Christ, notre disposition à nous dépouiller de notre propre nature pour revêtir le Christ, constitue le critère standard de notre progrès religieux.

Chaque fois qu'à certains moments nous avons le sentiment spécifique d'être privilégiés par Dieu et rapprochés de Lui, nous devons nous demander : possédons-nous cette disposition au changement ? – et jusqu'où la possédons-nous ? Si nous ne pouvons pas répondre favorablement à cette question, nous ne sommes pas dans la bonne condition religieuse. Pourtant, si, dans les moments d'élévation intérieure, nous possédons réellement cette disponibilité, le fait d'être touché par Dieu signifiera plus que simplement recevoir un don : nous serons alors capables de la coopération que Dieu exige. C'est selon le degré de disposition intérieure d'un homme au changement que son niveau religieux peut être jugé de manière décisive.

La volonté inconditionnelle de changement implique également une méfiance salutaire à l'égard de sa propre connaissance de soi. Si j'ai réellement l'intention de devenir *un autre homme*, je ne revendiquerai pas le droit de déterminer les limites entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être justifié dans ma nature si je suis confronté au Christ. C'est Lui qui doit les déterminer par l'autorité religieuse. Nous devons être prêts à être transformés et façonnés à un degré indéfini par les mains de Dieu, partout où il choisit d'intervenir par l'intermédiaire de notre directeur spirituel ou de notre supérieur religieux. Nous *ne sommes pas nous-mêmes capables ou habilités à déterminer la mesure de notre transformation*. C'est un véritable signe de l'actualité ultime et de la nouveauté radicale par laquelle se caractérise une vie consacrée à la véritable imitation du Christ. Dieu sera également miséricordieux envers ceux qui ne possèdent qu'une disposition limitée au changement ; mais seul celui dont la volonté de changement et la plasticité spirituelle sont illimitées peut atteindre la sainteté.

### **La continuité spirituelle est compatible avec la volonté de changer**

Il faut souligner qu'il n'y a aucune contradiction entre la volonté de changement du chrétien et le principe de continuité morale. Notre attitude mentale révèle le trait de continuité dans la mesure où nous restons conscients de l'unité ultime de toute vérité et de toutes valeurs en Dieu. Nous devons garder à l'esprit et continuer à reconnaître toute vérité valable que nous avons saisie, quelle que soit la valeur authentique expérimentée ; aucun d'entre eux ne doit sombrer dans l'oubli une fois qu'il n'est plus réellement présent à nos yeux. L'homme en proie à la discontinuité accorde une priorité illégitime à ce qui se trouve être présent dans sa conscience. Il néglige les impressions plus importantes et plus valables au profit des impressions présentes. Il ne parvient pas à préserver son contact avec des vérités et des valeurs générales fondamentales au-delà du simple intérêt présent. Il est donc incapable de confronter la situation concrète du moment à ces vérités et valeurs, et de l'expérimenter à leur lumière. Parce qu'il est plongé dans la situation du moment, il lui manque le critère par lequel mesurer et juger toutes les nouvelles impressions. D'ailleurs, les impressions se succèdent dans une fuite décousue ; l'un remplace l'autre comme s'ils étaient mutuellement équivalents, sans qu'une attention proportionnée soit accordée à ceux qui ont le plus grand poids ; et ainsi le contenu valable des impressions antérieures est pour ainsi dire foulé aux pieds par le dynamisme de ce qui est réellement présent.

Supposons, par exemple, que nous ayons acquis une connaissance approfondie de la personnalité de quelqu'un. Le rencontrant plus tard, à un moment plus superficiel, notre impression est différente : nous le voyons cette fois, de *l'extérieur*, un peu comme une simple connaissance. Si nous avons l'*habitus* de la continuité, nous ne nous laisserons pas confondre par cette nouvelle impression mais resterons conscients de l'ancienne impression, qui a été plus profonde et plus valable. Tandis que, si

nous manquons de continuité, la nouvelle impression brouillera notre jugement et, en raison de son simple caractère récent, obscurcira et déplacera l'ancienne mais plus pertinente.

La continuité consiste donc dans la double capacité de maintenir notre compréhension des vérités fondamentales, en expérimentant toutes choses sur fond de ces vérités, et de maintenir des aspects particuliers d'une grande validité par rapport à de nouveaux aspects qui s'avèrent moins substantiels. Ces deux aptitudes sont en étroite harmonie avec la qualité de réceptivité aux nouvelles vérités et valeurs. La fidélité légitime aux choses établies ne découle pas de la simple inertie et du conservatisme formel ; il représente plutôt une réponse adéquate à l'immuabilité de la vérité pure et de la valeur authentique, qui est dépassée. Le même motif qui pousse l'homme continu à s'accrocher imperturbablement à la vérité l'obligera également à être prêt à accepter toute nouvelle vérité. Il sera même prêt à renoncer à ce qu'il considère comme une vérité, si une vision nouvelle et plus profonde venait à la réfuter. La rectification d'une opinion antérieure, au sens propre du terme, ne s'oppose pas à la continuité, mais la présuppose au contraire nettement.

Car ce qui joue ici n'est en aucune façon le simple avantage psychologique de l'impression la plus récente, mais la subordination de toutes les convictions particulières, qu'elles soient formées à une période antérieure ou ultérieure, à des vérités éternelles et à des normes objectives de jugement. Ainsi, la continuité est une condition non seulement d'une orientation stable mais aussi du progrès intellectuel lui-même. C'est sur la base de la continuité que nous sommes capables de préserver les vérités établies et en même temps de les compléter par de nouvelles, à la fois dans le sens d'une extension de l'étendue des connaissances et d'une réinterprétation des vérités anciennes à la lumière de connaissances nouvellement acquises.

C'est par l'attitude de continuité que nous nous conformons à l'invariabilité et à la cohérence mutuelle – à l'unité intrinsèque – de toutes les valeurs. Cela implique donc que la valeur la plus élevée doit prévaloir sur la valeur la plus faible. En accordant la priorité à une valeur supérieure, une fois qu'elle se présente, nous faisons preuve de continuité. Car, en suivant la valeur supérieure, nous continuons implicitement à chérir ce qui était l'objet de notre réponse dans la valeur inférieure à laquelle nous adhérons jusqu'ici sans réserve. Notre fidélité suprême n'est pas due à une valeur ou à un bien partiel, pris en soi, mais à la valeur en tant que telle – et en fin de compte, à Dieu, qui est le *summum bonum* (le bien le plus élevé). Notre fidélité à ce bien le plus élevé exige que la valeur objectivement supérieure s'élève au-dessus de la valeur inférieure également en ce qui concerne notre expérience et notre conduite.

### **La continuité présuppose en fait une volonté de changement**

Il est important d'éviter toute équivoque sur ce point : que la continuité est une condition première de la croissance spirituelle, et plus encore, d'une transformation ; et qu'il ne s'oppose pas à la volonté de devenir un autre homme. Au contraire, sans continuité, il ne pourrait y avoir de véritable réponse à la revendication formatrice du Christ. Car, à chaque étape franchie, la monnaie reçue du Christ doit être préservée et transformée en une empreinte durable et inhérente à notre nature. Seulement, nous devons toujours rester changeants dans le sens de rester, à chaque niveau solidement atteint, susceptibles de s'élever vers des niveaux encore plus élevés sur le chemin de la transformation en Christ. Mais tout acte de remodelage renvoie au niveau précédent et trouve ainsi sa place dans le cadre solide de la continuité. La phase précédente ne sera ni enterrée ni effacée : son contenu essentiel réapparaîtra à un niveau supérieur, bien qu'approfondi, amplifié et transfiguré dans le contexte de ce degré supérieur de perfection. Ainsi garderons-nous fidélité au Christ, lorsque nous suivrons son appel à pénétrer en lui toujours plus profondément et sans réserve. C'est un seul et même Christ qui, par degrés successifs, nous révèle son visage de plus en plus pleinement, et qui nous possède de plus en plus complètement à mesure que nous nous transformons plus profondément en Lui.

Mais cela nécessite notre capacité à discerner si la nouvelle impression est réellement plus valable et plus pertinente. C'est uniquement sur la base de la continuité que nous pourrions confronter sagement et fructueusement le nouveau avec l'ancien, afin d'éviter de retomber d'un niveau supérieur à un niveau inférieur ou de céder à une impression nouvelle lorsqu'elle appartient à un niveau inférieur au celui que nous avons déjà atteint.

Mais n'y a-t-il pas aussi un devoir de fidélité envers notre propre individualité créée par Dieu ? Est-il juste que nous ignorions – dans notre volonté illimitée de transformation – ce que nous pensons être les talents particuliers que Dieu nous a confiés, cette essence ineffable que nous sentons comme notre noyau ultime ?

### **La volonté de changer préserve la véritable individualité**

Certes, la volonté radicale de changement, au sens utilisé ici, n'implique pas le renoncement à la particularité de notre personnalité telle que voulue par Dieu. Mais ce concept, l'individualité particulière d'une personne, a une double signification. D'une part, il peut désigner le caractère d'une personne comme un tout empirique, incluant également tous les vices, défauts, imperfections, excentricités et traits accidentels que sa personnalité peut contenir. Ou bien, nous entendons par *individualité* la pensée particulière, unique et inimitable dans l'esprit de Dieu qu'incarne chaque être humain. Ce n'est que chez un saint que l'individualité ainsi conçue peut se manifester pleinement. Car il contient, d'une part, le caractère naturel particulier de la personne qui, cependant, n'implique jamais de défauts et d'imperfections en tant que tels ; et d'autre part, une transfiguration et une élévation surnaturelles de cette nature particulière. Or, la volonté de changement, telle que discutée ici, se réfère en premier lieu à toutes les tendances négatives et finalement fallacieuses de notre nature qui opposent une barrière à notre contrôle par le Christ. Mais cela se réfère aussi, plus loin, à tout ce qui est naturellement bon en nous ; car celle-ci n'est pas destinée à rester naturelle mais à être enrichie et transfigurée par l'action récréatrice du surnaturel.

Aucun renoncement à la valeur spécifique attachée à l'individualité, aucun déni de la nature particulière de la personne telle que voulue par Dieu n'est impliqué dans cette transformation. Ceci est mieux illustré par l'exemple des saints. Même si l'on peut dire de chacun d'eux également que « ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ qui vit en lui », ce sont des individualités aux contours marqués. Pensons seulement à saint François d'Assise et à sainte Catherine de Sienne, pour ne citer que deux des exemples les plus évidents. Il est aussi légitime de préserver notre individualité au sens de l'appel particulier de Dieu qu'elle consacre qu'il est illégitime de s'en tenir à ce que nous considérons communément comme notre nature. Le maintien de notre individualité particulière, sanctionnée par Dieu, ne peut jamais entrer en conflit avec notre transformation par le Christ. Cela ne peut pas nous impliquer de résister à la force élévatrice et de protéger une quelconque partie de notre nature du Christ. Car, aussi longtemps que nous restons murés dans notre nature, cette individualité divinement sanctionnée n'est pas encore atteinte ; ce n'est que lorsque « nous ne vivons plus, mais le Christ vit en nous » qu'elle peut se déployer intégralement.

Le grand mystère de notre situation métaphysique, à savoir que Dieu est plus proche de nous que nous ne le sommes nous-mêmes, se manifeste dans le fait que nous ne pouvons même pas être entièrement nous-mêmes – au sens d'individualité en tant que pensée divine unique – tant que nous ne renaissions pas en Christ. Sans aucun doute, la préservation d'une individualité divinement sanctionnée peut signifier que certaines formes ou modes de vie religieuse ne conviennent pas à une personne donnée. Chaque méthode ne convient pas à tout le monde. Il existe plusieurs voies également valables vers Dieu, telles que la bénédictine, la franciscaine, la dominicaine, etc. La parole spécifique de Dieu qui a été prononcée dans chaque âme ; le nom par lequel Dieu nous a appelés ; le dessein unique de Dieu qui sous-tend chaque personnalité – celui-ci ne doit pas être nié ou supprimé par la force.

## **Vraie ou fausse individualité**

Pourtant, comme nous l'avons déjà vu, le caractère unique de chaque personne doit être soigneusement distingué de ce qui est communément compris sous le terme *d'individualité* et de ce que la plupart d'entre nous sont enclins à chérir comme notre nature particulière. Cette soi-disant individualité provient de divers facteurs, tels que les expériences qu'un homme a vécues, les blessures qui lui ont été infligées, les fausses réponses qui se sont ancrées dans son esprit, l'environnement dans lequel il a vécu, l'éducation qu'il a reçue, les conventions qui l'entourent, etc. Pensez seulement au nombre de généralisations téméraires, fondées sur une expérience unique et peut-être accidentelle, qui survivent dans notre esprit. Toutes ces choses sont incorporées dans le caractère d'une personne ; mais ils ne doivent en aucun cas être en accord avec l'essence même et le sens ultime de son individualité. Toutes ces forces ne peuvent pas avoir fonctionné si favorablement qu'elles n'aient pas déformé d'une certaine manière et dans une certaine mesure la véritable individualité telle que voulue par Dieu. Ce que nous considérons généralement comme notre nature individuelle est très éloigné de la parole intérieure par laquelle Dieu nous a appelés. Par nos seules forces, nous ne pouvons même pas vraiment discerner ce mot. « Tout homme ment », dit le Psalmiste.

Ce qu'il faut donc renoncer sans réserve, ce sont les éléments de la personnalité qui n'appartiennent pas à son essence propre. Et pourtant, c'est précisément à leur égard que persiste la tendance à la fixation. La plupart des hommes sont réticents à sacrifier les multiples caractéristiques de leur personnalité qui ne font pas partie de son essence la plus profonde mais sont des dérivés des divers facteurs que nous avons énumérés ci-dessus. Ils tentent avec ténacité de se maintenir dans ces mêmes traits. Cette tendance à l'affirmation de soi et à la pétrification, par opposition à la volonté de se transformer sur tous ces points et de recevoir l'empreinte du visage du Christ au lieu des traits anciens, est l'antithèse de ce que nous avons entendu ici en parlant de fluidité. .

En résumé, le postulat d'une volonté de changement ne fait pas référence à l'individualité au sens ultime, qui relève de l'ordination divine. L'individualité dans ce sens sera transfigurée et sanctifiée, mais en aucun cas abandonnée ou supplantée par une autre individualité. Car l'essence de chaque personne humaine suppose une tâche unique et incommensurable ; elle est destinée à se déployer et à opérer dans une direction qui lui est inaliénablement propre.

### **Les fausses évaluations de soi entravent la volonté de changer**

Signalons à ce stade deux dangers qui sont naturellement susceptibles de surgir et qu'il convient d'éviter.

Parfois, nous rencontrons des personnes d'un certain type caractérisées par une propension à la dépression spirituelle et à la paresse. Un tel homme cédera à une humeur de stérilité intérieure. Bien que possédant une certaine modestie, il manque de vigueur et d'ardeur à l'élévation spirituelle. Il ne répond pas à ce qu'il y a de meilleur en lui et hésite à y croire. L'exemple des saints, loin de l'inciter à l'émulation, ne fait que le confirmer dans sa résignation : « Je suis un misérable ». Dans sa pusillanimité, un tel homme laisse inutilisés les talents dont il devrait tirer le meilleur parti ; il refuse de manière irresponsable de se laisser engager par l'appel de Dieu. Ces gens-là, lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes, ont même tendance à nier les vertus qu'ils possèdent naturellement ; tel est leur manque de confiance. Ils cherchent à abaisser leur stature autant que possible. Leur manque de courage et d'activité, qui les pousse à abandonner leurs plus hautes potentialités, est des plus déplorable. En revanche, leur soin à éviter les fausses prétentions mérite un certain crédit.

Le type inverse de déviation est illustré par l'homme qui, sans manquer d'un certain *élan*, refuse de tenir compte de ses limites et est ainsi amené à grossir artificiellement sa stature. Supposons qu'il soit présent à une discussion sur des sujets spirituellement pertinents : il prendra part au débat comme s'il était pleinement équipé pour le faire ; il réclamera des impressions aussi profondes que les autres ; il

ne cédera à aucun autre homme en termes de compétence intellectuelle ou même de stature religieuse. Il s'élève ainsi, pour ainsi dire, à un niveau qu'il n'a pas atteint en réalité et qu'il ne pourra peut-être même pas atteindre, dans la mesure où il s'agit de capacités naturelles.

Il n'est pas dénué de zèle ; mais ce zèle est nourri au fond par l'orgueil. Il juge mal les limites des talents naturels que Dieu lui a prêtés et, par conséquent, retombe dans la prétention. Il aime parler de choses qui dépassent de loin les limites de son entendement ; il se comporte comme si une simple référence mentale ou verbale à de tels sujets (même mal mise en œuvre avec une connaissance et une pénétration réelles) équivalait en soi à leur possession intellectuelle. Cette attitude étroite de spiritualité factice est principalement sous-tendue par un complexe d'infériorité ou par une sorte d'inconscience infantile. La stupidité dans sa forme réellement oppressive est imputable à cette prétention de paraître différent de ce que l'on est en réalité, et en aucun cas à un simple manque de dons intellectuels. Une personne qui connaît sa position et se limite à des thèmes qu'elle comprend ne produira jamais, malgré son manque de perspicacité, une impression de stupidité, c'est-à-dire que ses semblables ne se sentiront pas gênés et exaspérés par sa faiblesse intellectuelle.

Ces deux attitudes – celle d'une dépression excessive et celle d'un zèle forcé, pour le dire brièvement – sont répréhensibles. La volonté surnaturelle de changer évite ces deux dangers. L'homme qu'elle gouverne est conscient à la fois de ses limites naturelles et de l'appel spécifique que Dieu a implanté dans son âme. Il refuse de faiblir et de se contenter des potentialités les plus basses de sa nature individuelle ; mais il ne s'efforce pas non plus de répondre à une fausse conception idéalisée de lui-même. Tant qu'il est conscient de sa misère, il ne sombrera pas dans la résignation ; car il possède un zèle *surnaturel* pour la perfection, attendant la fructification suprême des talents que Dieu lui a en réalité confiés de sa transformation en Christ, plutôt que de son seul effort. L'homme doit être suffisamment fougueux pour être prêt à revêtir son costume de fête. vêtement. Quelle que soit sa nature, il saura qu'il lui est possible de devenir un autre homme s'il est justement disposé à être créé de nouveau par le Christ - en gardant à l'esprit les paroles que le roi dans la parabole adresse à son hôte : « Ami, comment est-ce que tu as intérêt à ne pas porter ici un vêtement de noces ? (Matt. 22:12). L'état de fluidité par rapport au Christ et la disposition à tout laisser derrière soi, en particulier soi-même, tel est le tissu dont est tissé le vêtement de fête.

### **La fidélité à l'erreur n'est pas une vertu**

Il y a peu de choses qui font plus obstacle à cet état de fluidité qu'un certain idéal de fidélité mal interprété que l'on rencontre souvent. Certains valorisent l'attitude d'adhésion obstinée en tant que telle (adhésion à une idée, ou à un milieu intellectuel notamment). Pourtant, en réalité, seule l'adhésion à la vérité et aux valeurs authentiques est bonne ; le respect des erreurs est une mauvaise chose. Ce qui justifie notre fidélité, c'est la présence de valeurs authentiques. La fidélité n'est qu'une manifestation de cette continuité en vertu de laquelle nous prenons en considération l'immuabilité et la signification éternelle de la vérité et du monde des valeurs.

Adhérer inflexiblement à une chose, simplement parce que nous y avons cru une fois et sommes parvenus à l'aimer, n'est pas en soi une attitude louable. Ce n'est qu'en référence à la vérité et à la valeur authentique qu'une loyauté inébranlable est une obligation et une vertu. Face à toutes les erreurs et valeurs négatives (c'est-à-dire les maux au sens le plus large du terme, mais surtout au sens moral pertinent), nous avons au contraire le devoir de rompre avec ce que nous chérissions autrefois et de retirer notre allégeance. d'eux, une fois que nous savons qu'ils sont faux et de valeur négative. En effet, l'obligation de fidélité au sens formel et automatique ne doit pas entraver notre volonté de nous séparer de tels idéaux ou convictions, une fois que nous avons de sérieuses raisons de douter de leur validité. Il n'y a qu'une seule fidélité à laquelle nous sommes absolument engagés : c'est la fidélité envers Dieu, qui est la quintessence de toutes les valeurs, et envers tout ce qui représente Dieu et qui nous aide à nous approcher de Lui.

## **Fidélité aux personnes vs fidélité aux idées**

Cette vérité est souvent obscurcie par des considérations de cet ordre : « Je devrais, après tout, rester fidèle à une personne que j'ai aimée, même si je ne peux m'empêcher de découvrir en elle beaucoup de valeurs négatives. » Par analogie, on en déduit qu'une obligation de fidélité existe également à l'égard des idées, des milieux intellectuels et des atmosphères culturelles qui ont autrefois beaucoup compté pour nous et sont devenues traditionnelles chez nous. Mais en réalité, la situation est tout à fait différente en ce qui concerne les entités idéologiques et en ce qui concerne les personnes. Une personne, *in statu viae*, n'est jamais quelque chose d'aussi définitivement et univoquement fixé (en ce qui concerne sa signification et sa valeur) qu'une idée ou un idéal. Une personne peut grandir et s'épanouir, elle peut se réformer et se perfectionner selon des lignes essentiellement illimitées dans leur conception. Chaque être humain incarne une pensée divine, et c'est vers elle que se dirige mon amour pour lui dans son aspect spirituel décisif. Par conséquent, je peux rester en communion avec lui même si un monde entièrement nouveau et supérieur se révèle à moi : car ce dernier peut lui adresser également un appel objectif plus fondamental, et cet appel peut encore lui être porté réellement.

De plus, toutes les relations entre les personnes impliquent une sorte de promesse immanente qui, même tacite, génère une revendication mutuelle contraignante ; alors que dans nos relations avec des entités non personnelles, cette note spécifique est naturellement absente. Toutes les relations interpersonnelles sont lourdes d'une sorte d'obligation immanente ; le caractère spécifique de l'obligation diffère selon la qualité essentielle et la signification objective de la relation en cause ; mais dans une telle relation, une prétention à la fidélité demeure. Il n'en va pas de même de nos relations avec les entités idéales et autres choses non personnelles.

Néanmoins, la véritable fidélité envers une personne peut parfois nous imposer le devoir de nous retirer complètement de tout contact avec elle. Dans le cas où il constituerait une menace pour notre fidélité à Dieu, et où au contraire nous nous sentons impuissants à l'aider, notre rupture des relations avec lui est toujours cohérente avec notre véritable fidélité à son égard : elle est destinée à favoriser sa bien spirituel ainsi que le nôtre, et est donc impliqué dans notre amour même pour lui dans la mesure où l'amour dans un sens supérieur et ultime implique avant tout la responsabilité.

Mais il arrive souvent que le concept de fidélité envers les personnes soit transféré sans réserve au monde des idées. La malheureuse figure de style, *la Foi de nos pères*, est trompeuse quant au motif de notre fidélité envers la Foi ; car ce qui peut être décisif dans ce cas, c'est seulement la *vérité* de la foi, et non le hasard que nos *pères* y croyaient déjà. S'il n'en était pas ainsi, le paganisme à son tour n'aurait pu ou n'aurait jamais dû être supplanté par le christianisme. La fidélité aux idées en tant que telles n'a de valeur neutre que tant que nous faisons abstraction de la question de savoir *quelles* sont les idées en jeu. En réalité, il n'y a qu'une seule fidélité qui est un devoir strict : la fidélité à la vérité, la fidélité au Christ.

## **Les dangers de la fidélité aux faux idéaux**

Non seulement la fidélité aux erreurs et aux faux idéaux est une attitude erronée ; nous sommes également tenus de dissoudre les liens qui nous unissent à des milieux culturels ou humains qui ne peuvent résister à l'épreuve de la confrontation avec le Christ. Souvent, nous chérissons certaines choses anciennes et familières, nous nous y installons comme dans une sorte de maison, simplement parce que nous avons vécu si longtemps avec elles, et surtout parce qu'elles sont liées à de nombreux souvenirs de notre enfance.

Ainsi, nous permettons au monde du Christ de nous pénétrer de sa lumière seulement dans la mesure où il n'interfère pas avec notre résidence sûre dans cette « maison » *putative*. Il y a aussi le danger de tenter de redessiner et d'humaniser le visage du Christ afin qu'il puisse s'adapter aux caractéristiques de cette maison.

De nombreuses humanisations et falsifications sentimentales de ce type se retrouvent dans la piété dite populaire et s'expriment même dans certains hymnes. Nous devons être prêts à abandonner ces substituts trop humains, aussi confortables que nous puissions les ressentir. Nous devons être remplis du désir de regarder le visage non falsifié du Christ tel que montré par l'Église dans sa liturgie. Nous devons aspirer à être élevés par Christ dans son monde, et non essayer de l'entraîner dans le nôtre. Tout ce qui a une véritable valeur et est approprié à son monde, nous le recevrons de lui transfiguré et resplendissant d'une nouvelle lumière.

### **La volonté de changer est au cœur de notre réponse à Dieu**

De la mesure de notre volonté de changer dépend la mesure de notre transformation en Christ. Une disponibilité sans réserve est une condition préalable indispensable à la *conception* du Christ dans nos âmes et elle doit perdurer avec une vigueur intacte tout au long du chemin de notre transformation. Mais au-delà de cela, comme nous l'avons vu, elle constitue une réponse centrale à la Révélation, à l'épiphanie de Dieu et à l'appel qu'Il nous a lancé ; et donc une haute vertu en soi.

La signification et la valeur d'une telle attitude ressortent aussi du fait que plus la condition intérieure d'un homme est bonne et plus il se sent touché par Dieu, plus les portes de son cœur s'ouvriront grandes et plus il se montrera disposé à être transformé. Chaque fois qu'au contraire quelque impulsion plus basse prend le dessus dans l'âme d'un homme, il s'enferme et les portes se referment. Il va s'endurcir et tenter de se maintenir.

Il existe un lien profond entre une attitude bienveillante et débridée en général et l'état de fluidité, d'ouverture et de réceptivité à l'action formatrice venant d'en haut. Plus encore, l'acte de libre abandon intérieur à Dieu est inséparable de cet état de fluidité et de réceptivité ; tandis qu'en nous enfermant et en nous retranchant dans notre nature, nous étouffons dans notre âme la croissance des germes implantés par Dieu, et une opposition aux appels supérieurs surgira par conséquent dans tous les domaines.

La volonté de changer est un aspect essentiel de la relation fondamentale du chrétien avec Dieu ; elle constitue le noyau de notre réponse à l'amour miséricordieux de Dieu qui se penche sur nous : « Dieu nous a aimés d'une charité éternelle ; ainsi il nous a attirés, élevés de terre, vers son cœur miséricordieux » (Antienne de louange, Fête du Sacré-Cœur). C'est à nous tous que l'appel inexorable mais béatifiant du Christ a été adressé : *Sequere me* (« Suivez-moi »). Nous ne le suivons pas non plus, à moins que, renonçant à tout, nous disions avec saint Paul : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? (Actes 9 : 6).

2

## **Contrition**

LA première étape de la rencontre de l'âme avec Dieu porte la marque de la contrition. L'homme au cœur frappé par la parole du Christ, que le visage de Jésus a mis à genoux, dira d'abord avec saint Pierre : « Éloignez-vous de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur » (Luc 5 : 8). La confrontation de nous-mêmes avec Dieu nous rend conscients de notre indignité et de notre caractère pécheur.

Cette conscience du péché nous remplit de douleur : la culpabilité que nous avons encourue brûle notre âme. Ainsi, le cœur contrit, nous tombons à genoux devant Dieu, en nous écriant : « C'est contre toi seul que j'ai péché et que j'ai fait le mal devant toi. »

C'est en nous repentant de nos péchés que nous répudions expressément le mal et revenons à Dieu. De la même manière, nous expérimentons également que notre péché se transforme en inimitié contre nous : « Mon péché est toujours contre moi » (Ps. 50 : 5). Sans cette révocation fondamentale de nos

offenses contre Dieu, il ne peut y avoir de véritable abandon à Lui ; sans une rupture radicale avec nos péchés passés, nous ne pouvons manifester aucune volonté d'être transformés par Dieu, ni obéir à l'appel du Christ, me *séquerre* . C'est la vraie pénitence, c'est la contrition seule qui fait ainsi fondre le cœur incrusté pour que cette fluidité dont nous avons parlé devienne possible — et avec elle, la réforme par le Christ. Mais quelle est l'essence de la vraie pénitence ?

### **La mauvaise conscience n'est pas la même chose que la contrition**

Il existe une sorte de mauvaise conscience qu'il faut distinguer nettement de la pénitence. On imagine bien un pécheur qui, sans être vraiment pénitent, souffre d'une mauvaise conscience. Il est opprimé par des affres de conscience : il a conscience de mal agir, et cette conscience trouble sa paix et le prive d'harmonie intérieure. Pourtant, il refuse toujours de capituler ; il cherche à engourdir sa conscience et s'accroche à la solidarité avec ses péchés. Ce type de pécheur est caractérisé par Macbeth, tandis que les pécheurs comme Richard III ou Don Giovanni ne sont pas du tout gênés par les remords. Mais le remords en tant que tel ne peut impliquer aucune *metanoïa* , aucun changement de cœur. Malgré sa mauvaise conscience, un homme peut refuser de changer de position : il peut persévérer dans une identité délibérée avec lui-même en tant qu'auteur de ses péchés et, bien qu'ils l'oppressent, accumuler de nouveaux péchés sur les anciens. Il peut endurcir son cœur contre les remords, répugnant à inverser son chemin.

### **La contrition nécessite une répudiation de nos péchés passés**

Contrairement à cette attitude d'âme, la vraie pénitence signifie une répulsion définitive de ses péchés et une répudiation active de ceux-ci. Cela signifie un reniement du passé, un abandon de sa position antérieure, ce qui implique le péché. Celui qui est saisi par la contrition renonce à son ancien moi et abandonne complètement sa première position. Il quitte la forteresse de l'affirmation de soi et se débarrasse de son armure. Il s'humilie et se soumet à la voix de sa conscience. La discorde même qui règne dans son âme changera de qualité lorsqu'il éprouvera la contrition. Le sentiment sourd et passif de dépression, empoisonné par la note de discorde intérieure et de désintégration qui résulte essentiellement du péché en tant que tel, cédera la place à la vive douleur avec laquelle la personne réagit maintenant à son péché. Son cœur est transpercé par cette douleur ; mais en même temps il est déjà illuminé par un rayon d'aspiration vers le Bien.

La contrition implique que nous non seulement déplorons le péché que nous avons commis, mais que nous le condamnons expressément, dénonçant pour ainsi dire notre allégeance à lui. Nous révoquerions le tort que nous avons commis. Mais immédiatement nous prendrons conscience de notre impuissance à le faire : car nous ne sommes pas libres de réparer la culpabilité engendrée par notre acte. Nous sentons clairement que notre changement de cœur et notre nouvelle orientation sont incapables de dissoudre le péché et d'effacer la culpabilité. Par conséquent, à moins qu'elle n'implique l'espoir de la miséricorde de Dieu, la contrition doit conduire au désespoir. La contrition de Judas était de ce genre.

### **La contrition implique notre abandon à la miséricorde de Dieu**

Dans la véritable pénitence chrétienne, il existe toujours une relation positive à Dieu, greffée sur la négation du péché. Cela forme en nous une attitude d'effacement devant Dieu et d'abandon à Lui. Nous sommes prêts à faire pénitence et à expier nos péchés ; nous nous offrons à Dieu pour recevoir de ses mains notre juste châtiment, quel qu'il soit. De plus, nous saisissons, pour ainsi dire, la lance de l'expiation qui doit nous transpercer, et coopérons avec le geste qui représente la réaction de Dieu face à nos péchés. Pourtant, confiants dans la miséricorde de Dieu qui nous ouvrira le chemin de la

réconciliation avec Lui, et croyant en Sa puissance d'effacer toute culpabilité du péché, nous demandons également dans la pénitence Son pardon.

La vraie pénitence fait appel à la miséricorde de Dieu et lui demande le pardon des péchés. Si le chrétien sait que la pénitence en elle-même est incapable d'abolir la culpabilité, il sait aussi que « l'Agneau de Dieu a ôté tous les péchés » ; et que, pour l'amour du Christ, un Dieu miséricordieux et tout-puissant, qui seul a le pouvoir d'absoudre la culpabilité, pardonnera à tous ceux qui, avec un cœur contrit, lui confesseront leur culpabilité. Ce détournement du péché qui est implicite dans la pénitence signifie donc aussi un *retour* vers Dieu : une fuite vers le refuge qu'est la miséricorde de Dieu. Bien que nous soyons conscients de n'avoir aucun droit au pardon – comme le fut le fils prodigue, disant : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi : je ne suis pas digne d'être appelé ton fils » (Luc 15 : 18-49). — en même temps, nous mettons notre confiance dans la patience et la miséricorde incompréhensibles de Dieu. Telle était la pénitence de David après son péché avec la femme d'Urie (par contraste avec la conscience de culpabilité d'Adam, qui, après sa chute, s'est caché de Dieu et a cherché à le fuir). Telle était encore la pénitence de saint Pierre après son reniement du Christ, lorsque le regard aimant de Jésus transperça son cœur.

### **La contrition chrétienne aspire à la réconciliation avec Dieu**

Si l'espérance de la réconciliation avec Dieu et de son pardon de notre culpabilité n'est pas, à proprement parler, un élément de contrition en tant que tel, elle est essentiellement formatrice de la contrition *du chrétien*, la distinguant nettement de la véritable repentance d'ordre purement naturel. La douleur inhérente à la conscience du péché ne diminuera pas pour autant : au contraire, face à la charité et à la miséricorde infinies de Dieu, elle ne pourra que s'intensifier considérablement. La douleur, bien que plus profonde, sera pour ainsi dire plus légèrement colorée et prendra une qualité de limpidité ; cela devient une douleur d'amour libératrice. C'est seulement ce genre de contrition qui fait pleurer : à la sourde contrition du désespoir, le don de libération qui réside dans les pleurs est refusé ; cela peut exciter, tout au plus, des larmes de rage contre soi-même. On peut opposer les larmes avec lesquelles sainte Marie-Madeleine lava les pieds du Seigneur avec cette contrition sèche, désespérée et sourde d'un Judas qui ne fait pas saigner le cœur mais le pétrifie.

Outre la douleur suscitée par la contemplation des péchés passés, la véritable pénitence implique aussi un désir de réconciliation avec Dieu et le désir de marcher à nouveau sur ses sentiers. Ainsi, il contient non seulement une référence au passé mais également une orientation vers l'avenir. Ce désir profond de ne plus nous séparer de Dieu est immanent au changement de cœur qui est à la base de la pénitence. Il est vrai que la décision concrète avec Dieu n'est pas encore prise ; l'homme n'est pas non plus capable d'obtenir cette réconciliation par ses propres forces : elle peut être réalisée par Dieu seul.

### **La contrition renonce aussi aux péchés futurs**

Néanmoins, la pénitence implique plus que la condamnation des péchés commis et le geste de leur renonciation. Cela implique plus que le désir, inefficace en soi, de les défaire. En plus des mots silencieux inhérents : « Comment pourrais-je faire ça ? la vraie pénitence implique aussi ces paroles supplémentaires : « Je ne ferai plus jamais cela », c'est-à-dire le renoncement au péché même en ce qui concerne l'avenir. Certes, cet élément n'est pas pleinement présent dans la réalité ; la référence au passé est formellement prédominante. Mais dans la mesure où elle implique un renoncement essentiel au péché, la pénitence est aussi implicitement tournée vers l'avenir.

### **La répudiation des péchés passés est l'essence même de la contrition**

Cela ne doit cependant pas nous inciter à sous-évaluer ce rejet du passé qui est la caractéristique première de la contrition et qui en fait une condition *sine qua non* d'une véritable conversion intérieure. Les gens qui croient qu'il suffit désormais de ne plus commettre de mal, tout en passant simplement sous silence leurs actes répréhensibles, ne se réformeront pas vraiment. Le comportement modifié qu'ils peuvent afficher pour le moment a quelque chose d'accidentel. Aveuglés par la nécessité d'accepter la responsabilité de leurs méfaits passés et revendiquant pour ainsi dire un droit de prescription en matière de torts moraux, ils ne peuvent pas avoir atteint une relation consciente avec le monde des valeurs morales ni saisi l'exigence inexorable qui émane du monde des valeurs morales. ce monde. Ces personnes n'ont pas encore atteint le stade de l'âge adulte moral. Ils n'ont pas encore saisi la vérité fondamentale selon laquelle l'homme n'est pas seul responsable de son comportement actuel ; que, selon la continuité qui lui est essentielle, il reste solidaire de tout ce qu'il a fait jusqu'à ce qu'il le renie *expressément* . Quand de tels gens disent : « Pourquoi devrions-nous nous préoccuper des choses passées, puisque nous ne pouvons plus les modifier ? », ils prouvent simplement que l'appel incarné dans le monde des valeurs morales, qui exige également le reniement des choses qui ne peuvent plus être défait, est encore au-delà de leur compréhension. Un véritable éveil moral et un véritable mouvement vers Dieu impliquent nécessairement une position active envers les torts perpétrés à une époque antérieure. La véritable contrition est impossible sans éveiller la douleur par le souvenir de chaque péché pris isolément, ainsi que par son attitude antérieure en général, et sans un rejet exprès des actes passés.

### **La contrition nous oblige à rechercher le pardon de Dieu**

Et ce n'est pas tout. Un véritable changement de cœur exige également que nous soyons conscients du fait que nous ne pouvons pas obtenir une réconciliation avec Dieu tant que le mal n'est pas pardonné par Lui et expié par nous. Celui qui est réellement converti à Dieu et qui, à ses yeux, comprend soudain sa position antérieure, comprend également que sa culpabilité le *sépare* de Dieu. Il n'est pas réconcilié avec Dieu tant que cette culpabilité subsiste et n'a pas le pouvoir de la conjurer par lui-même. Il sait que son repentir et ses remords à eux seuls, son désaveu des transgressions commises, sa rupture avec sa vie antérieure et sa recherche d'une nouvelle orientation ne suffisent pas à abattre la cloison érigée par sa culpabilité qui le sépare de Dieu. Il sait que la culpabilité ne peut être abolie que par le pardon divin, et que c'est le Christ qui « enlève les péchés du monde » et, enfin, que le Christ a dit à saint Pierre ces paroles : « Tout ce que tu délieras sur la terre, il sera délié aussi dans les cieux » (Matthieu 16 : 19). Le chrétien sait que Dieu lui a accordé le grand don de grâce qu'est le sacrement de Pénitence. Il a la certitude que s'il confesse avec pénitence ses péchés au ministre de Dieu, le Christ effacera sa culpabilité et comblera le gouffre qui le sépare, en tant que pécheur, de Dieu. Il sait que l'absolution par le prêtre lève l'obstacle au développement de la vie surnaturelle dans son âme, le relevant ainsi à l'état de grâce.

Objectivement même, la contrition en tant que telle implique un changement intérieur radical (et un changement qui ne peut s'accomplir sans contrition). L'évocation douloureuse et la condamnation des péchés passés, la recherche à tâtons d'une nouvelle base d'orientation, le mouvement de reconversion à Dieu, ces aspects témoignent à eux seuls d'un changement intérieur essentiel. Mais tout cela est loin d'équivaloir à une abolition de la *culpabilité* encourue. L'effet désunifiant de cette dernière persiste et continue de se situer sur le chemin d'une réconciliation avec Dieu. Cette culpabilité ne peut être éliminée que par l'acte de pardon de Dieu et compensée par le sang du Christ, dont il est dit dans l'hymne de saint Thomas : « Dont une seule goutte, versée pour les pécheurs, peut purifier tout le monde ». monde de toute sa culpabilité.

Le sacrement de Pénitence, à proprement parler, n'est pas indispensable pour racheter l'homme de sa culpabilité. En ce qui concerne un péché véniel, l'acte de repentance lui-même peut être un substitut adéquat au sacrement ; s'agissant d'un péché grave, un acte de contrition parfaite peut également

suffire, à condition que la confession soit impraticable - tout comme dans le baptême de désir et le baptême de sang, respectivement un acte intérieur et une action héroïque peuvent représenter le sacrement. du Baptême. Mais même dans de tels cas, ce n'est pas la force intérieure de l'acte humain de pénitence en tant que tel qui abolit la culpabilité : cela est fait, toujours et uniquement, par le Christ à travers sa mort sur la croix. Le changement de cœur, tel qu'impliqué dans la contrition, ouvre simplement la voie à l'afflux du sang rédempteur du Christ. La pénitence rétablit le lien avec le Christ, en vertu duquel les fruits de l'acte de rédemption du Christ peuvent nous être appliqués.

Même la pénitence des prophètes et de tous ceux qui ont vécu avant le Christ n'a pas réussi à éliminer la culpabilité par ses propres forces : ici aussi, le pardon de la culpabilité était dû au sacrifice rédempteur du Christ.

### **La contrition contribue à un changement de cœur plus profond**

Pourtant, si la pénitence en tant que telle est incapable d'assurer réellement l'absolution *du* péché, elle possède (comme nous l'avons vu) une efficacité *objective* de changement intérieur, qui lui est spécifique et qui n'a pas de substitut. Mais *subjectivement*, c'est-à-dire en ce qui concerne l'état de conscience du pénitent, il doit être dominé par le sentiment que sans l'abolition de sa culpabilité, même son changement de cœur en tant que tel manquerait de réalité et que tout son désir de devenir *un autre l'homme* resterait inefficace à moins que sa culpabilité ne soit d'abord enlevée par le sang du Christ. Il faut bien comprendre que c'est précisément cette conscience subjective qui conditionne la réalité *objective* du changement de cœur qu'implique la pénitence. Nous rencontrons ici un de ces mystérieux paradoxes de la vie spirituelle dont la Révélation seule nous donne la clé et sur lesquels les yeux du monde resteront toujours aveugles. Ils sont tous intimement liés à ces paroles de Jésus : « Quiconque s'élève sera humilié, et celui qui s'humilie sera élevé » (Luc 18 : 14).

### **La contrition implique le désir de sanctification**

La véritable pénitence implique, en outre, un désir ardent non seulement de pardon de la culpabilité du péché, mais aussi de purification et de sanctification, ainsi que la croyance en leur accomplissement par la grâce de Dieu. De là découlent la prière de pardon et de purification, ainsi que la *résolution* de ne plus jamais nous séparer de Dieu. Il existe également une forme passive de pénitence qui inclut l'espoir de la miséricorde et du pardon de Dieu, mais pas de la purification et de la sanctification. Dans sa fausse humilité, ce genre de pénitent se considère si désespérément pécheur qu'il rejette la croyance en sa correction comme étant présomptueuse. Il lui semblerait qu'il ne peut faire mieux que de se remettre, dans tout son péché, à la miséricorde de Dieu et d'endurer toute la misère du péché avec patience. Dans sa version luthérienne, le concept dogmatique de justification semble favoriser une telle repentance purement passive. Car Luther ne connaît ni purification ni sanctification mais simplement une non-imputation de nos péchés pour l'amour du Christ. Cette repentance purement passive – l'extrême contraire, pour ainsi dire, de cette autre erreur qui consiste à considérer une bonne résolution pour l'avenir comme suffisante et la contrition superflue – n'engendre aucune résolution de commencer une nouvelle vie en Christ.

Pourtant, celui qui est rempli d'une vraie pénitence ne dira pas seulement à Dieu : « Détourne ta face de mes péchés et efface toutes mes iniquités », mais continuera ainsi : « Crée en moi un cœur pur, ô Dieu, et renouvelle un bon esprit dans mes entrailles. . . . Rends-moi la joie de ton salut et fortifie-moi d'un esprit parfait. Le vrai chrétien, bien que conscient du fait que livré à lui-même, il tomberait encore et encore, sait aussi que dans le baptême il a reçu du Christ un principe surnaturel de vie sainte et que, par la grâce de Dieu, il deviendra - et pourra - devenir un homme nouveau. Il sait que Dieu veut sa coopération dans ce processus de transformation : « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi » (Saint Augustin, *Sermo* 169.13).

La contrition ne paralyse pas le chrétien et ne le prive pas de courage. Dans son acte de pénitence, il contempera non pas tant sa propre faiblesse que les bras miséricordieux de Dieu qui s'étendent pour le recevoir dans sa sainteté, et la force qui monte en lui une fois qu'il se jette dans les bras de Dieu. Il sait que la contrition est la *condition préalable nécessaire* à toute purification et sanctification, sachant que toute résolution qui n'est pas née de la douleur de la contrition est condamnée à la superficialité et à la stérilité parce qu'elle n'est pas enracinée dans les profondeurs ultimes de l'âme ni conçue à partir d'un abandon ultime. à Dieu. La contrition seule peut ainsi faire fondre notre cœur pour nous permettre de recevoir et de conserver l'empreinte d'une nouvelle orientation fondamentale vers Dieu.

Le vrai chrétien dit avec David : « Un sacrifice à Dieu est un esprit affligé : un cœur contrit et humilié, ô Dieu, tu ne le mépriseras pas » (Ps. 50 : 19). De la contrition ainsi éprouvée naîtra en lui la détermination authentique et héroïque de devenir un homme nouveau. Cette sorte de contrition seule lui permet de s'ancrer à nouveau en Dieu. C'est sur fond de faiblesse et de misère qu'il prend la résolution, lavé de toutes illusions et conçu dans une sainte sobriété, de ne plus jamais se séparer de Dieu, qu'il prend le saint courage de *repousser*, avec l'aide de Dieu, l' *ancienne vie. l'homme*, et revêtir *le nouvel homme en Christ*.

« Seigneur Dieu, Roi du ciel et de la terre : daigne guider et sanctifier, diriger et gouverner aujourd'hui nos cœurs et nos corps, nos pensées, nos paroles et nos œuvres selon Ta loi et en accomplissement de Tes mandats : afin que avec Ton aide nous devenons sauvés et libres, ici et dans l'éternité, Sauveur du monde » (Prière du Premier du Bréviaire).

### **La contrition est une forme d'abandon radical de soi**

L'aspect tout à fait spécifique de la vraie pénitence est celui de l'abandon radical. L'orgueil et l'endurance fondent. Le pénitent renonce à la tendance naturelle à l'affirmation de soi, qui est par ailleurs si fermement ancrée dans notre nature et qui nous rend réticents à admettre un tort que nous avons fait ou à demander pardon à une personne à qui nous avons fait du tort. Il s'abandonne dans une humble charité. L'étroite imperméabilité de son âme envers Dieu et ses semblables disparaît. Le spasme de l'obstination dogmatique, qui l'oblige à toujours défendre sa position, se relâche. Il assume un état d'esprit réceptif au Bien sous toutes ses formes ; il se dépouille de toute auto-préservation au point de se retrouver totalement sans défense.

### **La contrition réveille notre âme dans ses profondeurs**

Mais à ce processus moral, dans son ampleur, correspond, pour ainsi dire, un processus non moins décisif en profondeur. La contrition nous tire du sommeil d'une existence non spirituelle, de ce qu'on pourrait appeler une simple *absence de vie*. Elle nous éveille à une conscience aiguë des choses qui comptent en fin de compte : la situation métaphysique de l'homme, considérée dans toute sa gravité ; notre statut sous la loi de Dieu et notre caractère face à Lui ; la tâche et la responsabilité que Dieu nous impose ; l'importance de notre vie terrestre pour notre destinée éternelle. La contrition nous amène à nous retirer de nos intérêts périphériques et à nous concentrer sur les profondeurs. C'est dans la contrition que nous répondons à la *sainteté infinie* de notre Seigneur absolu, le Juge éternel, dont nous ne pouvons éluder le jugement ; et d'autre part, à notre propre péché.

### **La contrition confère la beauté morale à l'âme**

C'est pourquoi la contrition incarne la parole primordiale de l'homme déchu s'adressant à Dieu. Non seulement elle est indispensable à notre transformation en Christ et à notre acquisition de cette qualité fluide qui nous rend susceptibles d'une telle transformation ; elle confère également à l'âme de l'homme un caractère unique de beauté. Car c'est dans la contrition que la nouvelle attitude

fondamentale d'une charité humble et respectueuse devient dominante et manifeste, que l'homme abandonne la forteresse de l'orgueil et de la souveraineté de soi, et quitte le pays des rêves de légèreté et de complaisance, pour se rendre là où il fait face à Dieu. en *réalité* .

C'est pourquoi Notre Seigneur a prononcé ces paroles : « De même, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (Luc 15 : 7). Par *justes*, on n'entend ni les saints d'une part, ni les pharisiens d'autre part, mais des personnes qui, tout en menant une vie correcte et en évitant toute transgression au sens strict du terme, n'arrivent jamais à parvenir à cet abandon total à Dieu qui (dans une humanité entachée du péché originel) est possible dans la seule contrition. De telles personnes sont désireuses de respecter les commandements de Dieu, mais elles ne découvrent jamais l'abîme immense et infranchissable qui sépare la sainteté de Dieu de notre état de péché. L'abandon total et le renoncement à toute affirmation de soi (même cachée) ; la position spirituelle consistant à se tenir *nu* devant Dieu et à s'en remettre entièrement à sa miséricorde – ce sont des choses qui dépassent leur portée d'expérience. Ils ne parviennent pas à prendre pleinement conscience de la situation métaphysique de l'homme ; ils ne renoncent jamais aussi radicalement à eux-mêmes que l'homme en proie à la contrition ; jamais ils ne s'ouvrent avec autant d'humilité et de charité, et jamais ils n'apprécient toute la gravité de notre destinée devant la face de Dieu. Ils ne descendent jamais assez bas pour être élevés par Dieu.

À ce type de *justes* , nous pouvons opposer l'image de Marie-Madeleine, la pécheresse publique, tandis qu'elle, frappée à genoux à la vue de Jésus, lui lave les pieds avec ses larmes. On perçoit la vie nouvelle naissante dans son âme contrite. On sent la réponse de son cœur, adouci par le feu fondant de l'humilité et de la charité. C'est à elle, la pécheresse repentante, et non à Simon qui était assis à ses côtés, conscient de ne pas avoir offensé Dieu, que Jésus a dit : « Ta foi t'a sauvé, va en paix » (Luc 7 :50). Et c'est *elle* qui, avant toutes les autres, fut jugée digne d'annoncer aux Apôtres la Résurrection du Seigneur.

3

## Connaissance de soi

si la disponibilité inconditionnelle au changement et la véritable pénitence constituent les premiers fondements de notre progrès vers le but que la miséricorde de Dieu nous a assigné – notre transformation en Christ – la prochaine étape décisive sur ce chemin est l'acquisition de la connaissance de soi.

### **La connaissance de soi est une condition préalable à notre réforme intérieure**

Tant qu'un homme ignore ses défauts et leur nature réelle, tous ses efforts (aussi louables soient-ils) pour surmonter ces défauts se termineront par un échec. Il n'est pas rare que nous rencontrions des personnes qui, tout en étant sincèrement désireuses de réformer, dirigent toute leur attention sur leurs défauts simplement imaginaires, luttant ainsi contre les moulins à vent et laissant intacts leurs défauts réels. Dans la vie monastique, ce danger est prévenu par la discipline propre à un ordre religieux. Par son supérieur à qui il doit obéissance, l'attention du moine est dirigée vers ses défauts et imperfections réels (y compris les dangers potentiels) avant même qu'il en soit lui-même clairement conscient. Le moine ou la nonne commence la lutte avec sa nature dans un esprit d'obéissance, combattant tel ou tel défaut selon les instructions du supérieur, bien qu'il en ignore peut-être au début la présence réelle. C'est là que réside l'un des grands moyens du processus de transformation que la vie monastique offre à l'individu. Néanmoins, l'accomplissement final de notre transformation – le déracinement total de nos vices, le nivellement des collines et le comblement des vallées – nécessite une connaissance

approfondie de nos défauts. Il faut se garder de négliger le rôle fondamental joué par l'intelligence dans notre vie psychique. Car tous les actes volitionnels sont conditionnés par l'appréhension cognitive. L'extirpation radicale d'un défaut de caractère requiert une connaissance intérieure de ce défaut. Il est certain que nous ne parviendrons probablement pas à la véritable connaissance de soi si nous ne sommes pas déjà engagés dans la lutte contre nos mauvaises qualités, ne serait-ce que par obéissance à une autorité extrinsèque. Cependant, pour mener à bien cette lutte, il faut, à partir d'un certain stade, nous doter d'une connaissance intérieure de nos défauts : car autrement nous ne pouvons pas les surmonter de manière radicale et globale.

### **La connaissance neutre de soi ne contribue pas au progrès moral**

Cependant, le terme *connaissance de soi* peut désigner des choses assez différentes. Bien que la véritable connaissance de soi soit un instrument important de sanctification, il existe également une sorte de connaissance de soi fallacieuse et stérile qui est susceptible de nous piéger dans une attitude d'égoïsme bien pire que l'attitude naturelle.

Chaque fois que nous nous intéressons à nous-mêmes de manière purement psychologique et analysons ainsi notre caractère à la manière de simples spectateurs, nous poursuivons une connaissance de soi fautive et stérile. Nous envisageons alors notre caractère non pas selon une quelconque norme du bien ou du mal, mais en toute neutralité, comme si nous analysions un phénomène de nature extérieure. Nous laissons de côté notre solidarité avec notre personnage et nous nous regardons comme si nous observions un étrange étranger. Le fait que la personne en question soit nous-mêmes ne fait qu'intensifier notre curiosité, sans en altérer la qualité. Nous nous vivons comme un personnage de roman, sans pour autant nous sentir responsables de ses défauts. Bien plus, comme nous le montrerons bientôt, une telle attitude nous empêche complètement de comprendre ces défauts dans leur signification et leur portée morales spécifiques. Car, étant donné un cadre de référence essentiellement amoral (comme l'implique la recherche d'une connaissance neutre de soi), nous sommes nécessairement exclus de la considération de la véritable signification de notre personne. Premièrement, on nous refuse la capacité de comprendre complètement une personne en tant que telle. En ce qui concerne une personne, c'est-à-dire un être libre capable d'un comportement rationnel pour lequel sa relation avec Dieu et le monde des valeurs est fondamentale et constitutive, la présentation appropriée elle-même est indissociable de l'appréciation. Deuxièmement, nous sommes encore moins capables d'avoir une vision adéquate de notre propre personne par rapport au fait qu'elle est la nôtre, puisque notre méthode d'analyse nous exclut d'éprouver la responsabilité de la conduite de cette personne. Cette méthode implique une falsification fondamentale de la perspective dans laquelle placer notre objet de recherche. Il s'agit d'une mutilation arbitraire de notre modèle de compréhension qui ne manquera pas de déformer notre vision et de déformer notre image.

Ce type de connaissance de soi ne repose sur aucune volonté de changement et est donc totalement stérile du point de vue du progrès moral. Les gens qui ont l'habitude de diagnostiquer leurs défauts dans cet état d'esprit neutre et purement psychologique ne tireront de telles découvertes aucun pouvoir accru pour surmonter leurs défauts. Au contraire, une telle connaissance de soi indolemment neutre les rendra encore plus enclins à se résigner à ces défauts, bien entendu. Ils sont plus éloignés de la possibilité de guérir ces maux qu'ils ne le seraient s'ils n'en savaient rien. Ils sont souvent disposés à admettre ouvertement leurs fautes, sans retenue ni réticence : non cependant par motif d'humilité, ni sous l'impulsion d'une conscience de culpabilité, mais parce qu'ils se piquent de présenter leurs vices, spectacle psychologiquement absorbant.

La psychanalyse révèle une conception tout aussi stérile et destructrice de la connaissance de soi. Ses adeptes croient posséder une capacité particulière de connaissance objective de soi, grâce à leur élimination de tout point de vue sur les valeurs et à leur principe méthodique consistant à traiter les questions de psychologie humaine intime comme des objets de science pure. La vérité est qu'une telle

neutralité de point de vue, étant complètement en décalage avec le sujet traité, exclut l'exploration des profondeurs de la personnalité et rend impossible une connaissance de soi adéquate. La nature réelle des attitudes et des décisions d'une personne et de ses origines spirituelles ne peut être comprise par nous que si nous nous éloignons de la situation dialogique entre le sujet et l'objet : en interprétant ses références d'objet comme *des actes de réponse*. Et cela reste bien entendu vrai si la personne en question est nous-mêmes. Une fois que nous négligeons le contenu, la signification et la valeur de l'objet vers lequel nos attitudes sont dirigées, le sens même de l'attitude elle-même deviendra impénétrable à notre regard et toutes nos hypothèses quant à ses origines ne seront que de simples conjectures arbitraires dénuées de réalité.

Ainsi, toute approche scientifique au sens d'une psychologie purement immanente (construite sur le mépris de ce trait constitutif de référence à l'objet) est vouée à l'échec. Elle est vouée à ne pas parvenir à une connaissance de soi adéquate. Sans prendre en compte l'objet qui nous affecte et suscite une réponse de notre part, nous sommes par essence incapables d'une analyse pertinente de nos expériences. L'obsession d'une approche neutre entraîne à sa suite une défiguration générale de ce que nous prétendons décrire fidèlement. Tout est aplati et privé de sa dimension de profondeur ; notre aveuglement délibéré quant à la signification inhérente d'un acte psychique nous oblige à l'interpréter en termes de causalité mécanique, rejetant ainsi l'essentiel et nous accrochant à l'accidentel, sinon à l'imaginaire.

L'insuffisance de ce type de connaissance de soi est confirmée par l'essai de son application à la psychothérapie, qui s'est révélé très infructueux. Si le diagnostic lui-même dépend d'une considération du rapport intentionnel à l'objet, il en est encore plus vrai du dépassement des fautes, même si elles sont envisagées d'un point de vue médical plutôt que moral. Ce qui importe le plus, cependant, c'est l'incapacité totale de cette méthode d'approche à nous fournir une connaissance vraiment décisive sur la question de savoir si une qualité, une disposition ou une attitude a ou non une valeur positive et peut être maintenue. L'épreuve de la confrontation avec Dieu. Cette façon neutre de voir les choses nous présente une contrepartie obscure de la situation réelle, dépourvue de la gravité inhérente à celle-ci. L'horrible problème, avec son immense fardeau de responsabilité, à savoir si notre conduite offense Dieu ou est conforme à l'ordre divin, est dégradé au rang d'une affaire psychologiquement intéressante. Une telle connaissance de soi stérilisée, vide de repentir et de conscience de culpabilité, est absolument impropre à revigorer nos efforts pour éliminer nos vices et nos faiblesses.

### **Une connaissance de soi féconde nous appelle à une confrontation avec Dieu**

La seule connaissance de soi féconde et la seule véritable est celle qui naît de la confrontation de l'homme avec Dieu. Nous devons d'abord regarder Dieu et sa gloire incommensurable, puis poser la question : « Qui es-tu et qui suis-je ? Il faut parler avec saint Augustin : « Si je pouvais te connaître, je devrais me connaître moi-même ». Ce n'est qu'en reconnaissant notre situation métaphysique, seulement en prenant conscience de notre destin et de notre vocation que nous pouvons devenir véritablement conscients de nous-mêmes. Seule la lumière de Dieu et le défi qu'il nous lance peuvent nous ouvrir les yeux sur tous nos défauts et nos déficiences, nous faisant comprendre l'écart entre ce que nous devrions être et ce que nous sommes. La contemplation de soi-même dans cette lumière est animée par un profond sérieux ; elle est très différente de toutes les espèces d'auto-analyse neutre et purement psychologique.

Celui qui recherche la connaissance de soi dans le vrai sens du terme considère sa propre nature, non pas comme une donnée immuable ou une curiosité à étudier sans aucune implication de responsabilité, mais comme une chose qui demande à être changée et dont les qualités et des manifestations, il est responsable. La connaissance de soi, dans ce sens, présuppose la volonté de changer. Nous nous intéressons à ce que nous sommes *parce que* nous sommes déterminés à devenir de nouveaux hommes en Christ. Ici, il n'y a pas de place pour une vaine curiosité, ni pour une fixation

égoïste sur soi-même comme thème primordial. C'est *pour l'amour de Dieu* que nous deviendrons des hommes meilleurs ; et parce que nous le deviendrons, nous nous enquêtons sur notre état et notre condition actuels. Cette attitude fondamentale de confrontation solennelle avec Dieu – motif qui imprègne d'une manière unique la liturgie de l'Église – est propre, mieux que toute autre, à nous rendre sensibles aux valeurs et à nous présenter une image de nos défauts dépouillés de leurs défauts. aucune illusion. C'est une attitude qu'on ne peut pas maintenir tout en jouant le rôle de spectateurs indifférents. Cela présuppose une disposition pénitente ; et, à son tour, donne nécessairement naissance à la contrition : dans le *Confiteor* elle trouve son expression suprême.

### **La volonté de changer rend la connaissance de soi fructueuse**

La connaissance de soi ainsi comprise, par opposition à sa fausse contrepartie, n'est pas destructrice mais féconde. Parce qu'elle est fondée sur notre volonté de changer, elle implique la découverte de nos défauts comme premier pas vers son élimination. Aussi douloureusement que puisse nous affecter la révélation des taches d'obscurité dans notre âme, elle manquera toujours de l'effet décourageant et déprimant qui, dans le contexte d'une simple connaissance naturelle de soi, accompagnerait des révélations désagréables. Car, en renvoyant toute vérité à Dieu qui est la source première et l'incarnation de la Vérité en tant que telle, nous tirerons le bonheur de la connaissance de toute vérité importante, si pénible que soit son contenu, puisque par le fait même de sa possession nous progressons d'un niveau à l'autre. rapprochez-vous de Dieu. Nos illusions sur nous-mêmes sont dissipées. Nous ne nous trompons plus avec des croyances fantaisistes concernant notre caractère ; nous maîtrisons notre fière réticence à prendre en compte tel ou tel aspect désagréable de notre âme, et cela signifie un grand gain assuré, un nouveau niveau de liberté atteint. Cette émancipation de notre orgueil, toujours occupé à nous imposer, ne peut que se révéler source de béatitude et d'élévation.

Encore une fois, si nous sommes inspirés par cette volonté inconditionnelle de changement, nous serons certainement heureux de savoir où il y a du travail à faire. Nous ferons alors l'expérience de la connaissance de soi comme un premier pas vers le but de notre transformation, dans la mesure où elle indique l'ennemi que nous devons combattre de toute urgence. Beaucoup d'efforts sincères sont gaspillés, beaucoup d'énergies sont gaspillées, beaucoup de temps est perdu parce que nous luttons contre les moulins à vent et cherchons nos défauts là où ils n'existent pas. Beaucoup d'entre nous soupçonnent que le danger principal vient d'une direction qui, en fait, ne recèle aucun danger de ce genre, alors que nous ne parvenons pas à discerner quel est réellement notre péché.

Nous devons l'apprécier comme un grand don de grâce de Dieu lorsqu'Il nous ouvre les yeux sur le danger réel et nous montre où la bataille doit être menée. Nous devrions éprouver une gratitude sans limite envers ceux qui détruisent brutalement nos illusions sur notre personne. Il est bon de s'éclairer sur le fait, par exemple, que l'enthousiasme ressenti pour une vertu n'équivaut en rien à la possession de cette vertu. Ainsi, vue de loin, l'obéissance nous apparaît comme une chose grande et glorieuse : par conséquent, nous pouvons croire que nous possédons la réelle volonté d'obéir, alors qu'en réalité nous devons encore parcourir un chemin long et laborieux pour y parvenir.

Ou encore, nous sentons notre cœur enflammé par la beauté splendide et touchante de l'humilité, et nous nous laissons ainsi aller à la croyance fictive que nous sommes en réalité humbles. Nous confondons notre enthousiasme pour une vertu et sa présence réelle en nous. Sans doute, l'enthousiasme dont nous avons parlé est bon en soi et peut signifier un début de participation à la vertu à laquelle il se réfère, mais il est bien loin de la possession effective de cette vertu. La destruction de telles illusions fait évidemment souffrir notre nature. Mais en même temps, cela doit remplir nos cœurs d'une sainte joie, car cela signifie que Dieu nous a libérés des chaînes odieuses de l'erreur et que nous avons fait un véritable pas vers l'acquisition de ces vertus.

### **La foi nous protège du désespoir que peut parfois engendrer la connaissance de soi**

Pouvons-nous néanmoins éviter de devenir la proie du découragement lorsque nous scrutons les abîmes sombres de nos échecs ? Notre zèle ne diminuera-t-il pas, notre vigueur ne sera-t-elle pas paralysée, lorsque nous verrons à quel point nous sommes encore loin de notre but et à quel point notre rang est inférieur à ce que nous avons supposé ? Quelqu'un peut-il avoir un aperçu clair de ses blessures et de ses faiblesses intérieures sans se décourager ? Certes, la connaissance de soi, même conçue *in conspectu Dei*, peut conduire au découragement et à l'abattement, à supposer que notre attitude générale reste encore une attitude purement naturelle.

Cependant, le vrai chrétien, qui vit par la foi, ne sera pas poussé à un tel désespoir par la connaissance de soi, ni ne s'effondrera sous le poids de ses propres péchés lorsqu'il en ressentira la portée et l'ampleur. Car il sait que Dieu veut sa sanctification ; que Christ, « en qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés » (Col. 1 : 14), l'a appelé et lui a posé les mains.

Au mépris de tous ses péchés et de toutes les ténèbres qui sont en lui, il dira avec saint Thomas d'Aquin : « Ô Pélican bien-aimé, Seigneur Jésus, lave-moi dans ton sang. » Il sait qu'il ne peut rien accomplir par sa propre puissance mais *tout* en Christ.

Ce n'est pas par ses propres forces qu'il franchira l'abîme qui s'ouvre entre lui et Dieu : le Christ le portera, s'il veut le suivre sans réserve. Par sa lumière, il n'y a aucune obscurité qui ne puisse être dissipé, voire même transformée en une luminosité rayonnante. « Les ténèbres ne seront plus obscures pour toi, et la nuit sera claire comme le jour » (Ps. 138 : 12).

### **Nous devons continuellement nous efforcer de nous connaître**

La véritable connaissance de soi est une nécessité inéluctable pour celui qui désire se transformer en Christ. Il doit être rempli d'une réelle soif de se forger, *in conspectu Dei*, une idée juste de lui-même, tel qu'il est ; il doit s'efforcer de se débarrasser de toutes les illusions de complaisance et de détecter ses vices et ses faiblesses particuliers. Il doit se conformer à l'appel de sainte Catherine de Sienne : « Entrons dans la cellule de notre connaissance de soi ». Mais il ne doit pas croire que la connaissance de soi est facile à atteindre, ni que, une fois qu'il aura formé le désir de se connaître, tous ses défauts se révéleront à lui en temps voulu. Avec une saine méfiance à l'égard de lui-même, il devrait continuer à supposer qu'il est toujours empêtré dans un réseau d'illusions et prier : « Purifie-moi de mes faiblesses cachées ».

L'obéissance à son directeur spirituel ou à son supérieur religieux est avant tout destinée à le guider vers l'acquisition d'une véritable connaissance de soi et de la liberté qu'elle implique. Il doit être conscient du fait que pour obtenir un portrait fidèle de lui-même, il a besoin de l'aide des autres. Il doit se souvenir des paroles du Seigneur concernant la paille dans l'œil de notre frère et la poutre dans le nôtre ; et admettons que, faisant confiance à ses propres lumières sans conseils appropriés, il restera esclave de cet aveuglement de l'homme déchu à son égard. C'est pourquoi il ne peut se passer de la vision plus objective d'un directeur spirituel, d'un supérieur religieux, de tout ami d'une grande sagesse et piété. Pourtant, bien qu'il dépende - pour atteindre une véritable connaissance de son caractère - de l'aide de Dieu et de celle de ses semblables, il doit apporter *lui-même une chose* : la détermination sans réserve de mourir à lui-même et de devenir un homme nouveau. en Christ, et le fort désir qui en découle, de se voir tel qu'il est réellement. Ce désir le poussera à prier : « Seigneur, afin que je voie » (Luc 18 :41).

# La vraie conscience

LE progrès intérieur dans la vie du chrétien est lié à un processus d'éveil à un degré de conscience toujours croissant. La conversion elle-même est comparable à une sortie d'un état de somnolence. En s'élevant d'une mondanité fermée vers la réalité de Dieu, en faisant l'expérience de la situation métaphysique dans laquelle Dieu l'a placé et de la nouvelle lumière dans laquelle toutes choses et son propre moi apparaissent maintenant, la personne atteint un nouveau niveau de conscience. Le converti, selon les mots du cardinal Newman, est comme un homme qui sort d'une mine pour voir la lumière du jour pour la première fois. Il considère son ancienne vie comme un état de somnolence, un crépuscule de semi-conscience. **Types de fausse conscience**

Encore une fois, avec notre décision sans réserve d'imiter le Christ, une nouvelle forme de conscience imprégnera nécessairement notre vie. Cependant, il existe de nombreuses sortes de conscience, dont une seule constituera la marque propre de notre processus de transformation en Christ. Il existe aussi une fausse conscience qui tend à corroder notre vie intérieure et qui s'oppose définitivement à la vraie conscience. Avant de discuter de cette véritable conscience chrétienne, qui marque effectivement la « mesure de l'âge de la plénitude du Christ » (Éph. 4 : 13), nous devons d'abord identifier et rejeter cette fausse façon d'être conscient.

Sa principale caractéristique est la suivante. L'homme faussement conscient n'est plus capable de réagir pleinement à un objet ou à une situation. Son esprit n'est plus capable de sentir la substance des choses ou des situations, ni l'attrait qui en émane ; le contact normal entre le sujet et l'objet semble rompu. Nous pouvons distinguer deux formes fondamentales de ce faux type de conscience.

Premièrement, il y a la perversion mentale qui consiste dans le fait que nous détruisons l'attitude d'absorption authentique dans l'objet par un excès d'auto-observation réflexive.

Deuxièmement, il y a une tendance à l'intellectualisme excessif, qui implique que même dans une situation qui nous appelle à décider ou à agir plutôt que de simplement savoir, nous persévérons dans une attitude purement cognitive.

## **Auto-observation excessive**

Nous commençons par la description de la première forme de fausse conscience. Il existe un type d'homme dont le regard est toujours tourné vers lui-même, et qui est donc incapable de se conformer véritablement à l'esprit d'un objet. Si, par exemple, il écoute une belle musique, il prend immédiatement conscience de sa propre réaction et perd ainsi la possibilité d'une réponse authentique à cette belle musique. Il est implicite dans les manifestations normales de l'esprit humain, dans la mesure où elles sont dirigées vers l'objet, que nous devons rendre pleinement justice à l'objet donné et que, dans l'expérience de la joie et du chagrin, de l'enthousiasme et de l'indignation, de l'amour et de la haine, et non du regard sur notre propre attitude mais uniquement sur l'objet vers lequel une attitude est dirigée. Une fois que ce rythme normal est rompu et que nous regardons notre propre comportement, nous serons déconnectés de l'objet ; elle cessera de s'adresser réellement à nous et, par conséquent, notre réponse sera elle-même détruite. Une œuvre dramatique ne parviendra nécessairement pas à nous émouvoir si nous nous regardons assis dans le théâtre ou si nous considérons les acteurs sur scène comme des acteurs et non comme des personnages qu'ils incarnent.

De la même manière, nous ne pouvons pas éprouver de vraie joie si, au lieu de nous abandonner à l'événement joyeux, nous sommes absorbés par notre intérêt pour notre propre état psychique de joie. Lorsque nous sommes ainsi faussement conscients, nous sommes définitivement condamnés à être nos propres spectateurs. Nous nous voyons de l'extérieur et empoisonnons ainsi toute vie véritable en nous. Car toute véritable entrée dans un objet exige que, dans un sens, nous nous oublions nous-mêmes. Ce

n'est qu'alors que nous parvenons à un véritable contact avec les choses et avec leur signification inhérente.

La manière dont nous prenons conscience d'un acte mental est intrinsèquement différente de la manière dont nous prenons conscience d'un objet ; c'est seulement à ce dernier que l'expression *conscient de quelque chose* s'applique correctement. Nos mouvements mentaux se déroulent selon deux dimensions fondamentales : l'une est la direction intentionnelle vers un objet, un objet que nous saisissons de manière significative, un objet qui nous confronte et nous révèle son caractère et ses qualités. Cela se produit lorsque nous regardons une maison, par exemple. D'autre part, il y a la conscience d'un acte cognitif ou émotionnel qui n'est en rien notre objet mais qui se déroule en nous ou dans lequel nous nous manifestons – par exemple, l'acte de se réjouir de quelque chose.

Certes, notre propre attitude peut elle-même devenir objet par la suite ; il peut être appréhendé dans la réflexion. Pourtant, pendant que nous accomplissons un acte mental, nous ne pouvons que détruire cet acte si nous retirons notre attention de l'objet qui l'a suscité et faisons de notre propre attitude un objet à la place.

Nos attitudes dépendent de leur excitation par les valeurs de l'objet. Ces actes sont essentiellement *intentionnels*, c'est-à-dire dirigés vers l'objet et il faut véritablement y répondre sans se retourner sur soi. C'est pourquoi personne qui, au lieu d'être pleinement absorbé par la personne aimée et sa beauté, est toujours occupé de lui-même et de sa propre émotion, n'aimera jamais au vrai sens du mot.

Cette fausse conscience de soi nous amènera à rester *en dehors* de toutes les situations dans lesquelles nous sommes impliqués, exclus de la participation à leur signification et à leur contenu. Parfois, cette anomalie peut atteindre un degré pathologique. Cette omniprésence de la réflexion a pour conséquence de tuer dans l'œuf tout contact authentique avec les objets. Cela est particulièrement vrai pour les hystériques, qui sont incapables de toute véritable relation d'objet, parce qu'ils sont continuellement absorbés par leur propre attitude.

La psychanalyse n'est pas seulement inapte à guérir cette conscience de soi morbide ; cela peut même accroître le mal. Car il incite ses victimes à rechercher continuellement les motifs soi-disant cachés de leurs pensées au lieu de s'occuper uniquement de l'objet. Il est très important de noter que la psychanalyse ne se contente pas de recourir à cette méthode face à des réactions mentales anormales, mais insiste également pour l'appliquer à des attitudes tout à fait raisonnables et bien motivées. Les hommes sont ainsi entraînés à fouiller dans leurs entrailles psychiques et à se dépouiller de toute réceptivité à l'attrait de l'objet.

Cette fausse super-conscience a un effet mortel sur la vraie vie intérieure. Cela dénature toute réponse aux valeurs et nourrit notre fierté. Car même en accomplissant une bonne action, celui qui est en ce sens conscient se surveillera lui-même ; il joue le spectateur de toute sa conduite. Il se voit, de l'extérieur, dans sa bonté. Voilà une source de nombreuses tentations d'orgueil.

En ce qui concerne ce type de conscience, les chrétiens devraient être inconscients. Dans un saint oubli de soi, nous devons nous abandonner aux valeurs et aux commandements qui en découlent, selon les paroles du Christ : « Que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta droite ».

### **Analyse rationnelle excessive**

La deuxième forme de fausse conscience naît d'une hypertrophie, d'une prédominance excessive, de l'attitude cognitive. On le retrouve chez des personnes qui, dans une situation qui les oblige à prendre parti émotionnellement ou à intervenir activement, restent confinées dans les limites de l'analyse rationnelle. Un homme, par exemple, écoute la Neuvième Symphonie de Beethoven. Au lieu de laisser son âme s'imprégner de la beauté de la musique et de laisser libre cours à son plaisir, au lieu de se laisser saisir et élever par cette beauté, il décortique l'objet présent à ses sens et examine les raisons pour lesquelles il est beau. .

Or, chaque fois qu'il s'agit d'élucider des problèmes esthétiques, l'analyse rationnelle de l'objet est pleinement justifiée ; mais si l'expérience de la beauté de cette musique est en jeu, cette attitude est tout à fait inadéquate. Ou encore, prenons celui qui, dans une relation amoureuse en développement, à un moment où lui et son bien-aimé devraient naturellement être dominés par l'expérience de leur conscience mutuelle, transforme au contraire la personne aimée en un objet de recherche psychologique, observant son comportement et avec grand intérêt enregistrant les résultats de son observation. Une telle attitude, encore une fois, convient à un psychologue expérimental confronté à son sujet mais est totalement déplacée chez un amoureux. Autre exemple : supposons qu'un homme voit quelqu'un en danger de mort immédiat et, au lieu de se précipiter à son secours, étudie ses expressions faciales.

Dans tous ces cas, l'attitude cognitive prédomine chez une personne de manière exclusive, au point de l'empêcher de prêter son attention au thème objectif d'une situation et à l'exigence que celle-ci suscite. Cela signifie une destruction du contact véritable avec l'objet et signifie, malgré une objectivité apparemment prédominante, une attitude qui est en réalité *non objective*, puisqu'elle est basée sur un refus de réaliser et de se conformer au sens et à l'attrait inhérents - le *logos* objectifs .

Comme dans la première forme de fausse conscience décrite, ici aussi nous restons en dehors du contexte intrinsèque d'une situation et nous nous limitons au statut de simple spectateur incapable de se laisser émouvoir par la sublimité intérieure des valeurs.

### **Le bon fonctionnement de la connaissance rationnelle**

La connaissance rationnelle a une double fonction dans la vie humaine. D'une part, c'est un objectif en soi, un thème à part entière ; d'autre part, il constitue le fondement de toutes nos émotions et de toutes nos volontés. C'est l'une des qualités fondamentales de l'homme en tant que personne spirituelle que, seul parmi les êtres terrestres, il est capable de participer à l'existence du monde qui l'entoure, non seulement dans le sens d'exercer une causalité sur ce monde, mais dans le sens d'une relation intentionnelle, d'appréhension intellectuelle. Alors que les choses matérielles et les êtres purement vitaux ne sont interconnectés que par les liens de causalité, l'homme est équipé pour pénétrer l'essence et les qualités des choses à la lumière de la connaissance. En acquérant la connaissance des choses, il les possède pour ainsi dire d'en haut.

Dans cette conscience unique, ordonnée et resplendissante de tout le reste de la création, le statut souverain de l'homme en tant qu'image de Dieu et seigneur des choses créées se manifeste spécifiquement. Quiconque nie que la connaissance en elle-même fait partie du destin de l'homme, qu'il est invité à pénétrer intellectuellement le cosmos et à se proposer comme thème substantiel la nature et les qualités des choses existantes, ne peut que manquer de comprendre la nature de l'homme.

Cependant, à notre intellect est confiée la fonction supplémentaire de fournir une base à toutes nos  
émotions, volontés et conduites.

Sans notre connaissance sous-jacente de l'être, de *ce qui est*, nous ne pourrions être affectés et enrichis par les valeurs inhérentes aux objets.

Nous ne pouvons pas émettre de réponse affective ni influencer activement notre environnement.

Pourtant, même si, par notre intellect, nous participons à l'existence d'une manière particulièrement digne, ce n'est pas la seule, ni même la forme suprême de notre participation. Ainsi, nous ne sommes pas seulement appelés à connaître Dieu, à nous faire une idée de Lui et, dans la vie à venir, à Le contempler les yeux dans les yeux ; nous sommes aussi appelés à l'adorer ; nous sommes appelés à l'aimer et à nous immerger dans son amour, et ainsi les courants d'amour s'interpénètrent. L'union intime, le véritable mariage avec l'être, s'accomplit finalement dans l'acte de *trouver*, dans l'embrassement de la pleine conscience, dans la possession par l'abandon de soi et dans l'abandon impliqué dans la réponse à la valeur. Mais la connaissance est la base indispensable de cette union.

## **La déformation spirituelle enracinée dans une analyse rationnelle excessive**

Le type d'homme dont le contact avec l'être est et reste exclusivement intellectuel, qui se désintéresse de tout une fois qu'il l'a maîtrisé intellectuellement, révèle un type particulier de déformation spirituelle. Il n'est pas rempli d'un véritable désir de participer à l'être. La connaissance n'est pas pour lui un chemin vers une telle participation mais une simple soumission à la logique immanente d'un processus illimité, séparé du but de posséder la vérité. Par conséquent, un tel homme ne peut même pas vraiment comprendre la fonction *première* de l'intellect, avec la participation à l'être qu'il incarne par lui-même. Pour un tel homme, le processus d'acquisition de connaissances est devenu un objectif qui se suffit à lui-même.

Mais ce qui compte vraiment, c'est toujours le thème objectif présent dans une situation donnée. Si une signification profonde et une grande valeur s'attachent au contenu d'un tel objet ou d'une telle situation, alors nous sommes appelés à aller au-delà du simple contact intellectuel, et au-delà et au-delà de la connaissance, à nous approcher du stade du *fruit* et à manifester une réponse émotionnelle et volontaire elle-même basée sur la connaissance. Certaines situations nécessitent une intervention active. Celui qui souffre d'une hypertrophie intellectuelle est incapable d'apprécier le thème objectif d'une situation donnée et les exigences qu'elle implique. Il ne parvient pas à sortir du processus autonome de connaissance et continue sans cesse à disséquer l'objet. Il perd ainsi le sens de cette participation spécifique à l'être qui est implicite dans la connaissance en tant que telle. Faute d'un véritable contact avec la réalité, il persiste à demander « Pourquoi ? » – et l'objet lui échappe de plus en plus. Il est loin de cette intuition de l'essentiel qui évoque une attention nouvelle, secondaire, émotionnelle et volontaire aux aspects d'une situation. Lui aussi reste un éternel spectateur, sans jamais être admis dans la pleine présence, l'atmosphère intime des objets.

Cet intellectualisme corrosif et pseudo-objectif est donc la deuxième forme de fausse superconscience. Cela prive l'homme d'un véritable abandon à la valeur, d'une véritable union avec tout ce qui existe. Un homme de ce type, pourrait-on dire, flâne sans cesse autour d'objets de toutes sortes, posant sans cesse des questions. En outre, il a tendance à se méfier de chacune de ses impressions ; et si quelque chose commence à s'emparer de lui, il se retire du contact direct pour tout observer à nouveau de l'extérieur. Ce faisant, il ne risque pas non plus de céder à la tentation de l'auto-analyse. Il tombera ainsi dans la première catégorie de fausse conscience de soi.

## **La vraie conscience voit l'aspect valable des choses**

La vraie conscience n'a rien à voir avec aucun de ces deux états. Cela signifie, premièrement, que la relation intentionnelle rationnelle à l'être prime sur toutes les simples associations d'images et de réactions physiologiquement conditionnées. Les non-conscients sont à la merci de toutes sortes d'impressions fortuites. S'ils ont passé une mauvaise nuit, par exemple, ils verront le monde avec des couleurs ternes et déprimantes. Ils ne parviennent pas à surmonter cette impression purement arbitraire, vide de toute validité ; non, ils lui donnent du crédit et se comportent en conséquence. Ils sont incapables de se mettre à une distance objective appropriée d'une humeur vide, physiologiquement conditionnée ; ils se livrent à ces derniers et sont déçus du monde qui les entoure. Ce monde leur apparaît soudain sous un tout autre jour, en raison de la confiance irraisonnée qu'ils accordent à cette humeur trompeuse.

Ou encore, une certaine situation vient leur rappeler une expérience antérieure d'un caractère désagréable ; et, dans ce cas, ils ne tiennent pas compte du fait que, dans son contenu objectif, la nouvelle situation n'a aucun rapport avec l'ancienne. Ces personnes développent un malaise et une aversion désespérés à cause de la simple association d'images.

Leurs attitudes manquent donc d'objectivité et de conformité avec la réalité. Une personne consciente au sens plus propre du terme orientera au contraire son comportement essentiel de manière

à répondre au sens objectif – au contenu pertinent – de la situation. Il n'est pas complètement immergé en lui-même, pas assez serviteur de sa nature, au point de considérer sérieusement les aspects invalides, illégitimes et fortuits. Il peut distinguer les impressions valides des impressions invalides. Ici, la forme mentale de référence *intentionnelle significative* à un objet s'est affirmée avec succès contre les impulsions psychophysiques ou les préjugés purement associatifs.

C'est en effet la caractéristique principale de la maturité intellectuelle (« majorité ») que, dans notre vie mentale, le trait structurel de référence intentionnelle en arrive à prévaloir sur le pouvoir de simples associations d'idées et d'états d'esprit. Dans la pensée infantile, les associations et les états d'esprit conditionnés par le corps jouent encore un très grand rôle ; plus important encore, les impressions ainsi glanées ne se distinguent alors pas clairement des impressions légitimement fondées dans les choses elles-mêmes. De plus, de simples images fantastiques fusionnent librement avec les concepts de réalité et y sont plus ou moins assimilées. Il n'existe pas encore de distinction nette entre l'imagination et la réalité.

Être adulte mentalement, c'est avoir ses réactions ajustées à la logique immanente, au sens propre des choses ; avoir établi une référence intentionnelle à un objet dans une position dominante dans nos vies mentales. En ce sens, un adulte est plus conscient qu'un enfant. Avancer dans cette conscience et vaincre tout infantilisme est une condition nécessaire pour atteindre la « mesure de l'âge de la plénitude du Christ », et donc un impératif pour le chrétien. Une considération de toutes choses *in conspectu Dei*, et une réponse à celles-ci conçue selon l'esprit du Christ présuppose nécessairement la suprématie de la référence *intentionnelle* à l'objet, d'un mode de réponse dirigé vers le sens central des choses, sur toutes les réactions simplement associatives et physiologiquement conditionnées. ; en particulier, elle présuppose la capacité de discrimination entre les aspects valables et invalides.

### **La vraie conscience répond de manière appropriée aux valeurs**

Une autre caractéristique de la vraie conscience y est étroitement liée. C'est l'éveil à la pleine majorité morale, la découverte de la capacité de sanctionner. Le comportement des personnes *inconscientes* est dicté par leur nature. Ils s'identifient tacitement à la réponse que leur nature leur suggère. Ils n'ont pas encore découvert la possibilité de s'émanciper, grâce à leur libre centre personnel, de leur nature ; ils ne font pas encore usage de cette capacité primordiale inhérente au mode d'être personnel. Par conséquent, leurs réponses aux valeurs, même lorsqu'elles s'avèrent adéquates, auront toujours quelque chose d'accidentel. Leurs attitudes manquent de ce caractère explicite et de pleine conscience qui est une condition préalable pour répondre de manière réellement pertinente à la demande incarnée dans les valeurs. Car ce que les valeurs réclament de nous n'est pas un assentiment pur et simple, un assentiment qui pourrait tout aussi bien être un efflux fortuit de nos dispositions naturelles ; c'est un assentiment pleinement conscient, rationnel et explicite, donné par le centre libre de notre personnalité. C'est seulement par une telle réponse qu'un être personnel honore de manière adéquate les valeurs et leur appel, qui s'adressent à chacun de nous en majesté souveraine, quelles que soient ses dispositions individuelles.

Une personne véritablement consciente a tellement progressé sur sa nature qu'elle n'accepte plus implicitement toutes ses suggestions. Si une impulsion de méchanceté ou d'envie surgit dans son esprit, il, poussé par son centre personnel libre, s'isolera de cette impulsion et la reniera. Au lieu de l'endosser en tant que personnalité libre, il renonce expressément à toute solidarité avec elle. Certes, un tel acte de désaveu ne suffit pas à lui seul à rendre inexistante ou à éradiquer la pulsion en question ; Pourtant, cette impulsion est pour ainsi dire invalidée et, en un sens, décapitée et privée de sa puissance maligne. En revanche, face à une valeur authentique, la personne consciente ne se contentera pas d'une réponse contingente à celle-ci, en raison de sa consonance fortuite avec sa nature ; il répondra également avec son centre personnel gratuit ; sa réponse portera la *sanction* de ce centre personnel gratuit.

De toute évidence, seules ces réponses sanctionnées aux valeurs atteignent un degré complet de liberté et de réalité spirituelle. C'est grâce à cette actualisation du centre libre et conscient de son âme qu'une personne atteint la majorité morale et acquiert la capacité de prononcer ce « oui » face à Dieu qu'Il exige de nous. Autrement notre vie ne peut obtenir cette unité intérieure et cet établissement en Dieu qui l'élève au-dessus des accidents de notre nature. En ce sens, le chrétien ne peut jamais être assez conscient.

### **La vraie conscience sert la continuité**

A cet aspect de la conscience véritable, un autre est étroitement associé : celui de la continuité, sujet qui a déjà retenu notre attention au chapitre 1. L'homme inconscient se livre entièrement à l'expérience du moment. Il se laisse capturer par l'impression présente (qui, bien sûr, est conditionnée, dans un sens extra-conscient, par de nombreuses expériences antérieures). Les vérités qu'il a précédemment acquises et les valeurs qu'il a pressenties ne sont pas conservées par lui comme une possession impérissable ; ils sont submergés par l'impact de l'impression actuelle ; ce dernier n'y est pas non plus confronté. La vie d'un certain type d'homme *inconscient* ne cesse de changer à chaque changement de son milieu. Ou encore, nous avons le type conservateur : ce type d'homme *inconscient* reste attaché à certaines impressions fortes de son passé et est peu réceptif aux nouvelles, et pourtant il s'accroche à ces anciennes impressions non en raison de leur importance et de leur validité avérées, mais parce qu'elles ont été les premiers à l'affecter ou parce qu'il s'y est habitué. La véritable continuité n'a cependant rien à voir avec une simple disposition naturelle au conservatisme (comme le prétend parfois la paysannerie) et encore moins avec le fait d'être esclave de la force de l'habitude.

Une personne qui a réellement une continuité persiste dans son affirmation de toutes les vérités et valeurs authentiques une fois qu'elles lui sont devenues manifestes. Tout en étant ouvert à toute nouvelle vérité et à chaque nouvelle valeur, il les confronte (de manière évidente et organique) à toutes celles qu'il connaît déjà. Il sait qu'il n'existe aucune contradiction dans le monde de l'être ni entre les valeurs ; et il aspire à voir toutes choses dans leur interconnexion appropriée, c'est-à-dire finalement à la lumière de Dieu. Ainsi seul l'homme peut établir dans sa vie cet ordre intérieur qui lui permet de distinguer les impressions valables et invalides. Ce n'est qu'en vertu de la continuité que l'homme peut être objectif dans ses jugements et ses comportements, car la continuité le préserve d'attribuer au présent une priorité illégitime sur le passé et fait ainsi dépendre sa décision du contenu objectif et de la pertinence d'une expérience. seul.

Par-dessus tout, la personne en continuité est figée dans la conscience des vérités ultimes, sans jamais les sacrifier à la dialectique autonome d'une situation passagère qui retient son attention. Il considère chaque événement de la vie dans la perspective de la situation métaphysique de l'homme et sur fond d'éternité. Lui seul est capable, dans toutes les situations, de s'accrocher à la vérité fondamentale et ainsi de tout voir à la lumière de Dieu.

Sans continuité, aucune transformation en Christ n'est possible. Car cette transformation exige que la lumière du Christ imprègne toute notre vie et que, concernant toute chose, nous nous demandions si elle peut résister à l'épreuve devant sa face. *En confrontant toutes choses au Christ, nous les confrontons également les unes aux autres* . La continuité garantit également la possibilité d'une véritable pénitence. En vertu de la continuité, nous comprenons qu'une action humaine ne perd rien de sa pertinence du seul fait qu'elle appartient au passé ; que le mal inhérent à un péché n'est pas diminué du fait de son éloignement chronologique.

### **L'éveil améliore la vraie conscience et la continuité**

La conscience et la continuité sont également liées à l'éveil, ou à la vigilance, à ce que nous pourrions appeler une attitude d'éveil. L'homme *inconscient* se confie au flux des événements, sans les mettre à

distance ; il est donc incapable de les examiner. Même s'il peut avoir des impressions isolées d'une grande intensité, aucun fait ne se révélera à lui dans toute sa signification et sa portée, car chacun manque de lien avec l'autre et, par-dessus tout, avec la cause première de l'être et le sens ultime du monde. Sa vie est enveloppée dans un nuage d'obscurité. Peut-être qu'une telle personne recevra à maintes reprises une forte impression religieuse et, par conséquent, saisira, pour un instant, la situation métaphysique de l'homme ; mais il ne parvient pas à se réveiller une fois pour toutes, et à peine son esprit est-il distrait par d'autres impressions que la sphère de la réalité ultime a de nouveau disparu de sa vue. Pourtant, celui qui est éveillé maintient cette sphère présente, au-delà des préoccupations des affaires du moment. Il a toujours une vision synoptique des choses. Il n'érige pas en absolu la petite partie accidentelle de la réalité qui occupe son esprit, mais la considère sur le fond de la réalité intégrale.

C'est ce que signifie l'éveil : vivre *in conspectu Dei* ; tout interpréter dans le contexte de notre destinée éternelle, dans son lien avec toutes nos expériences valides antérieures, et surtout, dans sa fonction de signe et de représentation de Dieu.

L'éveil dans ce sens et la véritable conscience sont étroitement liés. *L'homme conscient, et lui seul, évite de se laisser submerger sous les choses ou de vivre parmi elles, pour ainsi dire, dans les interstices de la réalité : il incorpore tout dans l'ordre objectivement valable de la réalité ultime* . Seul le chrétien peut être véritablement conscient, au sens plein du terme. Car lui seul a une vraie vision de la réalité proprement dite et une vraie conception de Dieu et du domaine surnaturel, d'où tout tire son sens ultime. Tous ceux qui ne sont pas encore élevés à l'éclat de la *lumière Christ* sont (dans cet usage plus élevé et plus qualifié du terme) encore *inconscients* ; ils dorment encore. La mesure dans laquelle quelqu'un vit à la lumière de la révélation chrétienne, la maintient continuellement présente et en garde une conscience continue à tout moment, détermine le degré de sa conscience réelle.

### **L'éveil perfectionne l'homme en tant que personne**

L'état de veille de la personne véritablement consciente détermine également un mode de vie plus réel et plus significatif. Lui seul, comme nous l'avons vu, possède une véritable compréhension des valeurs ; il reconnaît leur demande essentielle et y répond par une réponse explicite. Cette forme de réponse éminemment personnelle (et pour ainsi dire sanctionnée) ne garantit pas seulement une conduite plus profondément conçue du point de vue moral ; dans un sens direct également, cela représente une réaction mieux ciblée, plus brillante de sens, que ce qui est possible de la part d'un tel manque de conscience proprement dit.

Le contact de la personne consciente avec les objets n'est pas déformé par une surestimation de traits accidentels ; et une compréhension intégrale et explicite des valeurs est également son privilège. Dans sa réponse sanctionnée, expresse et intégralement façonnée aux valeurs, et dans une telle réponse seulement, *la personne tout entière est présente* . On pourrait presque dire que plus l'éveil qui préside à la vie d'un homme est grand, plus il existe *en tant que personne* .

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier la grande différence entre la fausse et la vraie conscience. Alors que la première exclut un contact réel avec les objets et condamne son porteur à toujours se surveiller sans jamais être touché par le *logos* des choses qui sont, la vraie conscience postule et établit cette véritable relation d'objet. Ici, l'homme communique, il conspire en quelque sorte avec le sens propre et valable de ce qui est : ici se déroule le véritable dialogue entre le sujet et l'objet. Tout crépuscule obscur, tout aveuglement cédant à des impulsions accidentelles, toute forme de détermination par des choses considérées comme des forces de la nature plutôt que comme des objets *intentionnels* ont disparu : la réponse aux valeurs devient claire et explicite, mais d'autant plus intense et chargée d'expérience.

### **La vraie conscience implique une reconnaissance de nos défauts**

Enfin, la vraie conscience implique une reconnaissance intime de nos défauts ( *cf.*, chapitre 3). Une personne ainsi consciente, qui s'est émancipée de sa nature et n'accepte plus automatiquement ses suggestions, qui est éveillée au sens de son centre personnel libre et de la réponse essentielle, expresse et durable que Dieu exige de lui, a également dissipé ses illusions sur lui-même. Son propre être est également illuminé par la lumière de Dieu et il permet à cette lumière de pénétrer dans tous les recoins de son âme. Il déroule toute sa vie devant le visage du Christ et ne permet à aucun courant de vie caché, qui a échappé à une claire reconnaissance de sa part et à une confrontation avec le Christ, d'être actif en lui. La vision spirituelle, illuminée par le Christ, de sa personnalité centrale éclaire tous les recoins de son être et voit à travers toutes les illusions. Il mène donc une vie unifiée, contrairement à l'homme *inconscient* chez qui des courants de vie disparates peuvent coexister sans qu'il perçoive leur incohérence essentielle les uns avec les autres.

### **La vraie conscience unifie l'âme**

Nous rencontrons fréquemment des personnes qui révèlent des aspects de caractère tout à fait disparates, dont l'un puis l'autre prévaut, de sorte qu'en différentes occasions, tel homme ou telle femme peut presque nous apparaître comme une personne différente. Selon les différents éléments de son environnement, avec leur appel fluctuant à telle ou telle tension de sa composition mentale, une personne de ce type peut sembler changer encore et encore d'identité. Ce n'est pas le cas de la personne dotée d'une véritable conscience. Il reste toujours lui-même ; sa vie est intégrée, parce qu'il a tout ramené à un seul dénominateur, aucune particule cachée de lui-même n'échappant à l'effet formateur de son orientation fondamentale vers le Christ. Au sens le plus élevé du terme, il est devenu *simple* .

Un exemple classique de vraie conscience est saint Augustin dans ses *Confessions* , confrontant toutes choses à Dieu et en discutant avec une clarté intrépide devant Sa face, et en atteignant ainsi lui-même la pleine conscience.

Le but d'un vrai chrétien doit être que sa vie entière soit imprégnée de cette lumière de vérité, le *lumen Christi* . Il doit s'efforcer de devenir pleinement capable de sanction personnelle, de s'élever à une conduite de vie éveillée, d'acquérir une continuité complète. Plus nous sommes éveillés et en possession de la continuité, plus nous sommes capables d'éclairer même notre vie présente d'un rayon de cette richesse de splendeur qui nous éclairera dans la vie à venir : « Nous voyons maintenant à travers un verre dans un manière sombre; mais ensuite face à face » (1 Cor. 13 : 12).

### **La vraie conscience est le fondement de notre libre réponse à Dieu**

C'est seulement en vertu de la conscience que nous pouvons donner la réponse que Dieu exige de nous. Car c'est cet assentiment inconditionnel et explicite de notre part, sanctionné par notre personnalité centrale, qu'Il exige de nous ; et pour obtenir cet assentiment, Il a doté l'homme de la liberté de volonté, ce qui implique le risque énorme que l'homme, abusant de sa liberté, puisse pécher. Ainsi, dans le fait de notre conscience, toute notre tâche terrestre est pour ainsi dire condensée. Car cette tâche consiste en fin de compte dans notre consentement exprès à être appréhendé et transformé par Dieu. Elle possède ce « oui » que Dieu, lorsqu'il nous a accordé son don le plus élevé d'une sublimité inconcevable, l'incarnation du Verbe éternel, a exigé aussi que Marie la Sainte Vierge l'entende : « Voici la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole » (Luc 1:38).

C'est la parole primordiale que Dieu a invité l'humanité à prononcer. Dieu s'attend à ce que chacun de nous individuellement, et l'homme en tant que la créature la plus élevée et la plus richement dotée, prononce cette parole. C'est le noyau constitutif de la conscience ; et cela ne peut pas être dit trop clairement, trop éveillé, trop explicitement. C'est donc l'une des tâches fondamentales imposées à chaque chrétien que de s'élever à un état de vraie conscience, insufflant ainsi un sens intégral à sa vie.

Sur la base de cette parole primordiale, la vie atteint une grande simplicité, et avec cette seule parole nous pouvons « vivre dans ce grand secret de l'adoration de Dieu qu'est le Christ ».

5

## Véritable simplicité

L'Évangile nous propose d'atteindre la vraie simplicité : la simplicité au sens d'unité intérieure de vie.

### **La simplicité contraste avec la désunion**

Une telle simplicité contraste d'abord avec la désunion de l'âme de ceux dont la vie est remplie tantôt par une chose, tantôt par une autre ; qui se perdent dans la diversité hétéroclite de la vie, qui ne cherchent pas une intégration de leurs actions et de leur conduite selon *un* principe dominant. Une désunion similaire se manifeste dans des vies contrôlées par des courants divers et mutuellement contradictoires, qui se développent côte à côte, chacun selon sa loi immanente, sans être coordonnés ni confrontés les uns aux autres. Une personne de ce genre est dite divisée ; sa vie manque d'unité intérieure. Une telle carence survient souvent chez ceux qui manquent également de conscience et de continuité.

### **La simplicité contraste avec la alambication psychologique**

Deuxièmement, la vraie simplicité s'oppose à la complexité prise dans un sens spécifique. Certaines personnes sont empêchées par leurs divers complexes et tensions psychiques de donner une réponse claire au *logos* d'une situation. Ainsi, au lieu de suivre la route droite qui pointe vers l'objet, ils sont toujours obligés de choisir des chemins de détour et des détours. Partout, ils sont confrontés à des problèmes et à des complications artificiels. Leur complexe d'infériorité, par exemple, les rend gênés par une complaisance qui réjouirait une personne en meilleure santé, ou les amène à lui rendre la pareille par un acte objectivement incongru.

Ils sont déformés par leurs inhibitions et sont continuellement retardés dans leurs réactions par de nombreux sentiments inutiles. Tout devient alors trop compliqué : on perd énormément de temps sur les choses les plus simples et les tâches les plus claires sont dénaturées en problèmes inquiétants. Leur fausse façon d'être conscient, au sens d'une réflexion omniprésente, est souvent responsable du manque de simplicité de ces personnes. Ils sont, comme le dit Shakespeare dans *Hamlet*, « malades de la pâleur de la pensée ».

### **La simplicité ne confond pas complexité et profondeur**

Ou encore, un homme peut développer une prédilection à compliquer autant de choses que possible parce qu'il prend la complexité pour la profondeur. Cette espèce de complexité, contrairement à la précédente, est plus ou moins l'apanage de l'intellectuel. Son amant préfère l'obscurité à la clarté ; il est susceptible d'accorder de la profondeur aux balbutiements oraculaires et de rejeter tout ce qui est présenté sans équivoque et laconique comme insignifiant. Il a ainsi tendance à faire paraître tout plus compliqué qu'il ne l'est en réalité et par conséquent à manquer d'une connaissance adéquate de la réalité.

Car de telles personnes sont aveugles au trait de simplicité associé à la richesse métaphysique et à la hauteur de l'être ; ils négligent la loi métaphysique selon laquelle plus une chose est élevée, plus

elle est simple, dans un sens – dans le sens de l'unité intérieure, comme l'exprime le dicton selon lequel « la simplicité est le sceau de la vérité ». Ils sont insensibles à la valeur de la vraie simplicité.

### **La simplicité évite le culte de l'abstrait**

Ce type de complexité est également lié au faux type de conscience, en particulier à sa deuxième forme : ce que nous avons appelé le surdéveloppement de l'attitude cognitive et le culte de la cognition en tant que processus autonome. La catégorie de l'intéressant intellectuel prime sur la catégorie de la vérité. L'immensité protéiforme du mensonge, le labyrinthe d'erreurs et de sophismes arbitraires et extravagants mais pleins d'esprit sont considérés avec un grand intérêt – ne serait-ce que parce qu'ils détournent l'intellect de la platitude et de la simplicité. Le simple fait de leur complexité (et bien souvent de leur caractère abstrus) confère à ces erreurs – aux yeux de ces personnes – une prétention à être prises au sérieux, voire même un mirage éclipsant la simple dignité de la pure vérité.

De toute évidence, le domaine des concepts dans lequel évoluent ces esprits est un monde extrêmement complexe et disharmonieux, car les possibilités d'erreur sont innombrables, alors que la vérité est une.

Ceux qui sont épris de complexité apprécient également les aspects impliqués de leur propre vie psychique ; de plus, ils le compliquent volontairement par l'attention réfléchie qu'ils accordent à leurs sentiments ou à leurs impulsions, indépendamment du fait qu'il existe ou non, dans le cas donné, un besoin légitime d'auto-observation. Une personne de ce type prend plaisir à ses détours émotionnels et à ses impasses qui lui procurent un sentiment de profondeur et d'intérêt. Jacobsen, le romancier danois, a réussi à présenter de tels états d'esprit (dont il n'était pas lui-même libéré) d'une manière remarquablement plastique ; Dostoïevski les a représentés avec une maîtrise supérieure.

Cette spiritualité perverse cache une impuissance inhérente à pénétrer le monde de l'être, directement et essentiellement. L'esprit qui se vautre dans la complexité est incapable de saisir le *logos* de ce qui est de manière directe, d'établir un contact vital avec lui. Il se promène autour des objets, sans jamais communiquer intimement avec eux ; ses idées ne s'inspirent pas du *logos* de la réalité en question et sont donc dénuées de nécessité intrinsèque. Un manque stérile est le sort invariable de tels esprits : ils sont toujours en proie à l'infinité des possibles au lieu de se rapprocher de l'*unique* réalité. Toute ivresse de complexité trahit la faim de ceux qui se nourrissent de pierres au lieu de pain.

### **Simplicité de la primitivité versus simplicité de l'unité intérieure**

Mais avant d'aborder le sujet de la vraie simplicité chrétienne, antithèse de toute forme de désunion et de complexité, il faut d'abord traiter d'un certain type de simplicité qui n'est guère moins éloigné de la vraie simplicité que ne le sont les attitudes que nous venons d'évoquer. discuter.

Le cosmos des êtres révèle une vaste hiérarchie de degrés quant à leur contenu de sens. Dans le domaine de la matière sans vie, une relative pauvreté de sens semble prédominer. La matière sans vie présente une certaine simplicité dans le sens d'une faible mesure de perfection métaphysique et de profondeur de sens – démontrée par la suprématie, dans ce domaine, des schémas mécaniques d'événements. Partout dans la matière, nous trouvons une simple contiguïté et une simple combinaison de choses plutôt qu'une interpénétration créatrice. Cette sphère est également destinée à représenter symboliquement l'abondance métaphysique de Dieu ; mais pour remplir cette fonction, elle a besoin de la catégorie de quantité, à la fois dans le sens de multiplicité d'unités individuelles et dans le sens de diversité extensive. Une seule chose matérielle prise comme telle ne représente la richesse de l'être, propre à la sphère matérielle dans son ensemble, que de manière fragmentaire et indirecte.

Il en va différemment avec la sphère de la vie organique. Dans un organisme donné, on « dit » bien plus, pour ainsi dire, que dans un morceau de matière sans vie ; en même temps, elle se manifeste d'une simplicité bien plus grande dans la mesure où elle est entièrement subordonnée à *un seul*

principe. Les différentes fonctions qui composent un organisme ne sont pas simplement contiguës et combinées les unes aux autres ; ils s'accouplent dans une sorte d' *interpénétration mutuelle* . Tous les aspects sont unis et régis par un principe de base, comme ce n'est jamais le cas pour une unité ou une accumulation de matière sans vie. Au-delà de la simple contiguïté et de la multiplicité, apparaît un trait structurel de pénétration et de communion mutuelles. Nous constaterons cependant que cette qualité s'est considérablement accrue et chargée d'une signification entièrement nouvelle dans le domaine supérieur de *la personnalité spirituelle* .

Combien de choses peuvent dire chez un seul être humain ! Combien y a-t-il de contenu dans un être qui possède la conscience et est pénétré par la lumière de la raison, qui est doté d'une capacité d'amour et de connaissance, qui est libre et porteur de valeurs morales ; un être qui, contrairement à tous les autres, n'est pas seulement un *vestige* mais une *image* de Dieu. Toute la multiplicité et la grandeur du domaine matériel, l'immensité quantitative du cosmos matériel, l'immense variété des objets qui le composent, les systèmes solaires, et même l'ineffable diversité des êtres vivants, ne parviennent pas à représenter Dieu dans un sens aussi élevé que le fait un personne spirituelle unique.

Dans la mesure où une chose représente Dieu, elle participe d'autant plus à l'abondance divine de l'être, et d'autant plus grande est aussi la signification d'une seule unité de celle-ci. Chez la personne spirituelle, le principe d'interpénétration mutuelle est bien plus prédominant même que dans l'organisme vivant en tant que tel. Et, bien que la personne spirituelle ait bien plus de substance et de profondeur que l'organisme vivant, sans parler de la matière inanimée, elle possède également beaucoup plus de simplicité. Ici, la catégorie de quantité perd du sens et n'est plus applicable exactement dans le même sens. Car l'essence personnelle ne peut pas être résolue en composants ou aspects isolés, étendus, mesurables et mécaniques. Métaphysiquement parlant, plus une entité est élevée, plus sa simplicité est grande. L' *âme* est si simple qu'elle n'admet plus de disjonction entre la forme et la matière.

La simplicité, ainsi interprétée, n'est pas apparentée mais antithétique à la primitivité et à la pauvreté de sens. La simplicité d'une entité augmente avec sa hauteur : elle implique, pour ainsi dire, l'expression d'un grand sens en *un* mot, la condensation d'une grande richesse d'être en un individu, en une qualité, en un acte ou une manifestation.

Ce caractère de simplicité (au sens de condensation de l'être) grandit le long de la hiérarchie ascendante du cosmos jusqu'à culminer dans l'unique *Parole éternelle de Dieu, in quo est omnis plenitudo divinitatis* (« en qui est toute plénitude de divinité »). qui illumine le visage du Christ. La simplicité absolue de Dieu exclut la distinction, non seulement entre forme et matière, mais entre existence et essence, entre *actus* et *potentia* . Pourtant, Dieu est la plénitude infinie de l'être.

### **Simplicité de la cognition : la science comparée à la philosophie comme forme de connaissance**

En ce qui concerne les modes de connaissance également, nous pouvons visualiser l'augmentation de la simplicité proportionnellement au degré de taille. Ainsi, la cognition philosophique, soucieuse de saisir l'essence des choses ( *intima rei intus legere* ), est dans un sens fondamental plus simple que la cognition scientifique, dont les méthodes d'observation et de déduction sont liées à une approche extérieure de l'objet.

Les sciences naturelles dépendent de la quantité, d'une vaste accumulation de données au moyen d'expériences répétées ; les connaissances qu'ils procurent couvrent son champ dans toute son étendue. La philosophie, au contraire, ne dépend pas essentiellement de la multitude d'observations uniques, puisqu'elle peut en principe saisir l'essence de l'objet au moyen d'un exemple pertinent ; il n'a pas non plus l'intention d'élaborer une connaissance approfondie.

La dimension dans laquelle il cherche à se déployer est celle de la profondeur ; de plus, il vise à comprendre l'unité du cosmos tout entier, et son acte suprême est une avancée vers le principe ultime de l'être : l'être infini et absolument simple, dans lequel toute l'abondance de l'être est contenue *per eminentiam* .

### **La pauvreté spirituelle intérieure n'est pas la vraie simplicité spirituelle**

De manière analogue à cette hiérarchie cosmique en référence à la plénitude intérieure de l'être, et selon les deux sortes opposées de simplicité en général – la simplicité de *la primitivité et de la crudité* d'une part, la *simplicité métaphysique de l'unité intérieure d'autre part* – nous devons également distinguer deux types extrêmement différents de simplicité humaine.

En décrivant les gens à l'esprit primitif comme simples, nous faisons référence à leur pauvreté intérieure et à leur incapacité à répondre à la profondeur et à la diversité qualitative du cosmos.

L'attention de ces personnes peut être monopolisée par des préoccupations élémentaires, dépourvues de sens : par exemple, les nécessités extérieures de la vie. Ainsi, les pensées et les soucis d'un paysan seront parfois strictement confinés à ses biens et à sa parcelle de terre. Sa vie se déploie dans les limites d'une sphère basse, appauvrie de sens et dénuée de spiritualité ; en fait, une petite partie de cette sphère, l'économie de son ménage, pourrait englober sa vie.

D'ailleurs, ce minuscule microcosme en lui-même peut ne présenter pour lui aucun intérêt sauf de certains points de vue pragmatiquement restreints. Il ne s'intéresse guère à l'animal domestique en tant qu'être vivant, au profond mystère incarné dans un organisme vivant en tant que tel. Pour autant, il n'a aucun souci : il est absorbé par des soucis d'utilité économique. Il en va de même pour les objets de ses activités agricoles.

Ainsi, son monde est rétréci, à la fois en profondeur et en largeur, et sa conception du monde est simple dans le sens de manque de contenu et de différenciation. Ce n'est pas compliqué ; mais cette liberté de complication s'obtient au prix d'un renoncement à la profondeur et à l'abondance métaphysiques. Souvent encore, sa vie intérieure reflète cette conception du monde. Dans un tel cas, il sera simple au sens de grossier. Quelques motifs primitifs, toujours les mêmes, occupent sa scène mentale dans un rythme monotone. Ce type de simplicité, tout comme l'aberration que nous avons qualifiée *de complexité* , forme une antithèse à la véritable simplicité chrétienne qui est toujours liée à la spiritualité et à la profondeur du sens.

### **La stupidité n'est pas la simplicité spirituelle**

Ou encore, nous pouvons qualifier une personne de simple parce qu'elle est si mal équipée intellectuellement qu'elle est incapable de comprendre des choses d'un degré notable de profondeur spirituelle ou de différenciation structurelle. Dès qu'il tourne son esprit vers une sphère supérieure ou même vers la diversité des contenus propres à une sphère plus triviale, il semble perdre toute faculté de compréhension : tout le laisse perplexe. Son esprit n'est capable de saisir que des situations ou des relations très simples, c'est-à-dire qui renferment un contenu de sens très modeste. Son esprit est entaché d'une incapacité similaire en matière de valeurs. La motivation de son comportement est également primitive et indifférenciée. Toute tâche exigeant une compréhension un peu plus profonde ou une discrimination plus minutieuse le déroutera. Sa déficience intellectuelle le rend maladroit ; ses mains maladroites ne peuvent, pour ainsi dire, toucher à quelque chose de compliqué, de différencié ou de raffiné, sans l'écraser. Sa vie sera rarement entachée de complexité morbide, mais ce danger est évité au détriment de la profondeur et de la richesse du sens. Cette primitivité organique n'a encore rien à voir avec la vraie simplicité.

Il y a aussi des gens que nous appelons *simples* à cause de leur habitude de simplifier illégitimement toutes choses. Là encore il faut distinguer deux variétés.

## **La simplicité réductionniste de la platitude n'est pas la simplicité spirituelle**

Premièrement, il y a ceux qui interprètent le cosmos tout entier selon le modèle de sa sphère la plus basse. Sans considérer le *logos* spécifique de l'objet auquel ils sont confrontés, ils appliquent les catégories de mécanisme au domaine de la vie organique et même au domaine de la personnalité et de la culture spirituelles. Loin de s'adapter à l'élément de réalité qui se présente à eux ou de tenter d'en sonder la profondeur, ils entraînent tout dans la sphère dans laquelle ils se sentent chez eux. La facilité est leur mot d'ordre ; et leur orgueil complaisant les pousse à traiter toutes choses d'une manière cavalière. Ce type de personne n'est ni maladroit ni maladroit mais totalement ininitié. Un grand nombre de philosophies populaires sont marquées par cette simplicité superficielle.

Mais cette dernière n'est en aucun cas confinée au domaine théorique de la philosophie populaire. Il y a donc aussi des gens accros à une simplification illégitime concernant leur vie privée. Dans leur franche complaisance, ils offriront (par exemple) généreusement des conseils qui ne sont en aucun cas adaptés à la profondeur ou à la complexité d'une situation donnée ; ils s'imaginent être capables de résoudre tous les problèmes et de tout arranger selon une simple prescription. Leur propre vie se déroule sans heurts, sans conflits ni complications, car ils parviennent à en maîtriser tous les aspects à l'aide de quelques notions schématiques.

Contrairement aux formes de fausse simplicité citées plus haut, ces simplificateurs s'occupent en réalité des sphères supérieures de l'être ; mais dans leur supériorité imaginaire, ils dénaturent l'objet de leur attention et, avec une sorte de dextérité désinvolte, le soignent, pour ainsi dire, jusqu'à ce que le problème semble résolu ou, plutôt, enchanté. Ils ne traitent pas les choses de manière adéquate, mais se contentent de les modifier, bien que souvent avec succès. Ils traversent la vie avec un sourire vantard, fiers d'avoir surmonté tous les problèmes obscurs et les difficultés graves. Ils croient voir à travers toutes choses et tout savoir ; il n'y a rien non plus pour lequel ils ne fourniraient pas rapidement une explication évidente.

Cette simplicité de platitude, qui priverait le cosmos de toute profondeur et de toute stratification métaphysique, s'oppose peut-être encore plus radicalement à la vraie simplicité chrétienne que ne l'est la maladie de la complexité. Car celui qui nie les dimensions de l'être, sa profondeur et sa largeur, et prétend aplatir l'univers tout entier, est encore plus éloigné de la vérité que celui qui ignore la valeur suprême de l'unité intérieure.

## **L'enfance affectée n'est pas la vraie simplicité**

La deuxième variété de simplification illégitime consiste à contourner tous les problèmes d'une manière faussement enfantine, une sorte d'innocence délibérée – *frisch, froh, fromm, fret* (« d'une manière vive, joyeuse, franche, libre ») comme disent parfois les Allemands. Il. Une telle personne ne tient pas compte de la distance qu'elle doit parcourir pour passer d'un mode d'être inférieur à un mode d'être supérieur ; il sauterait les phases indispensables de maturation et de croissance ; sa vie, si l'on peut dire, est pleine de courts-circuits. Il attache beaucoup d'importance à son innocence enfantine, attitude dans laquelle il se sent pleinement à l'aise, et la prend pour une vraie simplicité.

Il se pousse ainsi dans une conception simplifiée et avilie du chemin du salut éternel, qui est en fait un chemin escarpé et étroit. Il s'approche de Dieu sans une révérence proprement discriminante pour la majesté mystérieuse dans laquelle Il réside caché. Interprétant mal les paroles évangéliques : « À moins que vous ne deveniez comme des enfants », il apprécie sa pose d'enfant et interprète sa conception mesquine et simplificatrice de la situation métaphysique de l'homme, des mystères du salut et de notre transformation en Christ, comme une conception spécifiquement mesquine et simplificatrice de la situation métaphysique de l'homme, des mystères du salut et de notre transformation en Christ. relation directe avec Dieu.

Souvent aussi, il échappe aux difficultés de la vie et retrouve la conscience d'être un enfant. Il espère ainsi franchir d'un pied agile les failles abyssales de la nature humaine. Chaque fois qu'il doit porter sa croix, il l'évite d'une manière ou d'une autre, prenant la transfiguration de toute souffrance par le Christ pour une élimination de toute souffrance, et assimilant son propre optimisme naturel et vitaliste à une considération bienheureuse de toutes choses *in conspectu Dei*. Il est aveugle à la mystérieuse différenciation des aspects de l'univers ; à la présence d'étapes qu'il faut gravir et dépasser non sans effort, douleur et détresse. Il ne soupçonne pas que la vraie simplicité renvoie à la hauteur globale dans laquelle ces degrés sont incorporés, et que c'est seulement pour cette raison qu'elle englobe une abondance de choses et d'expériences.

### **Ce n'est pas une chose simple d'atteindre la vraie simplicité**

Toutes ces formes de fausse simplicité, bien qu'elles diffèrent les unes des autres, ont ceci en commun : chez elles, l'avantage tiré d'éviter la complexité est contrebalancé par un défaut ou une aberration grave. Il s'achète au prix soit d'un confinement dans une section réduite d'une sphère inférieure de l'être (vu sous un angle unilatéral, en plus), soit d'une vision déformée de l'univers selon un modèle tiré d'une sphère inférieure. .

La pose délibérée de simplicité (qui est présente dans ce dernier cas) naît de la croyance illusoire que la simplicité peut être rapidement atteinte de *bas en haut*, alors qu'elle résulte en fait de l'établissement de la communion avec Celui qui, en vertu de Son Altesse incommensurable, condense tout en un *par eminentiam*.

Si la vérité, contrairement à l'erreur, porte le signe d'une certaine simplicité et d'une certaine franchise, elle implique également une plus grande différenciation et une plus grande profondeur ; et il est *plus difficile* à atteindre que ne le sont les variétés d'erreurs. De même qu'en art il est plus facile d'accomplir une œuvre impressionnante par une diversité hétéroclite de détails que par une sublime simplicité classique (comme par exemple le Parthénon), de même en général la vraie simplicité qui renferme une abondance de sens est plus difficile à atteindre que est la complexité.

*L'erreur fondamentale de toute fausse simplicité réside dans l'hypothèse selon laquelle il est simple d'avoir une vraie simplicité*. On peut dire, au contraire, qu'on ne peut en aucune manière parvenir à la pleine simplicité par des moyens simplement naturels ; que la clé nous en est donnée uniquement par l'Apocalypse.

### **La vraie simplicité ne vient que d'une dévotion sincère à Dieu**

Certes, en expérimentant et en répondant aux *logos* des différentes sections de la réalité, nous devons prendre conscience de l'aspect de simplicité qui accompagne la hauteur métaphysique. Mais, dans les limites de la sphère purement naturelle, nous ne pouvons pas – et ne devons pas – aspirer à une simplicité intérieure omniprésente. C'est seulement à Dieu, seulement au Dieu vivant qui se manifeste dans l'Apocalypse, que nous pouvons remettre toute notre vie de manière à garder notre regard fixé sur une seule chose : l'*unum necessarium*. Lui seul (dont saint Paul dit : « Car toutes choses sont de lui, par lui et en lui ; à lui soit la gloire éternelle ») peut communiquer à notre vie entière cette unité et cette simplicité ultimes qui, loin d'être diminuant sa richesse de substance, l'imprègne d'une abondance d'être nouvelle et incomparable.

Par conséquent, toutes les formes de fausse simplicité, à l'exception de celle fondée sur un déficit de dons intellectuels, constituent un obstacle insurmontable à l'atteinte de la vraie simplicité. Car ils nous enlissent dans les régions plates de notre nature, dépourvus de la volonté héroïque de mourir à nous-mêmes et de nous élever vers les hauteurs où seuls nous pourrions recevoir le don de la vraie simplicité.

Il n'en va pas de même pour ceux qui sont primitifs en raison de leurs limitations intellectuelles. Dans leur cas, la fausse simplicité ne s'enracine pas dans une attitude délibérée et coupable ; ainsi, en s'abandonnant pleinement au Christ, ils peuvent retrouver l'abondance et la profondeur de leur être per *eminentiam* grâce à leur contact authentique et direct avec la valeur suprême, qui compense leurs défauts naturels. Aucune déficience des dispositions naturelles ne peut nous empêcher de nous transformer en Christ. Lui aussi, qui est simple par impuissance et indifférencié en raison de son manque de dons, peut atteindre la vraie simplicité s'il est transformé par le Christ. Pour confirmer cette affirmation, nous pouvons signaler certains types de saints, comme un frère Genévrier ou le saint Curé d'Ars. Nous voyons en eux des exemples, non pas de *fausse* mais de *vraie* simplicité, qui n'est cependant pas l'expression de leur manque de différenciation intellectuelle mais fruit du plein dévouement de leur vie au Christ. La simplicité intellectuelle comme telle ne facilite pas notre marche vers cette vraie simplicité, tout à fait compatible avec le génie d'un saint Paul ou d'un saint Augustin ; mais cela ne constitue pas non plus un obstacle invincible à une telle simplicité.

La simplicité propre au chrétien appartient à cet ordre de simplicité qui augmente avec le degré de hauteur métaphysique et va de pair avec un contenu plus riche de sens et de différenciation. Cela n'est, comme nous l'avons vu, possible que comme fruit d'une vie tournée vers Dieu, qui est l'incarnation de la simplicité totale. Plus notre vie est imprégnée de Dieu, plus elle devient simple. Cette simplicité se définit par l'unité intérieure que revêt notre vie parce que nous ne recherchons plus qu'une seule fin : Dieu.

Nous ne jugeons plus les choses à des points de vue différents, à partir de celui de nos intérêts temporels par exemple, ou de ceux d'autrui, ou de notre considération pour l'opinion publique, et *en plus* de ceux-là, de celui de notre considération pour l'ordre de Dieu. volonté, comme si tous ces points de vue étaient à égalité les uns avec les autres. Un point de vue suprême régit toute notre vie et, en subordination à ce point de vue, tout le reste est jugé et réglé. C'est le principe de conduite enjoint par ces paroles du Seigneur : « Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu, et toutes ces choses vous seront données par surcroît » (Matthieu 6 : 33).

La vie d'un homme qui, après avoir trouvé le Christ, donne tout ce qu'il possède pour une perle précieuse (comme le faisait le marchand de l'Évangile) devient simple dans le sens le plus élevé et le plus propre du terme. Elle s'unifie au lieu d'être divisée dans le sens où saint Paul dit de l'homme qui se marie : *divisus est*. Et, à cause de cela, sa vie ne diminuera pas non plus dans sa profondeur de sens ni dans sa richesse matérielle ; il deviendra plutôt profond, substantiel et différencié dans une mesure inaccessible à ceux qui se perdent dans la variété multicolore des biens terrestres et qui, comme Faust, s'engagent encore et encore dans de nouvelles activités.

Cela se voit immédiatement en ce qui concerne l'aspect de la profondeur. Car la hauteur de la valeur que nous expérimentons véritablement (que ce soit de manière directe ou implicite, en arrière-plan de notre objet principal) détermine la profondeur de notre réponse. Une vie entièrement consacrée à Dieu, le *summum bonum*, est nécessairement plus profonde qu'une vie consacrée aux biens terrestres.

### **La vraie simplicité engendre l'abondance**

Mais la consonance entre simplicité et abondance deviendra elle aussi intelligible si l'on se rappelle que par simplicité on entend l'unité d'une vie ancrée en Dieu, qui renferme toute la plénitude de l'être. Même dans les limites de la sphère naturelle, une vie remplie d'une seule haute vocation est plus riche et plus différenciée que la vie d'une personne dont les énergies sont gaspillées dans de nombreuses choses périphériques. Un grand amour non seulement influence la vie d'une personne de manière plus approfondie, mais lui confère une abondance bien plus grande qu'une multitude de relations amoureuses superficielles.

La vieille sagesse est toujours valable, selon laquelle *Multum* (beaucoup) est plus élevé que *Multa* (beaucoup de choses). Combien plus vraie est cette unité centrée sur *Dieu*, qui non seulement contient per *eminentiam* toute la plénitude de l'être, mais est la Cause et la Fin de toutes les choses créées.

### **La lumière du Christ simplifie toutes choses**

Pourtant, pour établir une relation aussi enrichissante avec Dieu, une simple référence formelle à Dieu comme incarnation et source de l'être (*ens. a se*) n'est pas suffisant en soi. Une telle fin requiert la consécration intégrale de notre vie à *ce* Dieu qui se révèle à nous, dont la parole vivante s'adresse à nous d'en haut et vers qui nous ne pouvons pas monter par nos propres forces.

Bien plus, nous devons réellement nous ouvrir au rayonnement de la *lumen Christi*, sans chercher à l'adapter à notre propre nature ni à la falsifier par nos catégories naturelles. Nous ne devons pas humaniser et interpréter d'une manière facile et simpliste Celui en qui est toute plénitude de divinité (*in quo est omnis plenitudo divinitatis*), de peur de succomber au piège d'une fausse simplicité. Nous devons envisager *ce* visage du Christ que la Liturgie de la Sainte Église propose à nos yeux, c'est-à-dire le visage vrai, non déformé et authentique du Christ, qui par *éminentiam* enveloppe toute la richesse et l'universalité de l'être et devant lequel toutes les mesures naturelles perdent leur validité.

Si nous considérons toutes choses *in conspectu Dei*, chaque bien véritable trouve sa juste place dans l'ordre cosmique et révèle sa valeur spécifique de manière plus splendide que si nous y prêtons attention dans un isolement arbitraire, simplement pour lui-même. Dans cette lumière de Dieu, tous les biens factices seront inexorablement mis à nu, tandis que tous les biens véritables qui transmettent un message de Dieu seront discernés et appréciés dans leur sens le plus profond et le plus propre.

Ainsi, notre orientation exclusive vers Dieu ne doit pas être confondue avec cette méthode extrinsèque et unilatérale de regard sur les choses que nous adoptons lorsque nous plaçons un être créé au centre de notre perspective.

Au contraire, en étant ainsi orientés vers Dieu, nous interpréterons toutes choses d'un point de vue légitimement central et global, qui – et qui seul – nous donne une clé du sens propre et particulier de chaque entité ou aspect de la création.

Nous ne prenons véritablement en compte un bien authentique que si nous le voyons à la place où il se situe proprement dans la pensée de Dieu. Nous n'honorons ni n'aimons pleinement non plus un bien créé d'une valeur authentique à moins d'honorer et d'aimer Dieu plus que ce bien.

### **Le Christ est le principe de la vraie simplicité**

En d'autres termes, la vraie simplicité découle du fait que nous rassemblons toutes choses à un seul dénominateur qui, loin de les déformer ou de les limiter comme le fait une approche étrangère à leur essence, conduit à l'élucidation de leur sens et de leur mystère les plus intimes. Nous ne pourrions jamais les déchiffrer tant que nous nous abandonnerons exclusivement au *logos spécifique immanent* de chacune de ces choses comme telles. Le seul dénominateur auquel nous devrions ramener toutes choses est Christ.

Ainsi notre vie recevra son unité intérieure. Nous ne serons plus divisés en raison de notre fixation sur de nombreux biens équivalents mais disparates. Nous ne sommes plus fonction de plusieurs courants de vie sans lien entre eux. À la lumière de la vraie conscience, toutes choses dans notre esprit et notre vie sont confrontées au Christ et, par conséquent, les unes aux autres. Contrairement à ceux qui sont en proie à la complexité, nous ne sommes pas gênés par toutes sortes de sentiments hors de propos et notre liberté intérieure n'est pas non plus perturbée par une multitude de problèmes mesquins ou imaginaires. L'attrait de ce qui semble intéressant ne peut plus nous inciter à perdre notre temps dans le spectacle protéiforme du mensonge ; il n'y a plus rien qui puisse nous détourner vers des chemins détournés qui nous éloignent du But suprême. Car nous avons acquis cette sainte sobriété qui

nous rend incapables de supporter autre chose que la saine doctrine, contrairement à ceux qui « ne supportent pas la saine doctrine ; mais, selon leurs propres désirs, ils s'accumuleront des docteurs, ayant les oreilles qui leur démangent ; et en effet, ils détourneront leur ouïe de la vérité, mais se tourneront vers les fables » (2 Tim. 4 : 3-4). Au contraire, tous nos désirs sont dirigés vers les « pains sans levain de la sincérité et de la vérité » (1 Cor. 5 : 8).

### **La pure honnêteté contribue à la vraie simplicité**

Dans leur antithèse commune à l'attitude égoïste de la complexité, nous percevons l'étroite relation entre la vraie simplicité et un certain trait de simple honnêteté, qui contient au moins un rudiment d'humilité chrétienne. En revanche, toute complexité provient d'une racine d'orgueil maléfique. L'homme orgueilleux utilise la diversité de ses intérêts et de ses problèmes, pour ainsi dire, comme un cortège soumis à son luxe. Il s'entoure d'une cour de choses multiples. Car il a perdu le centre de toute unité globale, Dieu ; il ne prend pas non plus sur lui de retrouver le chemin de ce centre. Il se glorifie de ses complications non résolues et attribue une importance absurde à de nombreuses choses sans importance à son sujet parce qu'il ne parvient pas à accorder le poids qui lui revient à la seule chose vraiment importante, l' *unum necessarium* .

L'homme d'honnêteté et de simplicité, en revanche, déteste ce spectacle de complications, non pas parce qu'il apprécie sa propre primitivité (cette pose de fausse simplicité n'est pas moins une œuvre d'orgueil que l'attitude de complexité), mais parce que il est entièrement concentré sur l' *unum necessarium* . Il ne regarde pas autour de lui ; il se regarde encore moins lui-même : ses yeux sont dirigés droit vers le *logos* de la vérité, qu'il suit sans retenue.

### **La continuité dans l'aspiration à Dieu engendre la simplicité**

Surtout, il ne quitte jamais son attitude de base : une attitude essentiellement aspirante vers Dieu, réceptive et imprégnée de charité. Bien qu'il doive répondre à l'infinie variété de situations spécifiques avec une vaste gamme de réactions extérieures et de tons émotionnels, il n'abandonne jamais cette attitude centrale définie et façonnée par le Christ. Il n'est pas à la merci de principes de comportement disparates, assumant le contrôle selon l'humeur du moment. Manifestement, la simplicité correspond à la continuité. L'homme vraiment simple préserve toujours son identité fondamentale : bien que son *registre de tons* soit conçu pour répondre à une grande diversité de types de situations, ce registre lui-même reste toujours le même et est toujours régi par une attitude centrale immuable.

En règle générale, nous sommes trop prêts, sous l'impact de la vie quotidienne, à nous éloigner de l'attitude centrale de recherche de Dieu que nous avons adoptée dans la prière. Nous sommes prompts à nous débarrasser de notre habit de fête et à retomber dans une attitude purement naturelle, ennuyeuse et sans amour, pour réagir aux diverses situations de la vie. Il existe même un type de personnes, nettement discontinues et manquant de conscience, qui présentent des changements si brusques et si radicaux qu'ils créent l'impression d'un changement d'identité personnelle. Ces personnes sont tout à coup enclines à appliquer des normes totalement différentes des précédentes ; ils perdent inopinément le goût de ce qui les fascinait un instant auparavant ; ils se montrent insensibles à un appel qui leur semblait jusqu'ici peser lourd. On pourrait en effet dire d'une telle personne que *deux âmes* (ou plus) *vivent dans son sein* .

Avec ce type de comportement, la vraie simplicité forme un contraste flagrant. Cela implique une identité fondamentale avec soi-même, c'est-à-dire non seulement une solide préservation de la direction essentielle vers le Christ, une fois acquise, mais un trait structurel de continuité. Dans la mesure où nous possédons cette vertu, nous restons toujours en contact avec ce que nous avons autrefois reconnu comme valable. Nous ne modifions pas notre attitude essentielle, même à l'égard de

certaines personnes et choses ou de certaines valeurs et vérités, à moins qu'un changement objectif ne se produise réellement et puisse légitimement expliquer une telle modification.

### **La continuité exclusivement vers un bien naturel peut menacer la simplicité**

Une personne confinée dans son attitude naturelle ne peut pas gaspiller ses intérêts dans une multitude de choses insignifiantes : elle peut se concentrer sur une cause importante, se consacrer à une noble vocation ou se laisser submerger par un grand amour. Cependant, il sera alors pour ainsi dire épuisé par cette seule chose, précieuse peut-être, mais qui n'est pourtant qu'une des nombreuses préoccupations humaines. Tout le reste est obscur, et il ne peut pas se permettre de prêter une attention suffisante, même à un bien véritable s'il n'a aucun rapport avec la chose qui l'intéresse actuellement.

### **La vraie simplicité donne du pouvoir à l'homme**

Il n'en va pas de même avec une vraie simplicité, impliquant une dévotion exclusive au seul *unum necessarium* . Ainsi, de nouvelles forces surgissent chez l'homme ; une abondance d'intensité spirituelle naît de sa participation à la vie du Christ. De nouveaux torrents sont libérés, dont il ne savait rien auparavant ; il est désormais capable de réagir de manière adéquate, dans une mesure bien plus grande que dans sa vie antérieure, aux individualités humaines et à la diversité des situations. C'est un état d'esprit tout différent de l'obsession du zèle aveugle qui oblige à parler toujours de la seule chose qui l'absorbe, sans égard à la situation et sans appliquer la discrétion nécessaire. Au contraire, nous devenons capables, dans une attitude de vraie simplicité, de pénétrer patiemment chaque situation, de prêter l'oreille à chaque personne et de nous occuper de chaque tâche.

Comme la capacité de se consacrer à nos semblables et à leurs soins légitimes devient ainsi inépuisable. Pensez seulement aux saints : saint Paul, par exemple, lorsqu'il dit : « Qui est faible, et moi, je ne suis pas faible ? Qui est scandalisé et je ne suis pas en feu ? (2 Cor. 11 :29). C'est une mesure d'amour qui transcende toutes les catégories naturelles. Ou encore, quelle intensité jamais relaxante dans l'accomplissement de diverses tâches élevées trouve-t-on chez saint Albert le Grand, ajoutant l'immensité de son œuvre scientifique à ses devoirs monastiques et à ses fonctions épiscopales ! Avec une intention similaire, nous pouvons rappeler la vie d'un saint Bernard de Clairvaux.

D'un point de vue naturel, une telle simultanéité de devoirs noblement accomplis pourrait bien paraître impossible. Mais les saints ont pu atteindre une telle abondance de vie précisément parce qu'ils étaient simples et qu'en raison de leur simplicité ils ont participé à la vie du Christ.

### **Dieu seul doit avoir la primauté**

Après avoir examiné l'essence de la vraie simplicité et l'avoir distinguée de sa fausse contrepartie, nous sommes maintenant confrontés à la question de savoir comment y parvenir. La réponse est : non pas en poursuivant la simplicité comme objectif suprême, mais en s'efforçant d'apporter une réponse juste et adéquate à la vérité divine. Les méthodes qui nous conduisent vers la vraie simplicité, et que nous allons exposer, doivent être considérées non comme des moyens d'acquérir la vraie simplicité mais comme des attitudes intrinsèquement précieuses et conformes à la volonté de Dieu, et donc productives, entre autres, de bons résultats, d'une vraie simplicité.

En premier lieu, nous nous dirigerons vers la vraie simplicité en investissant l' *unum necessarium* d'une primauté inconditionnelle dans notre vie. Nous devons être prêts à renoncer à tout si Dieu le veut. Aucun bien créé ne doit posséder notre cœur au point de fixer une limite, de quelque nature que ce soit, à notre dévotion totale au Christ, dans le sens où nous devrions dire, pour ainsi dire : « Je renoncerais volontiers à toute autre chose, mais pas à celle-là. chose." Tout le reste doit être prêt à

disparaître devant l'appel du Christ, *séquez-moi* ; nous devons le suivre, *relictis omnibus* . Rien ne doit limiter notre dévotion à Dieu, ni la faire dépendre de certaines conditions.

Notre don total de nous-mêmes au Christ, l' *abandon* comme l'a appelé le cardinal Newman, l'abandon héroïque de la base naturelle et de notre moi naturel : tel est l'acte primordial qui conduit à la simplicité. Nous prenons alors conscience de la grande tâche qui consiste à nous débarrasser de tout attachement désordonné aux biens créés : tâche qui est l'objet principal de toute formation ascétique. Tout au long des Évangiles, le Seigneur nous y exhorte. « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi. . . et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (Matthieu 10 : 37). Le Christ ne cache pas à nos yeux les conséquences de notre échec à nous détacher de tous les biens, de notre échec à acquérir la liberté pour l' *unum necessarium* et donc pour la vraie simplicité : « Et ils commencèrent tout d'un coup à s'excuser. Le premier lui dit : J'ai acheté une ferme et je dois aller la voir : je te prie, tiens-moi excusé. Et un autre dit : J'ai acheté cinq paires de bœufs et je vais les essayer : je te prie, tiens-moi excusé. Et un autre dit : J'ai épousé une femme et c'est pourquoi je ne peux pas venir » (Luc 14 : 18-20).

### **Pourtant nous devons vivre dans le monde**

Pourtant, la volonté de Dieu n'est-elle pas que nous nous consacrons aux *multiples* tâches inhérentes à la vie et que chaque jour entraîne ? Même un ermite dans le désert ne peut totalement éviter une modeste diversité de tâches quotidiennes ; comment pourrions-nous, qui ne sommes certainement pas tous élus, vivre en reclus ? Assurément, la primauté de l' *unum necessarium* ne peut pas nous dispenser de nos divers devoirs concernant nos semblables, notre profession, notre pain quotidien, etc. ? Même si nous reconnaissons la prééminence de l' *unum necessarium* , notre vie n'est-elle pas essentiellement soumise au système multiforme des grands et des petits agendas, nous obligeant à diviser notre attention et nos intérêts ?

### **Nous devons éviter les activités pécheresses ou frivoles**

Certes, la pleine simplicité ne sera possible que dans l'éternité, quand Dieu sera *tout en tout* , et quand nous verrons, condensé en *un* instant, « ce qui sera à la fin et sans fin » (Saint Augustin, *De civ. Dei* 22.30 ). ). Pourtant, même notre vie *in statu viae* rayonnera d'un caractère de simplicité si nous mettons l' *unum necessarium* en premier et, plus encore, si nous ramenons tout au seul dénominateur qui est le Christ. Étant donné que toutes choses sont contrôlées et ordonnées par un seul principe, et que ce principe d'unité est objectivement identique à la Parole finalement adressée à tous les êtres, les multiples préoccupations et tâches ne seront plus susceptibles de dépouiller notre vie de simplicité. et l'unité intérieure.

Mais comment ce processus, que nous avons appelé *tout ramener à un seul dénominateur* , peut-il être réalisé *in concreto* ? Premièrement, en considérant et en jugeant toutes choses à la lumière de leur relation avec Dieu et avec notre transformation en Christ. En confrontant toutes choses avec Christ et en restant en communion avec ceux seuls auxquels nous pouvons nous accrocher devant sa sainte face, nous apportons dans notre vie une harmonie qualitative.

Dans un premier temps, nous nous débarrassons de tout ce qui est pécheur et opposé à Dieu. Mais au-delà de cela, nous discriminons également tout ce qui, sans être réellement pécheur, est en désaccord avec le monde du Christ ou susceptible de nous détourner de Dieu. Certaines choses dégagent une saveur désagréable de mondanité, même si l'on peut les gérer sans nécessairement sombrer dans le péché. Tels sont par exemple certains magazines illustrés, les plages à la mode, les music-halls, les spectacles, de nombreuses images de cinéma, etc.

Si nous confrontons ces choses avec Christ, nous les sentirons incompatibles en qualité avec Son monde. En raison de leur côté impudent, frivole et trivial qui leur est rarement absent, ils (au mieux)

crient dans le monde sacré du Christ sur un ton discordant ; leur atmosphère est destinée à nous inciter à la légèreté et à l'irrévérence, sapant ainsi les digues que nous avons érigées contre le péché.

En dehors de cela, il existe une autre classe de choses qui, bien que non qualitativement incompatibles avec Christ et méritant à peine les qualificatifs de *frivoles* et de *mondains*, sont néanmoins superficielles et éphémères, et ainsi calculées pour détourner nos yeux de Dieu, notre but éternel. Certains plaisirs superficiels destinés à assouvir notre soif de sensations ou à envoûter notre fantaisie appartiennent à cette classe : les romans palpitants, par exemple, qui ne peuvent être qualifiés de véritables œuvres d'art ; ou encore, certaines réunions sociales au cours desquelles on parle beaucoup de vains propos et beaucoup de nourriture fournie à une curiosité gratuite (bien que peut-être inoffensive). Ces choses nous entraînent vers la périphérie de l'être ; ils rendent plus difficiles le souvenir et la vivacité de Dieu et de l'éternité. Ils déshabituent l'esprit de l'*unum necessarium* et gênent ainsi le progrès vers la simplicité. Le chrétien qui insiste pour tout confronter à Dieu s'éloignera également de ces choses. Il ne s'intéressera qu'aux choses qui peuvent résister à l'épreuve devant la face du Christ et qui ne l'éloignent pas de Dieu, même dans un sens purement formel, en l'enchaînant à des préoccupations périphériques.

### **Nous ne devons même pas nous abandonner totalement aux biens naturels**

Cependant, même en ce qui concerne des biens ou des tâches qui, étant objectivement précieux ou, au pire, neutres, peuvent résister à l'épreuve devant la face du Christ, nous ne devons jamais nous abandonner sans réserve à leur logique immanente. Malgré la valeur naturelle de choses objectivement bonnes (comme par exemple une noble amitié, une œuvre d'art, des activités savantes, les soins aux malades, etc.), nous n'avons pas le droit de nous abandonner inconditionnellement à la logique immanente de ces biens. Notre relation directe avec le Christ et, à travers Lui, avec Dieu, devrait radicalement façonner notre relation à tous les biens et à toutes les tâches.

Il ne suffit pas de tout confronter au Christ et, après avoir décidé qu'une chose donnée ne contredit pas le Christ, de s'y abandonner sans autre qualification. La relation du chrétien avec ce qui a naturellement de la valeur est également différente de celle du non-chrétien. Notre dévotion primaire et notre auto-consécration au Christ devraient se manifester dans chaque phase de notre service en faveur d'un bien véritable ou dans l'accomplissement d'une noble tâche, enrichissant la logique immanente du thème avec un nouvel aspect. Ce grand thème, Christ, doit avoir le dernier mot, pour ainsi dire, résonnant à travers tous les autres comme un ton dominant. Nous devons tout accomplir sur la base de notre relation avec Jésus, en nous éloignant de Lui, substituant ainsi le Christ à notre nature originelle, non baptisée, comme principe de base de nos réponses et de nos actions.

Tout dans notre vie recevra alors un caractère sacré ; tous nos sentiments et nos actions seront sanctifiés au moins par procuration et, quelles que soient nos vocations ou nos préoccupations, nous resterons dans le monde du Christ.

### **Il faut « baptiser » toutes nos actions**

Par conséquent, nous devons également nous garder de nous laisser submerger par les fonctions moralement indifférentes mais nécessaires de la vie ordinaire. Pendant que nous mangeons, nous lavons ou nous habillons ; pendant que nous mettons nos affaires en ordre ou examinons nos comptes, etc., nous ne devons jamais permettre à aucune de ces fonctions d'occuper entièrement notre esprit avec sa spécificité brute. Nous devons au contraire *baptiser expressément* toutes ces choses dans le sens de ne pas en être possédés mais plutôt les dominer en raison de notre contact conscient, direct et permanent avec le Christ. Conscients constamment de notre détermination à appartenir au Christ et à accomplir toutes nos activités en tant que serviteurs de Lui, nous devons intégrer même les détails insignifiants de notre routine quotidienne dans le sens et la

direction essentiels de notre vie. Ainsi vivrons-nous si nous gardons à l'esprit les paroles de saint Paul : « Car aucun de nous ne vit pour lui-même ; et personne ne meurt pour lui-même. Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur ; ou que nous mourions, nous mourons au Seigneur. Ainsi donc, que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur » (Rom. 14 : 7-8).

Il ne suffit pas que les biens et les tâches qui composent la texture de notre vie ne contrastent pas avec le Christ. Il ne suffit pas non plus d'éviter de se laisser absorber par la téléologie immanente des préoccupations indifférentes et de tout considérer dans une perspective *générale* centrée sur le Christ. Nous devons avancer au-delà de ce minimum et tout placer en relation directe avec le Christ, de manière à être ramenés vers l'Alpha et l'Oméga par la signification spécifique de chaque chose à laquelle nous consacrons notre attention.

Ceci peut être réalisé de différentes manières. Les aspects institutionnels et collectifs d'une telle sanctification de la vie, aussi importants soient-ils, n'entrent pas dans notre champ d'application actuel et peuvent être évoqués brièvement. Certes, les choses humaines se voient attribuer un lien spécifique avec Dieu, dans la mesure où l'Église, par un acte particulier de consécration ou de bénédiction, leur assigne une place dans le domaine sacré, comme c'est le cas pour les sacramentaux. Cette connexion spécifique est limitée, ici, à des provinces définies de l'être (notamment les objets matériels), et dans ces limites, encore une fois, à des exemplaires définis consacrés par un acte particulier. Il y a, en outre, le cas tout à fait différent et unique du mariage, un bien créé élevé que le Christ a érigé, génétiquement, en sacrement. Ce qui nous préoccupe dans ces pages, cependant, c'est ce lien entre les choses créées et Dieu que chaque chrétien, individuellement, est capable – et appelé – d'établir ; et qui s'applique à toutes les classes de choses dans la création.

### **Il faut tout offrir à Dieu**

Premièrement, nous pouvons expressément offrir en sacrifice à Dieu toutes nos œuvres, nos joies et nos souffrances, tous les biens qui nous sont bénis et tous les maux que nous avons à endurer. Tout est ainsi mis en relation directe avec Dieu et notre esprit est sans cesse réorienté vers Dieu. Pourtant, cette relation est très formelle ; il est établi, pour ainsi dire, au-dessus de la tête de la chose en question. Cela peut être d'une grande valeur, mais cela ne peut pas réellement remplir nos vies d'une atmosphère véritablement sacrée. La bonne intention qui sous-tend ce sacrifice général de nos actions et de nos souffrances d'une part, et notre contact spécifique avec l'objet d'autre part, ne sont pas profondément liées. Si l'un prévaut, l'autre doit décliner et dans les deux cas, notre vie ne parvient pas à être pleinement imprégnée de l'atmosphère du Christ. La bonne intention en elle-même est insuffisante pour baptiser toutes choses et relier leur essence même au Christ, pour consacrer intrinsèquement le monde. Elle ne pénètre pas les choses qui sont placées sous son signe, mais les oriente simplement extérieurement vers Dieu.

### **Nous devons remercier Dieu pour toutes choses**

Un lien plus profond entre les biens authentiques du monde et Dieu naîtra de notre conscience de posséder tous ces biens comme un don de Dieu, du fait que tout ce que nous avons nous est accordé par sa *charité*. Ainsi, dans un esprit de gratitude, à travers les choses créées, nous revenons sans cesse au « Père de toutes les lumières » ; et par tous les dons, nous nous souvenons du Donateur : « Rendez grâce en toutes choses » (1 Thess. 5 : 18). Malgré toute la multiformité de nos activités et de nos soucis, nous sommes pourtant gouvernés par un seul grand Thème absolu, et notre vie revêt l'*habitus* d'une vraie simplicité.

### **Nous devons voir Dieu reflété dans les biens créés**

Il existe enfin une troisième manière d'établir un lien entre Dieu et tous les biens, tâches et activités. Il s'agit d'une compréhension des profondes analogies inhérentes à l'univers des choses. En un sens, selon une certaine gradation des modes d'être, tout ce qui est est en quelque sorte représentatif de Dieu. Dans cette riche hiérarchie de niveaux, la distinction la plus nette est celle entre *vestigium* et *imago*. La personne créée seule est une image de Dieu ; toute autre chose créée n'est qu'un vestige de Lui. Nous pouvons proposer de deviner l'analogie contenue dans chaque être, en avançant jusqu'au point focal où la relation intérieure entre cette chose et la *causa exemplaris* – l'idée primordiale ou l'exemplaire – devient perceptible. Non pas qu'il faille rechercher, de façon schématique, l'analogie spécifique propre à chaque entité ou type d'être, pris individuellement ; une interprétation allégorique aussi stricte n'est pas non plus possible. Ce que nous avons à l'esprit est plutôt une vision générale de la création comme quelque chose qui n'a pas seulement été *créé* par Dieu mais qui, d'une manière ou d'une autre, reflète Dieu.

Le chrétien doit découvrir Dieu dans le cosmos, non seulement comme son auteur (*causa prima*), mais aussi comme son exemplaire primordial ou parangon (*causa exemplaris*). Une fois touché par le *Lumen Christi*, l'homme verra le monde avec des yeux nouveaux.

Une lumière nouvelle tombe sur tout, révélant les liens secrets de toute réalité avec l'essence divine. Maintenant, sur fond de cette vision générale, dans une prochaine phase, l'analogie de l'être, dans le concret, révélera ses grandes lignes. En ce qui concerne les sphères inférieures (le matériel, le vital), une manifestation différentielle de l'analogie selon des objets particuliers ne sera guère présente que d'une manière vague et accidentelle. Dans les sphères supérieures de l'être, marquées par une physicalité plus condensée, l'analogie aura tendance à prendre des formes plus caractéristiques dans une coordination plus étroite avec des types concrets, voire des entités individuelles. Avec l'homme, en particulier, un plan de représentation entièrement nouveau est introduit. Dans cette nouvelle vision, l'être créé devient pour ainsi dire transparent : dépassant ses propres limites, il pointe vers Dieu et parle de Lui directement.

Cependant, nous pouvons dériver cette vision non pas d'une contemplation empirique de l'univers mais de la seule Révélation. Car l'analogie dont il s'agit ici ne se limite pas à une représentation par la réalité concrète de l'être absolu en tant que tel, l'*ens a se* au sens de la métaphysique rationnelle, que nous pourrions approcher *de bas en haut* à la lumière naturelle de la raison ; il est conçu comme représentant le lien des choses créées avec Dieu alors qu'il se révèle à nous sous les traits du Christ.

Guidés par l'analogie ainsi interprétée, nous serons capables de ressentir un reflet de la *lumen Christi* dans la beauté de la lumière du soleil et de discerner une ressemblance à Dieu dans chaque vérité éternelle, bien que simplement naturelle.

Ainsi, nous saisirons également la coordination des concepts et entités naturels et surnaturels, et discernons les nombreuses images et exemples dans le tissu des objets naturels et des relations qui font référence au monde du surnaturel. L'effet nettoyant de l'eau évoquera dans nos esprits le pouvoir rédempteur du baptême. L'union profonde de deux êtres humains dans le mariage acquerra une signification nouvelle à la lumière du lien entre le Christ et son Église, et de l'union mystérieuse, transcendant toute compréhension conceptuelle, des trois Personnes divines en une seule Substance.

### **Nous devons voir toutes choses avec les yeux de la foi**

Ce n'est que lorsque notre vision entière du cosmos sera ainsi intrinsèquement imprégnée du mystère de la foi que nous pourrions appliquer correctement l'expression concernant notre consécration du cosmos à Dieu. Ici, contrairement au cas évoqué ci-dessus d'une simple consécration formelle obtenue par la bonne intention, il est question d'une connexion objectivement préexistante.

Certes, cette connexion n'est visible qu'aux yeux de la Foi. La vision éclairée par la Foi est seule capable de sonder ces profondeurs qui restent inaccessibles à la lumière naturelle de la raison.

De plus, cette connexion avec Dieu n'est pas quelque chose de superposé à l'objet ; il nous conduit plutôt à travers son noyau le plus profond jusqu'à Dieu. Il nous devient alors possible d'entretenir un contact complet avec l'objet, d'accorder une réponse ample à sa signification spécifique, tout en continuant à demeurer dans l'atmosphère sacrée. Cette seule compréhension de l'analogie, en vertu de laquelle tout ce que nous envisageons peut nous élever vers Dieu, confèrera à notre vie un caractère de parfaite simplicité, sauvegardant notre unité qualitative intérieure au milieu de la diversité des objets et des tâches mondaines.

### **La foi nous permet de voir plus clairement la hiérarchie des valeurs**

Mais dans cette perspective, nous prendrons également conscience de la vaste hiérarchie des valeurs en ce qui concerne leur lien respectif avec Dieu. Avec une clarté et une certitude nouvelles, nous comprendrons que les vérités éternelles — par exemple, que l'homme est doté du libre arbitre, ou que tous les êtres finis ont besoin d'une cause — reflètent Dieu plus directement que les vérités empiriques et accidentelles, comme l'affirmation vraie selon laquelle un certain jour, il pleuvait ou l'hydrogène et l'oxygène se combinent pour former de l'eau. De la même manière, nous comprendrons que la beauté sublime d'un paysage comme la Campagne romaine ou d'une œuvre d'art comme la Neuvième Symphonie de Beethoven nous transmet plus de Dieu et nous attire plus puissamment dans Son monde que la beauté de un vêtement magnifique ou un bijou. Nous ne saisissons pas moins clairement la distinction hiérarchique selon laquelle les valeurs morales comme la charité, la fidélité ou la véracité se réfèrent à Dieu dans un sens beaucoup plus profond et bien plus spécifique que ne le font les valeurs vitales de l'homme, comme la santé, la vivacité d'esprit, etc.

### **Nous devons conformer notre vie à cette hiérarchie**

Cette gradation de valeurs n'est pas non plus indifférente du point de vue de la place que nous entendons leur attribuer dans notre vie. Certes, nous ne pouvons pas choisir arbitrairement les biens dont nous devons ou non nous occuper. Notre profession, par exemple, est susceptible de nous obliger à détourner une grande attention vers de nombreux objets qui ont relativement peu de lien direct avec Dieu. Pourtant, en ce qui concerne notre libre préférence, notre réceptivité générale et nos intérêts fondamentaux, nous pouvons très bien les ajuster à la hiérarchie des objets déterminée par leur mesure de représentation de Dieu. En gardant à l'esprit l'ordre idéal des valeurs conçu de ce point de vue, nous parvenons à faire un pas en avant vers la simplification de notre vie et à la rapprocher du grand dénominateur unique qui est le Christ.

### **La rencontre avec des valeurs authentiques simplifie l'âme**

Cependant, toute valeur authentique en tant que telle opère vers une vraie simplicité chez celui qui en fait l'expérience ; et cela proportionnellement à sa place dans la hiérarchie des valeurs. Notre état d'esprit révèle toujours une plus grande simplicité lorsqu'une valeur authentique nous possède et nous façonne que lorsque nous sommes absorbés par des préoccupations neutres, comme le sont principalement les exigences de la vie professionnelle.

Certes, *toute* discussion sur les biens créés par la créature, malgré le pouvoir simplificateur formel des valeurs en tant que telles, *peut* interférer avec notre disposition à la simplicité ; il le fera avec certitude chaque fois que nous, en nous occupant de ces biens, les isolerons du monde des valeurs supérieures et les détacherons de leur fonction de représentation de Dieu.

Cependant, si réel que soit ce danger, compte tenu de la propension naturelle de notre nature déchue à se laisser détourner de Dieu par les influences extérieures, les biens créés sont également capables, d'un autre côté, de nous élever vers Dieu de diverses manières et de nous éclairer. de sa charité et de

sa gloire. Ce n'est que si nous recevons chaque bien (par les méthodes qui viennent d'être décrites) en pleine conscience de Dieu et *en tant que* dons et marques de Dieu – si dans toutes les valeurs nous sommes désireux de discerner et de rencontrer Dieu – alors le pouvoir simplificateur formel de chaque valeur en tant que telle devient opératoire et propice à une vraie simplicité.

### **Les valeurs nous élèvent au-dessus d'une multiplicité d'intérêts**

En ce qui concerne la relation entre la valeur et la simplicité de l'âme, il convient de noter les aspects suivants. Tout d'abord, chaque valeur, en raison de sa richesse de sens, nous élève au-dessus de la vaste multiplicité des intérêts appartenant aux plans inférieurs. Plus cette valeur est élevée, plus nous trouvons (dans un sens comparatif) *tout en un*. Dans notre réponse à cette valeur, notre intérêt s'étendra en profondeur plutôt qu'en largeur. Pourtant, la profondeur en tant que telle, même indépendamment de la hauteur spécifique de la valeur concernée, joue en faveur de la simplicité, dans la mesure où elle implique un état d'esprit recueilli et un retrait des intérêts périphériques.

### **Les valeurs unifient les communautés et les individus**

De plus, les valeurs se caractérisent par une certaine *vis unitiva* : une faculté de coordination et d'unification, tant au sens interpersonnel qu'intrapersonnel. Des valeurs définies peuvent intégrer un certain nombre de personnes dans une communauté ; et encore une fois, chez une personne, ils ont tendance à réaliser une intégration d'émotions et d'impulsions divergentes. S'opposant à la dispersion et à la dissipation des énergies dans notre âme, ils tendent à nous rendre recueillis et simples. Cet effet augmente avec la hauteur de la valeur. Ce n'est que dans notre abandon à Dieu, notre adoration aimante envers Lui, que nous sommes entièrement rassemblés et que toute notre essence s'actualise dans une attitude globale.

Il est donc de notre devoir de reconnaître l'action élévatrice des grands biens de la création, leur mission de nous libérer des attachements inférieurs et de nous guider vers Dieu, et par conséquent de nous ouvrir à leur opération. Un grand ennemi de la vraie simplicité est notre dépendance à l'égard de considérations périphériques, telles que le respect humain, le plaisir d'être gâté, une vie confortable, l'absence de soucis, telle ou telle habitude chérie, et ainsi de suite. Plus nous sommes captivés par des intérêts périphériques, moins notre vie sera simple. Certaines personnes sont tellement désireuses d'avoir à portée de main l'ustensile, l'instrument ou l'appareil approprié à chaque occasion et dans chaque urgence possible (et cet objet ne fera pas l'affaire à moins qu'il ne s'agisse de leur propriété personnelle) qu'il ne leur reste jamais le temps ni l'énergie de s'en occuper réellement. des choses formidables et pertinentes. Ils sont complètement enchaînés par leur souci d'une multitude d'affaires superficielles auxquelles ils sont liés par de nombreux petits liens. La moindre perturbation dans leur confort habituel les prive de paix.

Mais imaginez que notre cœur soit touché et illuminé par une valeur élevée : la chaîne est brisée ; toutes les préoccupations marginales sont balayées des regards et ne parviennent plus à nous attacher. Chaque fois qu'un bien noble dans notre vie semble menacé – par exemple, une personne bien-aimée est tombée gravement malade ou notre propre vie est en danger – nous prenons immédiatement conscience de la mesquinerie et de la futilité de toutes ces choses mesquines auxquelles nous nous sommes autrefois attachés. donc une grande importance. Avec quelle bonne volonté nous y renoncerions tous, si seulement nous pouvions ainsi sauver ce bien précieux ! Ou encore, supposons que nous soyons initiés à un nouveau domaine de beauté, ou que nous obtenions un aperçu d'une grande vérité centrale – alors aussi, nous nous élevons au-dessus de toutes les choses superficielles ; nous grandissons en liberté, et donc aussi en simplicité.

Ce pouvoir libérateur d'une grande valeur ou d'une expérience profonde se manifeste de la manière la plus frappante chaque fois que le cœur d'une personne est enflammé par une noble passion d'amour.

D'un seul coup, ce qui était son monde habituel s'effondre. C'est ce qui trouve son expression plastique dans le premier acte de *Tristan et Isolde* de Richard Wagner, quand, après avoir bu le philtre, Tristan crie de son « rêve de mauvais augure sur l'honneur de Tristan ». Tout le monde de l'honneur et de la renommée extérieure apparaît soudain si enfoncé dans l'immatérialité qu'il n'est même plus capable de s'en rappeler le sens. Dans ce sens encore, il se réfère dans le deuxième acte à lui-même et à Isolde comme étant « enveloppés par la nuit ».

Avec l'élan de ce grand amour, qui les élève tous deux dans un monde nouveau et plus élevé, un nouveau principe de valeur est entré dans leur vie, aux yeux duquel toutes les choses qui peuplaient leurs anciens « mondes diurnes » sont condamnées à l'évanescence. Ces choses ne rentrent pas dans leur nouveau « monde nocturne ». En tant qu'amoureux, ils ont acquis une nouvelle simplicité.

### **Nous devons consciemment céder au pouvoir élevant des valeurs**

De ces expériences profondes, nous devons tirer le meilleur parti pour nous détacher des biens éphémères. Nous devons saisir l'offre de Dieu contenue dans ce don d'une grande valeur, semblable à un don, et, cédant à son attrait, monter vers un nouveau point d'observation, où nous aurons dépassé beaucoup de choses qui nous avaient auparavant confinés dans le zone du petit. Nous ne devons pas résister à cet éclatement d'un monde plus trivial où nous avons trouvé un foyer douillet et douillet pour notre existence quotidienne. Nous devons faire preuve d'une volonté perpétuelle et alerte de suivre cette poussée ascendante au lieu de barricader craintivement et paresseusement nos cœurs contre elle. « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur » (Ps. 94 : 8).

Il ne suffit pas d'accepter ce détachement des choses inférieures et sans importance comme un cadeau ; nous devons y coopérer activement et y donner notre accord une fois pour toutes. Autrement, l'effet de cette expérience profonde visant à nous rendre libres et simples se limitera à sa durée réelle, comme celle d'un épisode psychique. Surtout, chaque fois qu'un bien humain élevé exerce sur nous son effet libérateur, nous devons consciemment évoquer et expérimenter ses multiples relations avec Dieu, afin qu'il puisse nous conduire devant la face de Dieu. Cette élévation au-dessus des petits biens terrestres doit s'enraciner dans notre âme comme une attitude permanente de *sursum corda*, d'empressement à se laisser porter vers Dieu.

Si, en invoquant l'aide de Jésus et en imitant son exemple, nous vivons ces expériences dans un esprit qui nous permet de pénétrer non seulement dans le contenu spécifique des biens élevés en question, mais dans la présence même du « Père de toutes les lumières » (un condition pour comprendre pleinement ce contenu spécifique lui-même), alors toutes ces expériences deviendront des jalons sur notre chemin vers la vraie simplicité. Chacun de ces dons placés dans notre vie par Dieu implique pour nous une obligation de changer, de nous élever, de nous extraire de certains filets et d'acquérir une plus grande liberté pour Dieu.

### **L'héroïsme est impossible sans une vraie simplicité d'âme**

Sans la vraie simplicité, aucun véritable héroïsme n'est possible. Un tel héroïsme implique que nous sommes prêts à sacrifier, sans réserve, tous les biens inférieurs à un bien supérieur ; que nous vendons volontiers tout ce que nous possédons pour acheter le terrain où est enterré le trésor. L'héroïsme chez un homme signifie qu'il ne regarde pas de côté mais droit devant lui ; n'hésitant pas à jeter d'un seul geste tout le tas de bagatelles, d'agrément, de dépendances et de considérations qui l'encombrent chaque fois qu'il entend l'appel d'une grande valeur, et plus encore lorsque l' *unum necessarium* l'interpelle avec sa haute valeur. demande.

L'homme héroïque est simple et, dans son acte héroïque, il devient encore plus simple. Tout acte héroïque est la victoire d'un objectif dominant sur une multitude de petits liens et de distractions. Toutes les expériences qui élargissent notre cœur, qui élargissent et enhardissent notre âme et qui nous rendent

capables de sacrifier héroïquement les choses inférieures – comme le fait avant tout un grand amour sous Jésus – contribuent à atteindre la vraie simplicité. Ce que nous devons rechercher, c'est une disposition générale à abandonner les choses inférieures au profit des choses supérieures, selon l'ordre légitime des valeurs divinement sanctionné, et en ce sens, en fin de compte, même à abandonner tout bien élevé au nom du bien supérieur. le plus élevé, c'est-à-dire Christ.

Cette recherche de simplicité nous oblige à mener une vie collectée. Certes, le recueillement – le processus de *recueillement de soi* – n'est pas seulement un corollaire d'une vraie simplicité mais, plus généralement, l'un des éléments les plus importants de notre transformation en Christ. C'est pourquoi une étude plus approfondie de ce sujet suit. Mais dès le premier coup d'œil, sa relation étroite avec la simplicité doit être perceptible. Comme la simplicité, le souvenir implique un processus d'intégration et d'unification, par opposition à la dispersion et à la dissipation. Les mêmes paroles de Notre-Seigneur qui soulignent la primauté de la contemplation contiennent aussi un avertissement à la vraie simplicité, qui doit toujours résonner aux oreilles du chrétien : « Marthe, Marthe, tu es prudente et tu es troublée pour beaucoup de choses ; mais une seule chose est nécessaire » (Luc 10 : 41-42).

6

## Souvenir et contemplation

DANS le recueillement et la contemplation – attitudes apparentées mais non identiques – nous rencontrons deux autres éléments fondamentaux de la vie religieuse. Le recueillement est une condition de tout mode de vie véritablement éveillé et profond, et donc indispensable à notre transformation en Christ. La contemplation, encore une fois, est la *source* qui nourrit toute vie en Christ et, en même temps, la *fin* dans laquelle cette vie trouve son accomplissement.

### **La distraction comme l'incapacité de se concentrer**

Qu'est-ce donc que le souvenir ? C'est avant tout une antithèse à *la distraction*. Nous disons parfois que nous ne parvenons pas à nous recueillir dans la prière : nous sommes distraits. Nous voulons dire alors que nous sommes incapables de concentrer notre attention sur un point ; nous sommes contrôlés par l'automatisme de nos associations ; notre esprit vole d'un objet à un autre ; les images de notre fantaisie se déplacent par intermittence. Cet état d'esprit, dans lequel nous ne prêtons attention à aucun objet et ne parvenons pas à pénétrer le logos d'une quelconque partie de l'être, mais sommes à la merci de notre mécanisme d'associations, est appelé à juste titre *distraction* - un état d'entraînement d'un objet à l'autre. objet à un autre, sans jamais toucher à aucun d'eux mais superficiellement. Cette distraction est l'exacte antithèse du souvenir.

### **La distraction comme incapacité à déterminer l'objet de notre concentration**

Mais à d'autres occasions, lorsque nous parlons de distraction, nous voulons dire que notre attention est trop captivée par un certain objet pour nous permettre de nous concentrer volontairement sur n'importe quel autre objet. Il s'agit d'une distraction dans un sens relatif seulement. Dans ce cas, nous ne sommes pas du tout incapables de nous concentrer, mais simplement incapables de contrôler notre attention à volonté ; incapable de le détacher de l'objet qui le tient et de le diriger vers cet autre objet qui possède à ce moment-là une importance thématique. Supposons que l'objet qui captive ainsi notre intérêt soit plus périphérique, moins essentiel et moins pertinent que l'autre qui constitue le thème d'une situation et sur lequel nous tentons vainement de diriger notre attention ; alors aussi nous avons un état d'esprit opposé au souvenir.

## **Le souvenir est l'antithèse du souci du superficiel**

Car le souvenir proprement dit signifie toujours un éveil à l'essentiel, un recours à l'absolu qui ne cesse d'être primordial et à la lumière duquel tout le reste révèle son vrai sens.

Ainsi, le souvenir est plus que l'absence de distraction au sens le plus étroit du terme. C'est plus que la coordination intérieure résultant de notre concentration sur un objet donné. Il incarne également une antithèse à tout détournement superficiel en tant que tel. Toute attitude contrastant avec la distraction proprement dite n'implique pas nécessairement le souvenir. On ne se souvient donc pas d'un homme conduisant une automobile dans une rue animée, fortement concentré sur la conduite.

Le souvenir n'est pas seulement l'antithèse de la rêverie, des envolées de l'imagination et de l'état d'emprise du jeu des associations, mais aussi de toute submersion dans des activités ou des intérêts insignifiants. Il ne s'agit pas simplement d'une intégration formelle de notre esprit (comme l'implique la concentration de notre attention sur un objet, quoi qu'il arrive) ; cela signifie plutôt une intégration de la personne entière ; une réalisation de son vrai soi hors des profondeurs de son être. « Le recueillement est l'accomplissement de l'unité dans le fondement de l'âme », dit Ernest Hello.

Celui qui s'épuise dans le souci du moment, qui passe sans répit d'un travail concentré à un autre, qui donne toujours son attention sans réserve à la tâche du moment sans jamais s'arrêter pour se recueillir, un tel homme est aussi peu recueilli que celui qui dissipe sa vie en rêvant, en jouant et en bavardages vides. Ce dernier mode de vie est certainement plus répréhensible ; mais tous deux sont également opposés au véritable souvenir.

## **Dans le souvenir, nous retrouvons notre orientation la plus profonde vers Dieu**

Le véritable souvenir contient à la fois un aspect de tension et un autre de relaxation. Cela implique une libération de toute tension des intérêts superficiels, mais en même temps une conscience accrue de notre direction centrale. Dans l'attitude de recueillement, nous nous mettons à distance des choses pour pouvoir les contempler toutes d'un point de vue privilégié, sans jamais nous laisser submerger par des préoccupations ou des intérêts particuliers.

Pourtant, tout retrait des périphéries vers les profondeurs ne revient peut-être pas à se recueillir. La concentration sur une œuvre philosophique ou artistique implique nécessairement une orientation vers la profondeur, mais elle n'implique pas nécessairement un état de recueillement. On peut même être profondément touché par la beauté de la nature ou des grandes œuvres d'art, sans poser un acte de véritable souvenir.

Nous pouvons mieux comprendre cela en visualisant un moment où nous essayons de nous souvenir. Une décision importante ou une tâche d'une grande dignité nous attend. Nous ne nous sentons pas égaux à cela, comme c'est le cas actuellement ; nous disons qu'il faut d'abord se rappeler de soi. En nous retirant de tout contact direct avec le souci qui nous occupe, nous essayons d'oublier ce qui est entre nos mains, d'échapper à la pression de ce qui nous incombe et de nous ressaisir. À cette fin, nous devons nous souvenir des dernières choses ; et, du tourbillon des grandes et des petites choses de la vie, émerge vers Dieu, la Cause et le But de tout être. Nous revenons à ce qui est véritablement et immuablement omniprésent : le sens ultime de notre vie, notre destinée éternelle, notre but suprême.

Alors seulement, lorsque tout le reste s'efface un instant, lorsque nous retrouvons notre direction la plus profonde et unique vers Dieu, lorsque nous nous tenons devant le Christ en disant : « Voici la servante du Seigneur » (Luc 1 : 38), nous récupérons réellement nous-mêmes et reprenons notre identité avec notre moi le plus profond. C'est seulement ainsi que l'homme peut atteindre un véritable *habitare secum* (habiter avec soi-même), comme l'appelle la Règle de saint Benoît. Car, comme nous l'avons déjà vu, Dieu est plus proche de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes. Dans sa seule perspective, nous pouvons voir chaque objet fini à sa place dans la création, révélant, à la lumière de la vérité suprême, sa signification et sa valeur particulières.

Et c'est seulement ainsi que nous prenons la distance nécessaire qui nous garde de nous immerger dans la logique immanente d'une tâche ou d'une situation ; une distance non calculée pour détruire notre contact vivant avec l'objet de notre vision, mais au contraire, nous permettant d'en pénétrer l'essence plus véritablement que ne le ferait une attention exclusive à cet objet.

Nous devons aller en profondeur pour acquérir une conscience pleine et adéquate des choses, en écoutant l'appel de Dieu du plus profond de notre être et en portant notre être le plus intime à la pleine réalité. Tant que nous ne répondrons pas aux exigences de la vie sur un plan fourni par une attitude aussi peu pragmatique et non fonctionnelle (c'est-à-dire, en fin de compte, par notre relation avec Dieu), nous sommes incapables de nous actualiser sauf de manière partielle et déformée. Par ailleurs, notre expérience des choses est encore affectée par des mélanges accidentels ; il lui manque la pleine sanction de la personnalité.

### **Le souvenir peut être volontaire ou involontaire**

Cependant, le souvenir n'est pas toujours le résultat d'un acte volontaire de recueillement de soi. Sans un acte délibéré en ce sens, une valeur élevée qui saisit notre cœur peut nous conduire à la présence de Dieu et ainsi nous rappeler. Ce processus (qui, bien entendu, n'est pas provoqué par toute expérience de valeur, aussi authentique soit-elle) constitue même une forme de réminiscence plus profonde et plus organique que la méthode consistant à se rappeler de soi-même par un acte volontaire.

Néanmoins, ce serait une erreur de se contenter d'attendre le don d'une telle influence recueillie pour nous guider vers la conscience de Dieu et du vrai sens de notre vie. Il faut sans cesse abandonner volontairement le tumulte de nos occupations actuelles, la poursuite de tel ou tel objectif concret, et revenir à l'essentiel qui est le propre de notre être le plus profond.

Ainsi, l'Office divin est précédé de la prière *Aperi*, qui représente non seulement une prière pour la grâce de la vraie piété mais un acte express de recueillement. En effet, l'Office lui-même, outre sa signification première qui est de louer Dieu, représente aussi un acte de sortie du chaos de la vie vers Dieu, une récupération de l'essentiel, une attitude de recueillement.

### **Seul l'homme recueilli est pleinement vivant**

En nous recueillant, nous vidons notre âme de toutes les préoccupations actuelles et ne sommes plus possédés par les choses qui remplissent notre vie ; nous échappons au réseau de ces systèmes autonomes de buts particuliers dans lesquels s'érigent les situations et les tâches uniques de la vie. Nous faisons face à Dieu directement et prenons un nouveau départ par rapport à l'Alpha et à l'Omega de notre être.

En trouvant notre chemin vers Dieu, nous retrouvons notre chemin vers nous-mêmes. Ainsi (et pas autrement), nous établissons cet ordre intérieur de notre vie qui nous permet de nous occuper de ses détails sans céder à la prétention illégitime du présent comme présent. Ainsi, notre souci des diverses préoccupations et détails de la vie deviendra légitime devant la face de Dieu. À partir du centre ainsi assuré, tout peut être ramené à un dénominateur commun, afin que nous puissions atteindre l'unité dans notre vie et dans notre personnalité.

Car, la plupart du temps, notre vie implique un abandon continu de l' *habitare secum* . En règle générale, nous avons tendance à nous perdre dans la situation présente et à accepter la souveraineté exclusive de sa logique immanente ; oublier le sens propre et ultime de notre existence. Dans cette attitude dispersée, nous ne sommes pas vraiment vivants. Nous actualisons uniquement notre être périphérique ou tout au plus des fragments de notre moi profond.

Malgré notre intense concentration sur un objet, notre vive attention sur une tâche ou une autre, au plus profond de notre être, nous dormons ; nous n'existons pas entièrement, pour ainsi dire. Seul celui qui est rappelé est réellement éveillé ; Lui seul est donc vivant au sens plein du terme.

## **Le souvenir est essentiel à la transformation en Christ**

L'importance du recueillement pour le processus de transformation en Christ n'a guère besoin d'être soulignée. Sans cela, il y a pas de vie pleine et valide enracinée dans les profondeurs et, par conséquent, il ne peut y avoir de transformation authentique, essentielle et profondément pénétrante.

Sans souvenir, toutes les bonnes résolutions, tous les efforts honnêtes pour surmonter un défaut ou pour parvenir à une transfiguration surnaturelle des vertus naturelles, sont voués à rester impuissants et stériles. Sans cette mobilisation de nos profondeurs qu'implique l'acte de se recueillir, nous ne pouvons pas être marqués du sceau du Christ.

### **Se souvenir de nous-mêmes ou être rappelé**

Évidemment, il faut distinguer deux phases de l'attitude de remémoration : ce sont, pour les dire brièvement, l'acte de *se remémorer soi-même* et l'état permanent de *se souvenir*.

Le premier est l'acte de *se recueillir*, de s'élever vers Dieu et de se retrouver ; de nous mettre à distance de toutes les préoccupations présentes ; d'ordonner toutes choses devant la face de Dieu et de tout renvoyer au grand dénominateur commun, le Christ.

Et la deuxième phase est l'état d'être et de rester rappelé. Cet état devra perdurer pendant que nous nous occupons d'une tâche concrète, que nous sommes engagés dans une conversation sérieuse ou un travail significatif, ou que nous effectuons toute autre activité. Certes, nous ne sommes alors plus vides de tous les détails et de tous les soucis présents ; nous détournons à nouveau notre vision de Dieu vers quelque chose de créature concrète et actualisons un aspect partiel de notre être. Pourtant, nous ne nous séparons pas de Dieu ; nous ne rompons pas le lien avec le centre profond et ultime de notre être. Nous restons dans le contexte divin ; nous accordons au thème en question la seule place qu'il peut légitimement revendiquer aux yeux de Dieu ; nous l'envisageons de ce point de vue ultime ; et nous restons éveillés et vivants au plus profond de notre être. Selon la nature spécifique de l'activité dans laquelle nous nous engageons, cette attitude peut se concrétiser de différentes manières.

### **Se rappeler de nous-mêmes pour des tâches plus élevées**

Supposons que nous ayons affaire à une tâche essentielle de haut rang, que nous ne pouvons même pas aborder de manière adéquate sans nous en souvenir. Dans ce cas, c'est le recueillement seul qui rendra possible un profond dévouement à cette tâche. Du plus profond de notre être, nous devons nous consacrer à la tâche en question *in conspectu Dei*, sur la base même de notre dévotion à Dieu. La tentation de se perdre ou de se disperser ne se présente pas. Notre intérêt actuel est incorporé dans l'ordre intégral d'une vie mentale recueillie ; un courant ininterrompu mène de Dieu et des profondeurs de notre âme à cette chose concrète significative.

### **Se recueillir sur des tâches nécessaires mais relativement superficielles**

Ou bien nous sommes confrontés à un thème neutre qui n'exige pas - et n'est même pas compatible avec - une dévotion née des profondeurs, mais qui tient une place légitime dans l'ordre extérieur de notre vie quotidienne ou qui nous est légitimement proposé par les circonstances. . Ensuite, encore une fois, nous resterons recueillis en maintenant une connexion essentielle, *surréelle*, avec Dieu et avec le centre réel de notre être. Loin de nous épuiser dans cette préoccupation périphérique et bien que nous nous concentrons sur elle dans la mesure requise, avec notre personnalité intégrale, nous habitons dans une autre région. Pendant que nous nous occupons techniquement et intellectuellement de la tâche

en question, notre conscience de Dieu continue de résonner dans notre âme comme une mélodie sans fin.

Ce phénomène d'un motif supérieur résonnant à l'arrière-plan, alors que le premier plan est rempli d'intérêts périphériques, se produit également dans le contexte de choses purement créées. Un grand amour, par exemple, qui inspire notre cœur et donne des ailes à toute notre existence, est susceptible de résonner de sa mélodie dans nos occupations extérieures ; cela ne permet jamais à notre âme de s'engourdir par l'usure de notre routine quotidienne, ni de faire taire la voix de notre personnalité la plus profonde.

Même si nous accomplissons consciencieusement une tâche extérieure, nous restons *dans le monde* de l'être aimé. C'est notre amour pour cette personne, et non l'activité du moment, qui colore l'atmosphère dans laquelle évolue notre âme. À chaque instant, il est présent à notre esprit (même discrètement) que ce que nous sommes en train *de faire* n'est pas la chose réelle qui nous remplit et nous guide ; que nous ne sommes pas centrés sur cette petite partie périphérique de notre vie mais que nous continuons à demeurer en profondeur.

Il en va de même pour la personne recueillie en référence à Dieu et au sens ultime de sa vie. Il reste toujours au niveau supraréel d'éveil ; au milieu du chaos de ses activités extérieures, il habite dans le monde de Dieu. Sa concentration momentanée sur un objet périphérique n'aboutit jamais à une submersion de la chose essentielle et valable.

Pourtant, cette deuxième façon de se recueillir face aux situations concrètes de la vie, significatives ou superficielles, nécessite un renouvellement intermittent de l'acte exprès de se souvenir de soi. De temps en temps, nous devons nous amener à une conscience pleine et exclusive de Dieu et de notre objectif essentiel, en vidant entièrement notre esprit des intérêts et des considérations pragmatiques. Car ces dernières exposent invariablement l'homme, dans son état déchu, à perdre prise sur l' *habitare secum* et à renoncer à toute réserve en s'adaptant à la logique immanente de la situation particulière présente. Afin de rester recueillis au sens large du terme, nous devons (hormis des cas particuliers de grâce extraordinaire) mener une lutte incessante, retrouvant encore et encore l'unité avec notre véritable moi par un acte exprès de recueillement. Les choses créées qui nous entourent comportent, à des degrés divers, un danger constant pour notre souvenir de la vérité réelle et ultime ; un danger inhérent avant tout à de nombreux intérêts périphériques qui font appel à notre soif de sensation.

### **La contemplation est supérieure à l'action**

Le recueillement délibéré est étroitement lié à un autre élément fondamental de toute vraie vie chrétienne : *la contemplation* . Les paroles de Notre Seigneur : « Marie a choisi la meilleure part » (Luc 10 : 42) indiquent clairement la primauté de la contemplation sur l'action dans notre vie. Cette primauté ne signifie pas que nous devrions tous consacrer plus de temps à la contemplation qu'à l'action, mais que nous devons reconnaître et expérimenter la contemplation comme le plus élevé des deux, comme l'attribut le plus important de notre nature.

L'Antiquité elle-même a discerné la prééminence de l'attitude contemplative sur l'attitude active. Les magnifiques paroles d'Aristote concernant les vertus dianoétiques (cognitives) dans la conclusion de son *Éthique à Nicomaque* en témoignent suffisamment. Mais la pensée ancienne limitait à tort la contemplation à la sphère cognitive. Cette identification contient une double erreur. En premier lieu, toute recherche de connaissance n'implique pas la contemplation. Le scientifique qui travaille intensément pour obtenir des résultats précis, qui va de fait en fait pour résoudre un problème donné, ne mène pas ses recherches avec une intention contemplative. Seules la pénétration intuitive de l'essence d'une chose et la demeure consciente d'une vérité déjà établie sont des attitudes véritablement contemplatives. Deuxièmement, la contemplation englobe non seulement *la cognition* mais aussi l'état conscient d' *être affecté* par une valeur ; demeurer dans le bonheur dérivé de la lumière de la beauté et de la bonté. Le *fruit* -la jouissance de la valeur, l'absorption de la beauté, ce sont des

attitudes de nature purement contemplative. Beaucoup de nos actes émotionnels ont un caractère contemplatif. Les réponses de joie, d'amour et d'adoration sont des incarnations typiques de la contemplation. Ainsi, Marie-Madeleine n'a pas seulement écouté les paroles de Notre Seigneur, mais elle s'est immergée dans une adoration amoureuse dans la présence béatifique de Jésus.

### **Nous envisageons des fins, pas des moyens**

Pour décrire les caractéristiques de la contemplation, nous pouvons partir de son contraste avec la position que nous prenons envers les *moyens* lorsque nous sommes engagés dans une activité intentionnelle. Dans toutes ces activités, notre appréciation intérieure de la *fin* est strictement différenciée de notre relation aux *moyens*. Supposons que nous souhaitions rencontrer quelqu'un et que, dans ce but, nous nous rendions à un certain endroit. La rencontre avec cette personne, ou l'accomplissement d'une tâche définie à cet égard, constitue notre fin. Se rendre à pied à l'endroit en question – ou prendre un train pour cette destination, acheter des billets, etc. – sont des moyens purs et simples. C'est la fin qui dirige nos pas, gouverne notre activité, coordonne nos pensées et nos mouvements ; il représente le *telos* et le sens thématique de notre entreprise. Les moyens ne sont pour ainsi dire que de simples points de passage ; ils sont simplement utilisés ; aucun d'entre eux ne devient thématique sauf dans le cadre de son utilité pour la fin. Nous ne les envisageons pas en tant que tels, et nous ne prenons aucun d'entre eux au sérieux dans son ensemble, dans son essence ; nous ne nous intéressons à eux qu'en fonction de leur utilité pour notre objectif.

La différence structurelle entre notre attitude envers la fin et envers les moyens est évidente. L'attitude stricte de l'uti, de l'usage de quelque chose, appliquée aux moyens au sein d'un système d'action, est exactement le contraire de l'attitude contemplative. Il incarne la manière spécifiquement pragmatique de traiter un objet, caractérisée par le fait que notre attention propre appartient à autre chose que l'objet avec lequel nous avons affaire maintenant, à savoir à notre *objet* au sens de notre fin ou de notre *but*. Les objets immédiats de notre activité, que nous traitons en termes d' *uti*, jouent un rôle purement instrumental (et transitoire). En revanche, une pleine attention portée à un objet en tant que tel, ou un intérêt porté à son caractère essentiel dans son ensemble, constitue une première marque de contemplation.

Certes, en tant que principe formel de notre attitude, la différence entre notre rapport à la fin et aux moyens est toujours présente. Pourtant, lorsque la fin elle-même est subordonnée à un tout plus grand, qui à son tour est gouverné par une autre fin suprême, cette différence devient simplement relative. Tel est le cas, par exemple, lorsque notre rencontre avec une certaine personne ou l'exécution d'une certaine tâche – pour laquelle nous devons nous rendre à un endroit spécifié – est à nouveau censée servir un autre objectif.

Mais même s'il n'y a pas une telle subordination successive des objectifs – c'est-à-dire si notre objectif donné n'est pas incorporé dans une téléologie supérieure mais représente une *fin relativement finale*, la conclusion d'une chaîne de significations – même alors, avec la *forme formelle* La différence entre la fin et les moyens étant clairement présente, la différence *matérielle* entre notre attitude envers la fin et envers les moyens n'est pas nécessairement grande. Ainsi, par exemple, lorsque nous nous lavons ou mangeons, le but momentané que nous poursuivons n'est pas, à proprement parler, vécu comme un moyen vers un autre but supérieur, mais plutôt comme une fin définitive en soi ; mais il ne s'agit pas non plus d'un objectif substantiel ou important, dont la réalisation pourrait posséder la dignité d'un thème autonome. La plupart des activités de notre vie sont de ce genre ; ils servent un objectif qui n'est pas un thème souverain en soi et qui ne peut, par sa propre substance, devenir l'objet d' *un fruit* propre, d'une jouissance contemplative ou immersive.

### **L'objet de contemplation doit être considéré comme ayant une grande valeur**

Dans tous ces cas ordinaires, non seulement notre attitude envers les moyens mais aussi notre attitude envers les fins (bien que, dans un sens formel, cette dernière implique une appréciation essentiellement plus élevée) sont typiquement non contemplatives. Car une deuxième marque de la contemplation consiste précisément en ceci : que l'objet nous apparaît comme une chose *de grande dignité et d'importance en soi*, qui, en vertu de sa propre substance, peut enrichir sensiblement notre âme. Chaque fois que nous approchons un objet sur le mode de la contemplation, ce n'est pas seulement que nous l'estimons comme tel au sens formel ; matériellement aussi – c'est-à-dire sur la base de son contenu et de sa qualité spécifiques – il doit appartenir à la classe des entités capables d'affecter notre cœur et notre esprit en vertu de leur propre signification intrinsèque. Qu'il soit désirable, nécessaire ou indispensable n'est pas suffisant ; cela doit être important en soi.

### **Une attitude active est tournée vers l'avenir ; une attitude contemplative habite le présent**

Une attitude active, même si elle vise à atteindre un objectif important en soi, est toujours typiquement distincte d'une attitude contemplative. Ainsi, si nous entreprenons un voyage pour revoir une personne aimée, ou si nous accomplissons une haute action morale, notre intention n'est pas contemplative. Car d'abord, il est rempli d'une tension vers l'avenir : la pensée de quelque chose qui n'existe pas encore et qui doit être réalisé. Et deuxièmement, en contemplant un objectif que nous n'accordons pas au bien que nous entendons réaliser, cette attention large et indivise qui est implicite dans la contemplation proprement dite.

Notre attention à l'objet conçu comme fin de l'action, aussi expresse et emphatique soit-elle, conserve toujours une certaine qualité étroite et fonctionnelle (qui s'apparente, dans une certaine mesure, à une attitude technique d'abstraction et de formalisation), qui se manifeste également dans le fait que nous avançons vers notre fin par une succession de moyens.

L'attitude contemplative, en revanche, comme la contemplation d'un objet d'une grande beauté et la joie pure et reposante qu'il procure, est libérée de cette tension dynamique vers l'avenir ; cela implique, non pas une hâte, mais une demeure dans le présent. De plus, l'attention que nous accordons à l'objet est directe, sans réserve, large (pour ainsi dire) ; elle est indivise, au lieu d'être limitée par l'attention portée également à d'autres objets, comme c'est nécessairement le cas lorsque nous entendons délibérément un objet en action, ce que nous ne pouvons faire sans nous consacrer également aux moyens.

### **Les fins accomplies ne sont pas de véritables objets de contemplation**

Pour saisir cette différence dans toute son étendue, il faut même faire un troisième pas plus loin. Visualisons le moment où un objectif de grande valeur et d'importance est réellement atteint – où, par exemple, une action morale comme sauver une vie humaine ou anéantir une injustice est sur le point d'être accomplie. Les étapes destinées à conduire à la réalisation du bien sont désormais derrière nous ; la distance qui nous séparait de notre but semble parcourue ; notre action porte maintenant directement sur le bien final, et le *fiat final* est enfin prononcé.

Même cette phase de notre contact actif avec un bien révèle une différence caractéristique par rapport à l'attitude contemplative. Car le bien y est encore inscrit, dans le contexte thématique de *la réalisation à travers mon action* ; tandis que, dans la contemplation, la qualité thématique de la bonté intérieure de l'objet se déploie dans une pureté sans mélange. Tant que la *réalisation d'un bien à travers mon action* fait toujours partie de mon *thème*, la prédominance du bien en tant que tel ne peut pas s'exprimer pleinement dans toutes les dimensions attachées à ce bien. Dans ce cas, je ne ressens pas non plus le bien par mes efforts. Dans la contemplation, je m'abandonne à un objet comme à une entité majestueuse qui repose en elle-même et n'a pas *besoin de moi* pour exister.

## **La contemplation ne se soucie pas des moyens ou des agents**

Quatrièmement, notre attention à l'objet – contrairement à la direction linéaire vers un but – peut se déployer dans toute son ampleur sans être altérée par notre souci des moyens ; c'est une attention sans partage.

En cinquième lieu, l'attitude contemplative – par opposition à l'action dans toutes ses étapes, y compris celle qui précède l'accomplissement final de la fin – est entièrement régie par la thématique de l'objet en tant que tel. L'aspect d'une *réalisation à travers mon action* est absent ; l'objet acquiert toute sa valeur thématique.

## **La contemplation est une attention reposante portée à un objet**

De plus, la contemplation implique une pénétration intérieure de l'objet, une communion avec lui dans la conscience de tout ce qu'il signifie, comme si l'objet se tournait vers nous de plein fouet. Alors que, dans l'action, y compris dans sa phase finale, on ne touche l'objet que du dehors avec l'intention de l'accomplir plutôt que de lui faire face dans toute sa plénitude.

Encore une fois, la contemplation représente une attitude spécifiquement *reposante*, dans laquelle nous, libérés de la fonction limitative d'agir en tant qu'agent, actualisons notre *être tout entier*. Enfin, la contemplation contraste avec l'action par son trait fondamental de réceptivité.

## **La contemplation diffère radicalement de la relaxation**

Nous venons de décrire la contemplation comme une *attention reposante portée à un objet pleinement présent* ; cela ne doit pas être interprété dans le sens d'attribuer à tout état d'esprit reposant ou détendu un caractère contemplatif. La relaxation en tant que telle n'a rien à voir avec la contemplation. Je peux rêver, réfléchir ou faire une promenade sans but particulier, sans la moindre trace de contemplation proprement dite. L'état de détente qui dénote la récréation – un état de simple repos, sans aucune direction réelle vers un but – n'a pas non plus la nature de la contemplation. Car toutes ces formes de relaxation impliquent une extinction temporaire de la vie spirituelle éveillée et alerte ; ils manquent totalement d'intensité et ne sont pas très éloignés d'un arrêt de toute activité intellectuelle. Ils ne sont pas non plus en accord avec l'attitude expresse de référence *intentionnelle* à un objet. Dans ces formes de relaxation, la situation dialogique entre sujet et objet, constitutive de toute vie mentale supérieure, ne peut pas prospérer.

La contemplation, en revanche – comme l'a expliqué Jacques Maritain dans son étude « Action et contemplation » ( *Revue Thomiste* ) – représente *l'activité spirituelle* au sens le plus éminent du terme ; seulement c'est une activité *immanente* (par opposition à une activité *transitive* ). Toute activité qui intervient d'une manière ou d'une autre dans les événements se déroulant en dehors de son sujet, tout travail au sens le plus large du terme, nous l'appelons transitif. En revanche, un acte d'adoration amoureuse, par exemple, est une forme purement immanente d'activité spirituelle. Ici, l'actualisation de l'esprit et la réalisation intense d'une attitude mentale ont lieu au sein de la personne elle-même, sans aucune opération au-delà de la portée de son propre être - qu'il s'agisse d'un fait provoqué par une action, d'un objet produit ou d'un changement. effectué dans un objet déjà existant. Pourtant, du fait de sa portée ainsi limitée, l'activité immanente n'est en aucun cas une forme d'activité moins noble ou moins intense.

## **La contemplation implique une activité spirituelle intense**

Ce serait en effet une grossière erreur de confondre la contemplation avec la relaxation triviale ou récréative telle que décrite ci-dessus. Au contraire, il incarne l'activité du plus haut degré,

l'actualisation la plus complète de la personne et la forme de vie spirituelle la plus éveillée, la plus authentique et la plus intense. Certes, elle se distingue de l'action non seulement par le fait qu'elle est immanente au lieu d'être transitive, mais (comme nous l'avons vu) d'autres aspects par le fait qu'elle n'est liée à aucune coordination intentionnelle et téléologique du comportement. Pourtant, contrairement aux formes fades de relaxation, elle révèle une structure éminemment intentionnelle ; cela implique *une attention portée* à un objet au sens le plus strict du terme ; et une fois de plus, contrairement à la relaxation ordinaire, elle manifeste une qualité d' *une profondeur* et d'une signification spécifiques.

Mais on ne peut bien comprendre la nature de la contemplation sans se poser la question de ses objets possibles.

### **Rien de considéré comme purement instrumental ne peut être objet de contemplation**

Pour commencer, rien de ce qui a un caractère purement instrumental n'est susceptible de devenir un objet de contemplation. On ne peut pas, à proprement parler, envisager ce qui est par *excellence* un objet d'usage, une bicyclette par exemple. Bien entendu, les objets de ce type peuvent également être envisagés en eux-mêmes, dans leur essence, au lieu d'être simplement utilisés indépendamment de tout aspect d'eux, autre que celui abstrait et fonctionnel qui est leur disponibilité dans un but défini. Face à de tels objets également, un élément de la contemplation – celui d'une attitude purement cognitive et sans but – peut s'actualiser. Mais leur contenu métaphysique est trop pauvre et insignifiant pour les qualifier d'objets possibles de contemplation proprement dite. Ils ne peuvent pas nous affecter profondément, ni susciter l'attitude du *fruit* ; une attention basée sur une réponse à une valeur dans laquelle notre personnalité totale est présente serait ici clairement disproportionnée. Nous ne pouvons pas nous immerger dans l'essence de tels objets, ni notre âme ne peut se reposer dans leurs étrointes. Il en va de même pour toutes les autres entités qui ne possèdent pas un contenu profond et noble ou une valeur élevée qui leur soit propre.

### **La contemplation exige un objet de valeur et de profondeur**

La contemplation proprement dite exige, comme objet, soit une vérité générale profonde, soit une entité de rang et de valeur élevés. Nous pouvons visualiser, dans la contemplation, la contingence de tous les êtres créés ou l'essence de la personne spirituelle ; nous pouvons être absorbés dans la contemplation de la vertu de pureté ou de charité. La beauté d'une œuvre d'art peut aussi devenir un objet de contemplation lorsque nous nous abreuvons à cette beauté, libres de toute préoccupation, et laissons notre âme s'élever par sa magie. Encore une fois, nous pouvons pénétrer contemplativement dans l'âme d'une personne aimée, en prenant conscience de toute sa splendeur et, loin de toute préoccupation pragmatique, dans la dévotion de l'amour en nous abandonnant à sa présence.

### **L'objet de la contemplation détermine le caractère de la contemplation**

Mais la *qualité* de notre attitude de contemplation est elle-même essentiellement déterminée, en partie, par la nature de l'objet. Surtout, une différence importante doit être notée selon que l'objet de notre contemplation est de nature personnelle ou non personnelle. Par rapport à une personne, une forme de contemplation est possible dans laquelle le fait que l'objet contemplé soit également doté de subjectivité est lui-même vécu d'une certaine manière définie.

Nous pourrions décrire cela, si un tel terme technique est autorisé, comme *Je-tu contemplation* . Elle se distingue nettement de toute contemplation dirigée vers un objet non personnel que l'on pourrait, en conséquence, appeler « *contemplation* » .

Cependant, le fait que ce que nous contemplons est un être personnel ne qualifie pas nécessairement notre contemplation de « *voire contemplation* » . (Cela nécessite en outre la condition qu'une relation mutuelle de conscience aimante sous-tend notre contemplation de la personne aimée.) La *contemplation du tu* qui peut être présente dans un tel cas sera, dans un certain sens, moins parfaite que notre contemplation solitaire, simple par l'élément de mutualité, d'une personne à qui nous sommes dévoués ; ce dernier type de contemplation est susceptible d'être d'un caractère plus reposant, plus statique, plus intemporel et de qualité plus purement contemplative.

### **Les perfections dans la contemplation Je-tu**

Mais d'un autre côté, dans le type que nous appelons *contemplation je-tu*, le caractère dialogique de la relation et l'enrichissement que nous recevons de la personne contemplée (qui, dans ce cas, rend activement la pareille à notre amour) acquièrent un degré de réalité nouveau et plus élevé. . Le fait que la personne que nous contemplons, en vertu de son amour pour nous, entre *effectivement* dans notre propre personnalité et imprègne notre propre âme, confère une nouvelle dimension à l'aspect de communion inhérent à la contemplation.

Plus important encore, notre approche aimante est pour ainsi dire rattrapée ; notre réponse est dirigée vers un objet qui est lui-même sensible à notre amour, notre conscience de cet aspect, encore une fois, colorant notre expérience même de l'objet en question. Ainsi, l'objet n'est pas seulement une personne, mais il se présente formellement à nous *en tant que* personne, ce qui rend possible un contact bien plus intense. Dans ce cas seulement, le caractère personnel de notre objet se manifesterait pleinement dans notre façon de l'aborder. Ainsi, dans la contemplation *I-tu*, l'attitude contemplative acquiert de nouveaux traits spécifiques de perfection métaphysique ; une plus grande actualisation de l'aspect réceptif de la contemplation ; et, chose entièrement nouvelle, la contre-réponse de l'objet, avec la personnalisation accrue de la relation contemplative qui en résulte.

### **Les perfections dans la contemplation informatique**

D'autre part, il y a aussi (comme on l'a déjà laissé entendre) une perfection métaphysique propre à ce que nous appelons la contemplation, privilège exclusif de cette forme dans la mesure où l'on s'en tient aux objets de contemplation appartenant au domaine des choses créées. Dans *la contemplation en cela* , qui présente l'objet strictement *en tant que* objet (même s'il s'agit d'une personne), une attitude d'immersion spirituelle plus large, plus sereine et plus purement contemplative est réalisée que ce qui est possible dans *la contemplation du Je-tu* .

Une fois ce point atteint, une autre division importante des attitudes contemplatives devient perceptible.

### **Parfois, la contemplation intensifie notre expérience d'un moment particulier**

D'une part, la contemplation peut signifier un arrêt à un moment réel de l'écoulement du temps, un « maintenant » dans lequel nous sommes pleinement présents et concentrés sur un objet concret également présent à nous. Ici, la profondeur normalement latente – ou suractuelle – de notre essence personnelle subit une *actualisation* . Lorsque, dans l'interpénétration spirituelle mutuelle, nous buvons pour ainsi dire l'être de l'être aimé, le reste du monde s'efface autour de nous. Ecartant toute préoccupation de finalité, je m'oriente alors uniquement vers l'aimé, entièrement immergé dans son être et je ne me retire cependant pas du cadre de l'actualité temporelle mais expérimente une *actualité plus condensée, pleinement valable* . Je réalise un *moment* unique et expressif , je suis conscient – si l'expression est permise – d'un moment particulièrement important. Le monde de la réalité vraie et ultime, le monde de ce qui s'élève au-dessus de tous les buts et objets éphémères – un monde avec

lequel je ne suis en général lié que d'une manière suractuelle – entre ici dans ma vie sous la forme d'un tel sentiment. contemplatif, présence; il s'actualise dans le courant réel de ma vie.

### **Parfois, la contemplation semble nous sortir du temps**

Il en va tout autrement dans ces cas plus fréquents d'attitude contemplative où je visualise et expérimente une grande vérité, une valeur élevée, ou même l'essence d'une personne aimée, à partir d'un niveau de vision *extra-temporel*. Ensuite, je me retire, dans la mesure du possible. en ce qui concerne le centre de ma conscience, à partir de ma vie actuelle, émergeant vers le monde des choses authentiques et ultimes que je vois désormais ordonnées dans la perspective de l'éternité, situées pour ainsi dire dans leur *topos uranios* (« lieu céleste »).

Je ne réalise pas, dans ce cas, un *moment express* qui ne s'élève au-dessus du reste de la vie qu'en vertu de sa *qualité spécifique* de richesse intérieure et de profondeur ; je gravis plutôt, pour ainsi dire, un sommet élevé qui s'élève au-dessus de ma vie réelle et au-delà du niveau de l'expérience temporelle. De ce point de vue, je perçois toutes choses dans leur éloignement et leur être intemporel, indépendamment de leur présence réelle, pénétrant leur essence entièrement au repos, dans un mode de conscience spécifiquement contemplatif. Pensons aux paroles de saint Augustin, dans la liturgie des Matines du Jeudi Saint. Sa voix semble nous parvenir d'une région au-delà du temps ; nous sentons son esprit absorbé dans la contemplation, dans le mystère du texte du Psaume, immergé dans le *logos* de cette vérité, pour ainsi dire détaché des processus fonctionnels de la vie. Dans cette forme d'attitude contemplative, les aspects de tranquillité et d'intemporalité, d'une dévotion intellectuelle pure et sereine au *logos intérieur* de l'objet, sont particulièrement prééminents.

### **La contemplation nous met en contact avec la réalité ultime**

Dans le premier type de contemplation, c'est donc le monde de la réalité vraie et ultime qui entre dans notre vie ; tandis que, dans le second cas, c'est nous qui sortons de notre vie réelle pour entrer dans ce monde. Cela rend plus facile à comprendre une autre caractéristique importante de la contemplation. Il ne suffit dans aucune forme de contemplation que l'on s'abandonne à l'objet – s'y « reposer », s'en « remplir » – dans une attitude pourtant dénuée de pragmatisme.

Pour que la contemplation puisse prendre tout son sens et atteindre sa perfection, il faut qu'un autre trait soit présent. L'objet doit nous affecter non seulement par son contenu spécifique isolé, mais il doit nous élever dans le monde de la réalité valable et ultime. Nous devons, dans la contemplation, rencontrer ce monde en tant que tel, afin d'acquiescer soudainement une nouvelle attitude globale à l'égard de toutes choses.

Qui d'entre nous ne connaît pas les moments suprêmes où une grande vérité, une beauté glorieuse de l'art ou de la nature, ou l'âme d'une personne aimée, se manifeste à notre âme avec une splendeur fulgurante, ornant nos yeux d'une vision d'ultime. réalité et nous pousse à nous écrier : « Ô Seigneur, comme ton nom est admirable sur toute la terre ! » (Ps. 8:10) ?

Ce n'est pas comme si le contenu spécifique de ce qui s'est ainsi manifesté à nous allait bientôt disparaître à nouveau, après avoir rempli un rôle transitoire. Au contraire, nous continuons à envisager cet objet dans son essence propre profonde et unique, le situant, pour ainsi dire, dans sa demeure dans le *cælum empyreum* (« les cieux les plus élevés ») de cette réalité valide et ultime dans laquelle il nous élève. .

En d'autres termes, ce n'est que lorsqu'un objet qui, en raison de son contenu spécifique, admet une attention contemplative, nous affecte au point que nous nous retrouvons enfin face à Dieu lui-même, rencontrant cet objet dans le monde de Dieu et le voyant à la lumière de Dieu – pas avant. notre attitude sera-t-elle celle de la contemplation proprement dite. Alors seulement, avec notre éveil au sens de la réalité vraie et éternelle, notre état de conscience dépassera les limites du temps. L'arrêt que nous

ferons ne signifiera plus une simple interruption du flux de l'actualité intentionnelle mais un essor triomphant au-dessus de lui, une libération essentielle de ses chaînes. Tant que nous contemplons simplement un objet en tant que tel, sans le suivre jusqu'à sa demeure dans le *cælum empyreum* et sans nous laisser conduire par lui en présence du « Père de toutes les lumières », nous pouvons tout au plus actualiser certains traits formels de l'objet. L'attitude contemplative ; nous ne nous élèverons pas dans une liberté triomphante et ne balayerons pas le processus neutre et pragmatique de la vie avec sa succession de tensions conatives et ses troubles inhérents.

### **La contemplation parfaite implique toujours une référence au moins indirecte à Dieu**

Ainsi, toute contemplation parfaite implique une référence indirecte à Dieu. Si elle ne nous aide pas à établir un contact avec Dieu, l'attitude contemplative ne peut parvenir à un épanouissement complet de son caractère spécifique. Cela ne veut pas dire que Dieu doive en être l'objet formel ; que toute véritable contemplation doit être une contemplation religieuse proprement dite. La contemplation dont nous venons de parler est dirigée vers une entité créée comme son objet formel. Pourtant, même ici, une référence à Dieu est nécessairement implicite.

Car d'abord, la contemplation est plus que l'analyse intellectuelle d'un objet ou même la jouissance d'une connaissance désintéressée. Cela nécessite que l'objet nous aide à aborder le monde de la réalité valable et noble, ce qui implique encore une fois, au moins en arrière-plan, notre conscience de la présence de Dieu.

Et, deuxièmement, aucune chose ne révèle sa signification la plus profonde et sa valeur unique tant qu'elle n'est pas vue *in conspectu Dei* : « Et c'est dans ta lumière que nous verrons la lumière » (Ps. 35 : 10). Enfin, ce n'est que par notre contact avec Dieu que les profondeurs de notre être seront pleinement actualisées et que nous nous éveillerons à notre pleine identité, devenant ainsi capables de réaliser notre attention contemplative sur l'objet donné avec une conscience et une réceptivité complètes.

### **La contemplation religieuse actualise simultanément toutes les perfections de la contemplation**

Passons maintenant à la contemplation au sens le plus strict du terme, à la contemplation religieuse proprement dite. Les caractéristiques précédemment établies restent naturellement valables ici. Lorsque nous faisons face à Dieu dans l'adoration et l'abandon, nous réalisons à nouveau cet abandon du monde des processus intentionnels, qui s'arrêtent dans nos activités vitales et cette immersion reposante qui sont les marques de la contemplation en général ; seulement tout cela se passe d'une manière plus parfaite.

Mais une autre différence importante doit être notée. Alors que dans la contemplation du bien créé, les différentes perfections de la contemplation ne peuvent s'actualiser simultanément, elles peuvent être et sont unies en une seule dans la contemplation de Dieu. Dans notre abandon contemplatif à la Personne absolue, nous faisons l'expérience de la lumière de son regard aimant pénétrant notre âme et sommes conscients de sa réponse personnelle à notre abandon amoureux.

Ainsi, d'une part, ce que nous avons appelé « la contemplation je-tu » est pleinement présent. Et pourtant, d'un autre côté, cette attitude plus particulièrement « contemplative » de tranquillité intemporelle que nous appelons « elle-contemplation » apparaît avec la même splendeur. Nous pouvons demeurer en Dieu avec cette tranquillité absolue et immuable qui est étrangère aux précieux moments suprêmes et condensés de la relation spirituelle entre des êtres personnels finis unis dans une conscience mutuelle les uns des autres. Dieu l'Omniprésent, qui imprègne tout le présent, est aussi l'Être éternel, dominant le temps dans son intégralité. Il unit l'actualité concentrée du moment suprême à l'intemporalité de la superactualité inchangée ; Il incarne l'abondance de tout être et possède toutes

les perfections de l'être. En Lui, les deux aspects spécifiques de la contemplation, mutuellement incompatibles dans le domaine des objets créés, convergent ici et ne font plus qu'un.

### **L'abandon total n'est possible que dans la contemplation religieuse**

Par ailleurs, la contemplation religieuse *du Je-Tu* diffère essentiellement de celle qui est possible envers une personne créée. Même dans un sens purement formel, l'abandon à Dieu est plus proprement possible que l'abandon à une personne créée. Dieu seul peut être un objet d' *adoration aimante* . Une forme unique de subordination y est impliquée, le seul cas possible de subordination absolue, différente de tout abandon relatif en nature et non seulement en degré. Cependant, cela implique en outre une *remise inconditionnelle de soi* : « Entre tes mains, je remets mon esprit » (Ps. 30 : 6). C'est seulement dans la contemplation religieuse, qui, quel que soit le mystère particulier que nous contemplons, est toujours par essence subsidiaire au culte de Dieu, qu'il nous est possible de nous jeter, pour ainsi dire, de tout notre être dans l'objet de notre contemplation. . Ici seulement, nous pouvons prendre conscience que non seulement notre amour, mais notre être tout entier est reçu ; que nous restons entourés de notre Seigneur absolu des mains duquel nous sommes sortis, en qui repose notre être et qui dans le saint Baptême nous a communiqué une nouvelle vie surnaturelle.

### **La contemplation religieuse présuppose un Dieu personnel**

En conséquence, une véritable contemplation religieuse est inimaginable en relation avec une divinité conçue de manière impersonnelle et panthéistique. Non seulement l'idée d'une *contemplation du Je-Tu* n'aurait aucun sens ; il n'y aurait pas non plus de place pour l'expérience de se reposer en sécurité dans les bras de Dieu, expérience qui ne peut nous être accordée que par une Personne absolue infiniment supérieure, jamais par le fantôme d'une force impersonnelle. D'ailleurs, le concept même d'absolu impersonnel contient une contradiction, car tout être personnel est par essence supérieur à tout ce qui est impersonnel.

### **La rencontre avec la réalité ultime est prééminente dans la contemplation religieuse**

L'aspect de l'immersion, bien qu'il appartienne à la structure formelle de l'attitude contemplative en général, acquiert une signification plus prééminente et littérale dans la contemplation religieuse. « Voici, abandonné à toi, tout mon cœur est courbé, en transe alors qu'il te contemple, enchâssé dans la nuée » (Hymne de saint Thomas d'Aquin). A la contemplation religieuse est spécifiquement propre le caractère d'un élan vers la réalité valable et ultime. Sa présence claire dans notre conscience peut varier selon notre disposition du moment donné et selon la mesure de grâce que Dieu nous accorde ; mais, du moins sous son aspect formel, la référence intentionnelle à la montée vers le *cælum empyreum* n'est jamais absente de la contemplation religieuse.

Celle-ci doit nécessairement remplir la fonction de nous attirer devant la face de Dieu et de nous faire prendre conscience de sa réalité, car Dieu lui-même est ici, l'objet propre de notre contemplation. Il n'est donc pas nécessaire que nous expérimentions concrètement dans chaque cas le don béatifiant d'être ainsi touchés par le monde de la réalité ultime ; alors que, lorsque les essences créées sont l'objet de notre contemplation, une telle expérience réelle est une condition pour éclater : au-delà de l'objet formel de notre attention et vers la réalité ultime telle que vue dans la perspective de Dieu. Pourtant, dans la contemplation religieuse, une référence expresse au monde de la réalité ultime est nécessairement présente ; et si une expérience pleine de joie et de bonheur de ce monde nous est également accordée, nous n'entrons pas ainsi dans une sphère entièrement nouvelle, mais nous intensifions simplement notre expérience de ce qui a déjà été l'objet de notre direction *intentionnelle* . En ce qui concerne l'actualisation de l'expérience proprement dite, divers degrés sont possibles.

En discutant de la contemplation des objets créés, nous avons souligné qu'il y avait deux cas classiques ; dans une forme de contemplation, le monde supérieur entre dans notre vie, s'incarnant pour ainsi dire dans un « maintenant » suprême et condensé ; dans l'autre, nous émergeons, nous sommes transportés, en un sens, de notre vie vers ce monde supérieur.

Au niveau de la contemplation religieuse, la division réapparaît. Le moment de la consécration de l'Hostie (qui fait éminemment appel à une attitude contemplative fondamentale chez les fidèles) est l'archétype suprême d'un tel « maintenant », représentant l'afflux du monde de la réalité valable dans notre vie. Dans un sens similaire, quoique non identique, l'acte de la sainte communion contient également un tel « maintenant ». L'autre pôle est illustré par la prière intérieure et ce qu'on appelle le *prater du calme* – la contemplation au sens le plus strict du terme. Ceci constitue l'archétype suprême, non pas d'un « maintenant » primordial, mais de notre retrait de la réalité vitale (une expression plastique de ce retrait est fournie par le mot *extase*, dont le sens littéral est « sortir »), de notre élévation dans une région, au-delà du temps, notre ascension vers le plan de la validité éternelle.

### **La contemplation religieuse n'est possible qu'après avoir renoncé au péché**

Notre absorption aimante en Dieu, préfigurant la vision béatifique qui nous sera accordée au Ciel, est la contemplation la plus parfaite. Dans les moments de repos en Dieu et d'expérience de sa présence omniprésente, de notre adoration aimante envers Dieu, nous atteignons *in statu viae* quelque chose comme une anticipation de notre statut dans l'éternité. Cependant, chaque être créé, bien que de manières très différentes selon son rang et sa valeur métaphysiques, peut devenir un point de départ pour la contemplation religieuse telle que décrite ci-dessus.

Pour trouver le chemin de la contemplation religieuse, il faut avant tout avoir renoncé à tout ce qui ne peut être soutenu devant la face du Christ. Nous devons être fermement résolus à nous séparer du « monde et de ses fastes » et à exclure tout ce qui offense Dieu. « Qui montera à la montagne du Seigneur ; ou qui se tiendra dans son lieu saint ? Des mains innocentes et un cœur pur » (Ps. 23 : 3-4).

#### **Nous devons abandonner notre préoccupation pour les biens créés**

Ensuite, pour trouver le chemin de la contemplation religieuse, nous devons nous débarrasser de toute préoccupation concernant le bien de la créature. Il faut commencer par devenir entièrement vide. Non seulement toute tension conative, dirigée vers un objectif pragmatique, doit disparaître ; pendant un instant, nous devons tout oublier, prononcer un *nescivi* (« J'ai oublié ») et atteindre un silence intérieur total, atténuant tous les désirs et aspirations de notre âme.

De plus, nous devons être prêts à renoncer à tout bien légitime, si telle est la volonté de Dieu. Il faut tout remettre entre les mains de Dieu, afin de le recevoir de nouveau de Lui selon sa sainte volonté. Ce n'est qu'avant d'être ainsi vides intérieurement que nous pouvons être complètement remplis par Dieu, faire face à la pleine réalité de sa présence et lui appartenir entièrement.

Nulle part le tissu même de la contemplation n'a été décrit en termes plus tangibles que dans la conclusion du grand ouvrage de saint Augustin, *De civitate Dei* (22h30), qui traite de la vie éternelle ; « Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voyez ce qui arrivera à la fin sans fin ! »

### **La contemplation est la forme appropriée de notre vie spirituelle**

Dans la vie éternelle, tout notre être sera contemplation. Cela témoigne clairement de la vérité selon laquelle la contemplation, par rapport à l'action, représente la forme la plus élevée, la plus finale et la plus appropriée de notre vie spirituelle. Ce qui « sera à la fin et sans fin », qui incarne la perfection suprême de notre être, qui constitue notre but éternel, l'objet de notre désir et le contenu de notre bonheur éternel – cela doit être le bien le plus élevé, le bien ultime.

Sans doute, *in statu viae*, il ne nous appartient pas de nous abandonner exclusivement à la contemplation. Même dans la vie des hommes et des femmes qui, en réponse à un appel précis, se sont voués à une vie de contemplation – les Carmélites, par exemple – une certaine mesure d'action est indispensable. Le processus extérieur de la vie lui-même exige, dans une certaine mesure, un rythme d'activités pragmatiques. Au-delà de cela, cependant, le travail proprement dit ne doit pas être totalement abandonné, même dans les ordres contemplatifs – un principe exprimé dans le dispositif monastique *ora et labora* (« priez et travaillez »). Notre nature *in statu viae* est tellement ordonnée pour l'action que celle-ci ne peut être totalement évitée sans préjudice spirituel. Mais Dieu a confié à l'humanité en général une tâche d'activité plus précise. « Soumettez la terre », dit le Seigneur à Adam et Ève. Même au Paradis, l'homme était destiné à l'activité ; seulement, dans cet état, cela aurait été une activité sans effort. Il est dans le plan divin que, *dans la statu viae* (un état de développement et d'actualisation), l'homme doive intervenir de manière créative dans les processus de la nature et construire une culture. Nous sommes ainsi appelés à acquérir une connaissance croissante du monde ; créer des biens matériels et spirituels ; élaborer et ordonner une vie en commun.

### **L'action a à la fois de la dignité et de la nécessité dans nos vies**

L'action possède également une haute dignité qui lui est propre ; il incarne une manière spécifique de représenter Dieu. Le fait que l'homme soit une effigie de Dieu se manifeste également dans le fait que, parmi toutes les créatures terrestres, lui seul est capable de changer et de façonner son environnement par un choix libre et conscient de ses objectifs ; que le droit lui a été conféré de perfectionner la nature extérieure et de participer à la domination créatrice de Dieu. Ceci est implicite dans toute action en tant que telle ; sous une forme spécifiquement élevée et pure, elle s'exprime d'une part dans la conduite morale, d'autre part dans l'art créateur.

Le *statut viae* dans son ensemble se caractérise par une prise de conscience de choses qui ne sont pas encore réelles, une production de choses nouvelles, une tension inhérente aux tâches en attente d'accomplissement et aux objectifs qui prétendent être accomplis. De plus, pour l'homme déchu, le processus de sanctification – de transformation en Christ – dépend d'un effort systématique vers une formation morale de soi et est donc inséparable d'un ensemble de fins et de moyens. Par conséquent, ce processus n'est nullement exempt de cette tension vers un but à réaliser que nous avons vu spécifiquement opposé à la contemplation. Cet aspect de détermination s'attache à la fois à notre effort vers le perfectionnement de soi et aux œuvres de charité issues organiquement de cette vertu sans égal. Nous sommes, *in statu viae*, non seulement *étant* mais devenant, soumis à la loi du changement ; c'est pourquoi, même au plus profond de nous-mêmes, nous sommes liés au monde de l'action et à la tension qui accompagne l'action.

### **Pourtant, notre attitude première doit être réceptive**

Néanmoins, malgré la haute dignité métaphysique de l'action, malgré la mission spécifique de l'homme d'activité *in statu viae*, malgré la nécessité de l'action, même pour atteindre notre but éternel, l'attitude contemplative prime sur toute activité passagère, aussi noble soit-il.

L'attitude première de l'homme, en tant que créature, est réceptive. Se laisser appréhender par Dieu, ouvrir son âme aux influx de la Parole éternelle de Dieu, s'exposer au glaive de l'amour du Christ, c'est là ce qu'il y a de plus propre à notre essence. Notre transformation en Christ, encore une fois, signifie avant tout le fait que nous soyons soumis à un processus de transformation par Lui ; Il doit graver le sceau de son visage sur notre âme. Notre attitude fondamentale reste réceptive. Ainsi aussi, c'est notre vidage devant la face de Dieu, notre abandon à son opération pour être remplis par sa présence, le *vacate et videre* (« se reposer et voir ») qui opère une régénération de nos âmes, permettant nous permettre de réaliser les autres éléments de la contemplation, l' *amare et laudare* (« aimer et louer »)

dans toute leur intégralité et leur profondeur. Si nous ne buvons pas encore et encore de l'eau « qui jaillit pour la vie éternelle » (Jean 4 : 14), la source de la vie vraie et valide en nous est vouée à se tarir.

### **Toutes les activités profondes sont nourries par la contemplation**

Même en ce qui concerne notre attitude contemplative à l'égard des objets créés, la loi de notre réceptivité primaire reste valable. Pensez d'abord au rôle prédominant que joue la cognition dans la vie de notre âme, à travers laquelle l'univers de l'être se révèle à notre esprit. En outre, toute réalisation de valeurs de notre part, au sens actif du terme *réalisation*, présuppose notre réalisation de valeurs au sens passif de ce terme. La richesse intérieure d'une personnalité dépend étroitement de l'intégralité de sa vision des valeurs. Si elle n'est pas complétée par la contemplation, une action dirigée vers des objectifs élevés et pertinents risque de devenir une quête creuse et exigüe, dépourvue de véritable fécondité.

Nous nous en convaincreons facilement si nous considérons que toute action morale a sa racine fondamentale dans la charité, qui est par essence contemplative. Car, si la charité en tant que telle est contemplative, dans la situation du statut *viae*, elle engendre nécessairement l'action, selon les paroles de saint Paul : « Pour la charité du Christ pressent ainsi » (2 Cor. 5, 14). Dès que l'action morale n'est pas nourrie et animée par l'amour (donc baignée d'un côté dans un milieu de contemplation), elle devient superficielle et comparable à une « cymbale tintante » (1 Cor. 13 : 1).

Mais toutes les autres activités ayant une signification plus profonde, comme la création artistique ou le travail scientifique, ont également besoin de l'effet régénérateur de la contemplation. Sans cela, tout risque de perdre sa centralité et de finir dans une superficialité. Les efforts consacrés au perfectionnement, en particulier, sont voués à un tel sort s'ils sont séparés de la contemplation. Saint Bernard dit avec raison : « Ainsi, si tu es sage, tu te feras un puits et non un canal. Car tout ce qu'un canal absorbe, il le déverse presque aussitôt, tandis qu'un puits retient jusqu'à ce qu'il soit rempli ; il communique ainsi de son superflu sans subir de dommage, sachant bien que celui qui a choisi pour lui le pire est condamné.

Les activités périphériques, quant à elles, ne nécessitent aucune sous-structure contemplative pour être bien exécutées selon le sens de leur téléologie immanente. Mais, sans l'effet contrebalançant des éléments contemplatifs dans notre texture mentale, une telle activité superficielle est susceptible de envahir notre vie et de nous entraîner entièrement dans la sphère périphérique, supplantant en nous toutes les aspirations supérieures par l'ensemble des intérêts qu'elle représente. Ce n'est qu'en nous arrêtant encore et encore pour reprendre notre souffle, en nous abandonnant à la contemplation, que nous pourrions échapper au danger de nous perdre dans le périphérique et de laisser le sens profond de notre vie être submergé.

### **Résumé de la supériorité de la contemplation sur l'action**

En résumé : c'est pour trois raisons que l'attitude contemplative, y compris celle qui est relative aux objets créés, surpasse en rang l'attitude d'action. Premièrement, contrairement à toute activité intentionnelle, elle constitue la forme la plus profonde et la plus définitive de notre vie mentale. Deuxièmement, il représente la forme supérieure de contact avec l'objet, la seule qui, contrairement à tous *les uti*, soit en accord avec une appréciation adéquate de l'objet. Troisièmement, c'est la source de toute fécondité spirituelle et de toute richesse intérieure, la *condition préalable nécessaire* à toute activité vraiment précieuse et l'attribut le plus propre de la nature humaine qui, comme nous l'avons vu, est avant tout réceptive. Mais c'est avant tout dans la contemplation seule que se réalise le thème central de tout notre être – notre union avec Dieu. Bien que l'action soit nécessairement impliquée par notre progression vers cette union, son accomplissement s'effectue dans la pure contemplation.

La contemplation ne doit bien entendu pas être considérée de manière exclusive ni même prioritaire car elle constitue une base indispensable à une action féconde et valable. Ce n'est jamais un simple moyen mais c'est en réalité la fin. Car outre son influence régénératrice et enrichissante sur la personnalité en action, elle représente à elle seule la partie la plus élevée et la plus durable de la vie de l'âme, celle qui doit subsister seule dans la vie éternelle. Même sur terre, les moments contemplatifs sont les plus hauts et les plus élevés. le plus condensé. C'est pourquoi le Seigneur a dit : « Marie a choisi la meilleure part. »

L'enquête précédente a donc démontré la position privilégiée de la contemplation par rapport à l'action, et la dignité spécifique de la contemplation religieuse proprement dite. Malgré la haute perfection spécifique inhérente à l'action, les moments d'attention contemplative, même au niveau créaturel des objets, incarnent une actualisation plus pleinement valable de notre être profond que même les formes d'action les plus élevées au même niveau. Dans le domaine moral, le plus central de tous pour tout être humain, la charité est suprême, et la charité est contemplative dans sa nature intime, même si *in statu viae*, si elle est authentique, elle ne peut que générer des actes.

L'excellence de la contemplation se révèle aussi dans le fait qu'elle ne présuppose pas, par essence, une situation inachevée. Toute action créée, en revanche, est conditionnée par l'incomplétude caractéristique du statut *viae*, l'espace vide à remplir, la chose qui reste à accomplir. La contemplation, n'étant pas ainsi liée à l'imperfection, subsistera même là où « Dieu sera tout en tous » (1 Cor. 15 : 28). Toute action créée est nécessairement passagère ; pourtant, le mode d'existence contemplatif doit se maintenir dans l'éternité. La contemplation est donc le « dernier mot » de tout être créé.

### **Le souvenir est le préambule à la contemplation**

Comment le recueillement et la contemplation sont-ils liés l'un à l'autre ? Ils ont de nombreuses caractéristiques en commun, mais ils ne sont pas équivalents. Toute véritable contemplation implique un état de recueillement ; encore une fois, l'acte de se recueillir nécessite un rudiment de contemplation. Les deux attitudes contiennent un tournant vers la profondeur et un retrait du fouillis du temporel, du mécanisme immanent du fonctionnel. Pourtant, pendant que nous nous remémorons, nous *nous vidons* ou *nous vidons* de préoccupations pragmatiques, nous dirigeant vers l'absolu ; dans la contemplation, nous *sommes* donc vides, reposant dans l'absolu. En ce sens, le souvenir est un préambule à la contemplation. De plus, alors que la caractéristique fondamentale du souvenir est l'intégration en profondeur par opposition à la dispersion, celle de la contemplation est l'immersion reposante de soi par opposition à une tension intentionnelle.

Le souvenir ne se limite donc pas aux moments de contemplation. Il peut continuer à être présent pendant que nous sommes actifs, sinon comme un acte exprès de recueillement de nous-mêmes, du moins comme une attitude générale de recueillement. Même si notre vie terrestre ne peut être purement *contemplative*, elle doit toujours rester *recueillie*. *Cet habitare secum*, cette demeure avec soi-même, ne doit jamais être abandonnée.

### **Pourtant la contemplation nourrit le souvenir**

D'un autre côté, nous ne pouvons retrouver cette attitude générale de recueillement que si, de temps en temps, nous faisons une pause dans notre vie active pour chercher refuge dans la contemplation, en particulier dans la contemplation religieuse. D'un point de vue formel, le souvenir précède en règle générale la contemplation, mais il ne peut se développer vers une récupération complète de soi que dans la contemplation. Le retrait des préoccupations extérieures et tout le reste de ce que l'on entend par « se recueillir sur soi-même » sont une introduction à la contemplation ; mais encore une fois, cette dernière, en nous mettant en présence de Dieu et en contact avec le monde de la réalité ultime, prépare le terrain pour que nous puissions tout affronter – y compris les tâches imminentes pertinentes – avec Dieu, et ainsi mener une vie recueillie.

On peut dire qu'un mode de vie recueilli n'est possible que si l'on donne à la contemplation la place qui lui revient comme élément focal de la vie et centre de gravité spirituel.

### **La contemplation religieuse régulière nous aide à nous recueillir**

Le souvenir étant aussi décisif pour notre transformation en Christ, comment pouvons-nous y parvenir ?

En premier lieu, par la pratique de la contemplation religieuse. Le vrai chrétien doit à tout prix conquérir une place dans sa vie pour la contemplation. Il doit fermement refuser de se laisser entraîner dans un tourbillon d'activités dans lequel il est sans cesse poussé d'une tâche à l'autre, but après but, sans aucune pause. La période actuelle de troubles perpétuels, où la machine est devenue le modèle, la *causa exemplaris* de presque toutes choses, où tout est pris dans un processus d'instrumentalisation, dans lequel la *Leistung* (« réalisation ») avec l'accent mis sur la quantité et la simple perfection technique a pris le pas sur *l'être* au sens substantiel et significatif – cette période d'hyperactivité superficielle n'est que trop susceptible de nous entraîner dans ce tourbillon de préoccupations extérieures.

Toutes nos actions, même celles qui ont une importance religieuse ou morale, et qui font donc essentiellement appel à l'attitude contemplative, nous avons tendance à les accomplir de manière à remplir un devoir ou à nous acquitter d'une tâche, pour ne pas dire de réaliser le travail requis. sortir. Nous vivons dans une tension ininterrompue, sans jamais cesser de nous préoccuper de ce qui doit ensuite être réglé ; et beaucoup d'entre nous ne connaissent plus d'autre alternative au travail que les loisirs et le divertissement.

Pleinement conscients des obstacles qui, aujourd'hui plus que jamais, menacent de nous empêcher de nous recueillir et de pratiquer la contemplation, nous devons nous efforcer de les surmonter par différentes méthodes.

### **Pour parvenir au recueillement, nous devons consacrer quotidiennement du temps à la prière intérieure.**

Premièrement, nous devons consacrer chaque jour un certain temps à la prière intérieure. Il doit y avoir une telle fraction de la journée au cours de laquelle nous abandonnons toutes nos préoccupations actuelles ou habituelles devant Dieu, lui faisant face dans un vide complet, afin d'être remplis par la sainte présence du Christ seul.

Il faut cependant se garder de faire la prière intérieure comme si on expédiait une affaire parmi d'autres, en l'assimilant au rythme des tâches courantes. Nous devons vraiment perdre le spasme de l'activité et être dominés par la conscience de partir dans notre prière intérieure vers le royaume supérieur de l'être ultime, dans une transcendance radicale des objectifs et des préoccupations qui régissent habituellement le cours de nos pensées.

Nous devons laisser tout cela derrière nous en prononçant un *nescivi* (« J'ai oublié ») : *j'oublierai tout ce qui était et ce qui est à venir ; ni penser à ce qui m'attend. Tout ce que j'ai l'habitude de porter et de tenir dans mes bras, je le laisserai tomber devant Jésus. Cela ne tombera pas dans le vide : devant Jésus, je lui remets tout. Tout lui appartient : tous les soucis pesants et toutes les grandes préoccupations, les miennes et celles des âmes que j'aime. Je ne les abandonne pas comme je les abandonnerais en cherchant la diversion : je sais qu'en Jésus ils sont vraiment à l'abri. Quand, à son appel, j'abandonne et abandonne toutes choses, je ne les rejette pas ; au contraire, je remets chaque chose à sa place .*

La prière intérieure est l'antithèse extrême de toute activité tendue : on ne peut la pratiquer de manière fructueuse que si l'on réussit à s'extirper du rythme des affaires à régler. Préserver cette attitude pragmatique lors de notre prière intérieure, c'est falsifier l'essence de celle-ci jusqu'à l'absurdité.

## **Nous devons intégrer la prière dans les événements de notre journée**

Aussi, nous devons interpoler les moments libres au cours de notre journée ; des moments où nous levons les yeux vers Dieu, oubliant tout une seconde et expérimentant sa présence. Au milieu de nos occupations, nous devrions nous arrêter de temps en temps et nous tourner un instant vers Dieu, émergeant du monde de la *causae secundae* vers Dieu, la *causa prima* - la Réalité et la Vérité primaires et suprêmes, par qui et en qui seulement. tout déploie son sens et prend conscience de sa valeur.

## **Nous devons rester toujours conscients de Dieu**

Nous devons avant tout résister à nous laisser engloutir par la logique immanente de nos activités et des diverses situations dans lesquelles la vie nous place. C'est là que réside la principale menace qui pèse sur notre vie recueillie. Certes, nous sommes obligés de répondre à la logique immanente des diverses situations et tâches auxquelles nous sommes confrontés ; mais il ne faut jamais s'y livrer sans réserve.

Nous ne devons pas nous laisser posséder par eux, mais rester fermement ancrés en Dieu, conservant ainsi une perspective qui nous permet d'accorder à chaque chose créée ce qui lui est dû *in conspectu Dei*. Cela signifie une lutte permanente que nous devons renouveler encore et encore, dans l'esprit des paroles de saint Pierre : « Frères, soyez sobres et veillez » (1 Pierre 5, 8).

## **Il faut éviter les détournements superficiels**

Pourtant, la tension intentionnelle impliquée par nos tâches et nos préoccupations n'est pas le seul grand obstacle au recueillement. Une autre attitude est celle du détournement périphérique.

Par conséquent, pour nous recueillir, nous devons éviter tout ce qui fait appel à notre soif de sensation. Nous devons nous garder de céder à notre vaine curiosité, de ne pas bourrer notre esprit de choses insensées. Nous devons nous tenir à l'écart des situations qui satisfont notre appétit pour le sensationnel. Nous devrions également laisser non lus les livres qui, dépourvus de valeur artistique, sont censés captiver notre intérêt par leur contenu ou leur technique passionnants – les « thrillers », par exemple. Car toutes ces choses ont tendance à nous entraîner dans la sphère périphérique et à nous empêcher de nous souvenir, ne serait-ce que parce qu'elles encombrant et dissipent notre imagination.

De même, nous devons éviter les conversations dénuées de sens et les réunions sociales non pertinentes dans la mesure où cela peut se faire sans offenser la charité. Il a été souligné précédemment que ces choses insignifiantes présentent un danger pour nous, dans la mesure où elles nous empêchent d'atteindre la vraie simplicité. Ce n'est pas sans raison que nous avons ce sentiment de creux – que nous nous sentons pour ainsi dire *délavés* – *après une longue série de conversations vides et superficielles*. C'est parce que nous nous sommes éloignés de la réalité proprement dite et de la sphère du sens valable ; de Dieu; et, par la même occasion, de notre vrai moi.

## **Nous devons cultiver le silence et la quiétude intérieure**

Bien plus, les discussions prolongées en tant que telles, même si elles sont de nature moins hors de propos, ont tendance à interférer avec notre concentration. Le silence est d'une grande aide pour nous rappeler nous-mêmes ; c'est pourquoi elle joue un rôle si éminent dans la vie monastique. La conversation (au sens de simple bavardage) nous attire évidemment vers l'éphémère ; mais même s'il est consacré à des sujets plus importants, il implique un certain épuisement, une tendance à la dispersion. Il s'agit donc d'une forme d'activité qui doit être compensée par des intervalles de silence assez fréquents. Le silence remplit une fonction importante dans la régénération mentale. C'est seulement dans la passivité du silence que les choses qui nous ont profondément impressionnés

peuvent résonner et grandir dans notre âme et s'enraciner dans notre être. Le silence seul évoque ce calme intérieur qui est une condition préalable au souvenir.

Certes, par silence, nous n'entendons pas ici une simple abstention extérieure de parole, associée à sa continuité mentale. Nous devons également cultiver une quiétude intérieure. Quoi qu'il en soit, le silence extérieur est une condition du recueillement.

Loin de nous l'idée de contester la dignité et le poids d'un mot noble ; la noblesse et l'importance du don élevé de l'homme d'objectiver et de communiquer son savoir par des mots chargés de sens ; et surtout, la grandeur et la profondeur inhérentes à sa capacité à incarner son amour dans une parole et à le déverser ainsi dans l'âme de l'être aimé. Pourtant, nous ne parviendrons pas à réaliser la plus profonde actualisation du don de la parole lui-même à moins de subir par intermittence des périodes de silence afin de nous recueillir. Dans la plupart des cas, malheureusement, parler n'est qu'une forme de lâcher prise, un abus du don élevé de la parole, une perversion de son sens propre. Ce genre de discours est toujours contraire à la concentration, abrutissant cette haute mission de la parole humaine que le Psalmiste avait définie dans ces mots : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé » (Ps. 115 : 10).

### **Nous devons trouver du temps pour la solitude**

De temps en temps, non seulement le silence mais aussi la solitude sont nécessaires à la concentration. La présence d'une personne que l'on connaît forme une situation interpersonnelle, qui en elle-même implique une certaine tension. Cette tension varie selon le caractère de la personne en question et de notre relation avec elle, mais elle n'est en aucun cas compatible avec une pleine relaxation intérieure. Si quelqu'un exerce sur nous une influence spécifiquement recueillie, si une noble attirance émane de sa nature et nous rapproche de Dieu, la nécessité de la solitude n'en sera pas éliminée, mais au contraire confirmée. Car c'est dans les moments de solitude que l'intensité de ce contact spirituel se construira et germera au plus profond de notre âme. Moment chargé de sens, un « maintenant » valable nécessite une période de calme détente pour prendre effet. Cette fonction de la solitude n'est pas non plus perturbée par le fait que, tout en étant seuls, nous sommes engagés dans une certaine activité, car la relaxation inhérente à la solitude a un caractère propre, différent de celui de la relaxation due à l'absence d'activité. .

### **Nous devons nous reposer suffisamment pour rester mentalement alerte**

Enfin, une certaine mesure de vigilance mentale est également nécessaire à la mémorisation. Dans un état d'épuisement, nous pouvons à peine nous souvenir de nous-mêmes ; et bien souvent, nous cessons d'être rappelés parce que nous sommes fatigués. L'épuisement psychophysique tend à déformer la structure intentionnelle de notre vie mentale, à abolir la prédominance de l'objectivité et de l'orientation logique. Nous devenons alors plus ou moins une marionnette de notre mécanisme d'associations, perdant le contrôle de nos pensées et des images fantastiques. D'une manière spécifique, cette condition se manifeste dans le rêve. De même, un état de distraction, dû à un manque de vigueur psycho-physique, interfère avec le souvenir, avec cet état d'esprit recueilli que l'on entend par le terme *habitare secum* (habiter avec soi-même). Nous réagissons alors de manière trop impulsive ; nous sommes plus que d'habitude enclins à être irrités ; nous perdons le contrôle de nos réactions. Ainsi, l'épuisement peut nous amener à devenir la proie du mécanisme immanent de toute situation dans laquelle nous nous trouvons placés, et particulièrement de nos propres défauts spécifiques. Toutes choses sont susceptibles de nous posséder à volonté ; et nous avons tendance à réagir de manière impulsive sur la base de nos dispositions naturelles, au lieu de prendre librement position, avec la pleine sanction de notre personnalité.

### **Nous devons équilibrer l'intensité avec la relaxation**

C'est pourquoi une certaine quantité de sommeil et un minimum de loisirs simples font également partie des conditions préalables à une vie recueillie. Puisque nous sommes des êtres psycho-physiques, nous ne pouvons pas vivre invariablement avec la même intensité spirituelle. Notre vie ne peut pas non plus être remplie exclusivement d'activités consacrées au bien supérieur, de poursuite d'objectifs importants, de réception d'impressions profondes. Même pour le bien du souvenir lui-même, il doit y avoir des intervalles de pure relaxation, de simple absence de tension, sans aucun aspect d'intensité.

Si les périodes de tension intentionnelle et d'action pertinente nécessitent un équilibre entre intervalles de relaxation et de récréation, l'attention contemplative portée aux valeurs élevées, là encore - avec l'expérience spirituelle intense et l'élévation qu'elle implique - doit être suivie de pauses sans aucune sorte d'intensité, pendant où les impressions reçues peuvent s'épanouir dans le calme et s'enraciner dans notre âme. Une telle pause pourrait, par exemple, prendre la forme d'une promenade solitaire au cours de laquelle on médite, mais sans aucun effort ni aucun acte express de concentration, sur ce que l'on a reçu, sans avoir pour intention, comme on le fait dans la contemplation proprement dite, d'évoquer un réponse complète. Des moments humbles de ce genre contribueront, dans un sens unique et nécessaire, à l'achèvement même d'une expérience spirituelle profonde et authentique. Ou encore, la pause dont nous parlons peut être représentée par certaines activités extérieures et neutres que nous accomplissons dans la solitude.

Ainsi, d'une part, la contemplation réceptive nous régénérera afin de nous rendre plus capables d'accomplir des actions valables et significatives ; mais d'un autre côté, il existe aussi une fonction régénératrice propre aux activités simples et neutres, qui conditionne à son tour notre pleine capacité à réaliser l'attitude contemplative elle-même. Il est à peine besoin de dire que la régénération est d'une nature très différente dans l'un et dans l'autre cas. Le besoin de récréation, au sens plus large et au sens plus étroit du terme, est un stigmate spécifique de notre insuffisance métaphysique en tant qu'hommes déçus *en statu viae*. Le fait que nous ne pouvons pas maintenir invariablement notre vie à un niveau d'intensité élevé, mais que nous sommes obligés de l'entrecouper de moments neutres et indescriptibles, devrait évoquer en nous une humble conscience de notre insuffisance. Contrairement à l'idéaliste naturel, dont l'attitude a été évoquée au chapitre 1, le chrétien accepte pour l'essentiel cette limitation inhérente à son statut humain. Évitant les écueils de l'ambition tendue et de l'exaltation, il connaît la réalité des limites qui nous sont imposées *in statu viae*. Pourtant, il envisage avec mélancolie le *statut termini* – l'état final de l'homme dans notre demeure céleste – dans lequel il n'aura jamais à quitter la plus haute intensité de l'être qui remplit le « maintenant » profond et global de l'éternité. « Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voyez ce qui arrivera à la fin sans fin ! » (Saint Augustin, *De civitate Dei*, 22h30).

### **Le souvenir nourrit la simplicité**

On perçoit la relation profonde entre souvenir et simplicité. C'est seulement en vertu du recueillement que nous pouvons tout réduire au dénominateur commun qu'est le Christ. C'est seulement dans l'attitude de *l'habitare secum* que nous gagnons la forteresse où nous sommes à l'abri de toute division par la multiformité de la vie. Seul le recueillement nous permet de garder éveillée en nous l'attitude fondamentale de charité, suscitée par le feu fondant de l'amour de Jésus et, malgré la multiplicité des différentes touches d'attention émotionnelle requises par les situations changeantes, de toujours préserver notre identité essentielle, pour rester *semper idem*. Le souvenir constitue la base de cette veille grâce à laquelle aucun courant de vie mutuellement disparate ne peut circuler côte à côte dans notre âme sans se confronter.

### **Le recueillement et la contemplation sont des objectifs que nous devons atteindre**

Nous ne percevons pas moins clairement l'importance centrale du recueillement et de la contemplation pour notre transformation en Christ dans son ensemble. Si nous ne cultivons pas un mode de vie recueilli et ne reconnaissons pas la primauté de la contemplation, nous restons essentiellement inaptes à recevoir la sainte empreinte du Christ.

Bien plus, on peut dire que l'attitude d' *habitare secum* , ainsi qu'un rythme de vie essentiellement contemplatif, ne sont pas de simples conditions mais des éléments concrets du processus de transformation ; ils font partie du but que le Christ nous a appelé à atteindre. Car notre être même dans l'éternité consistera en un abandon ultime, entièrement concentré et purement contemplatif à Dieu « afin que, te voyant les yeux découverts, je sois rendu heureux par la vue de ta gloire » – comme le bonheur céleste est décrit dans les paroles de saint Thomas d'Aquin.

Que le vrai chrétien, qui cherche et aspire toujours au Christ, s'assoie aux pieds du Maître, l'écoute et réponde par des paroles telles que celles-ci : *Ô Jésus, je sais que c'est ma tâche suprême de me laisser façonner à nouveau par ton amour ; vider mon âme afin que Tu puisses y régner et t'y développer ; et fondu par ton amour, pour voir toutes choses dans ta lumière, pour expérimenter et tout faire dans ton esprit. Je sais que cette réforme de mon âme ne peut s'accomplir que si je m'ouvre à toi et si j'écoute ta sainte voix. C'est pourquoi, à tout prix, je m'efforcerai avant tout de ménager en moi un espace pour la douce irradiation de ta lumière et d'exposer mon cœur au glaive de ton inconcevable amour. Tu m'as appelé à accomplir la rupture ultime avec le monde. L'esprit qui remplit les prières de la sainte Église, les prières dans lesquelles vous adorez et exaltez à jamais le Père élargiront mon âme, la rempliront de votre sainte lumière et l'attireront vers votre très saint Cœur où habite toute la plénitude de la divinité ; et cette vie sainte qui remplit nos âmes reflétera et proclamera ton éclat, « afin que vous puissiez déclarer ses vertus, celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 Pierre 2 :9) .*

*Je ne peux pas me transformer en Toi à moins que cette sainte quiétude ne se répande en moi ; à moins que tes dons de grâce et les appels de ton amour ne se développent et ne mûrissent lentement dans mon âme. C'est pourquoi, partout où ta volonté m'a placé, ce sera toujours ma tâche principale de te faire face, libre de toute hâte d'activités terrestres ; boire de ton amour et vivre en toi, aimant et adorant. Alors seulement la prière de ton Église pourra devenir un chant d'amour de mon âme .*

*Ne permettez pas, ô Jésus, que mes obligations quotidiennes me fassent oublier ma tâche principale, que ma vie s'épuise dans les œuvres individuelles qu'il est de mon devoir d'accomplir. Toi, Seigneur, qui as dit un jour à Marthe : « Tu es troublé par beaucoup de choses ; mais une seule chose est nécessaire », accorde à mon âme une sainte simplicité, afin qu'elle soit remplie d'un amour ardent pour Toi ; de sorte que je t'attends avec des torches allumées et des reins ceints ; pour que je reste éveillé devant toi ; et que tout le reste ne soit qu'un fruit de cette vie sainte, une surabondance de cette source inépuisable. Apposez sur mon âme le cachet de la grandeur et de l'étendue, de la sainte liberté et de l'éveil . Que mon oreille ne manque jamais ta voix dans la symphonie de tes dons. Ne me permets jamais de passer sous silence tes grâces avec ingratitude, les empêchant de porter amplement de fruits dans mon âme. Accorde-moi l'accomplissement dans mon âme de ta sainte parole : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée » (Luc 10 : 42) .*

7

## Humilité

*Quiconque s'élève sera humilié ; et celui qui s'humilie sera exalté. (Luc 14:11)*

L'HUMILITÉ, comme l'a dit saint François de Sales, est la plus haute de toutes les vertus *humaines* ; car *l'amour* – la consommation de toutes les vertus, de laquelle « dépendent toute la loi et les prophètes » – est une vertu *divine*. Ce qui est vrai de l'amour – à savoir que sans lui, toutes les autres vertus et bonnes œuvres n'ont aucune valeur – l'est encore, à un autre égard, vrai de l'humilité. Car, tout comme l'amour incarne la vie de toutes les vertus et exprime la substance la plus intime de toute sainteté, l'humilité est la *condition préalable* et le présupposé fondamental de l'authenticité, de la beauté et de la vérité de toute vertu. Elle est *mater et caput* (« mère et source ») de toutes les vertus spécifiquement humaines ; car, inversement, l'orgueil (*superbia*) n'est pas seulement en soi notre péché primordial, il contamine aussi intérieurement toutes les dispositions intrinsèquement bonnes, et prive toute vertu de sa valeur devant Dieu.

### **L'orgueil est pire que la concupiscence**

Nous avons deux grands ennemis à combattre en nous : l'orgueil et la concupiscence. Les deux sont pour la plupart liés d'une manière définie. On rencontre rarement des hommes entachés par le seul orgueil. Ce sont ces deux ennemis qui nous rendent aveugles à la valeur. Mais ils n'ont pas la même importance ; ce n'est pas la concupiscence mais l'orgueil qui constitue le mal primordial dans nos âmes. Le geste originel de Satan est l'acte d'orgueil absolu qui se rebelle contre Dieu, l'incarnation de toutes les valeurs, dans une tentative impuissante de s'approprier son pouvoir et sa domination. Il est vrai que dans le péché de beaucoup d'hommes (en fait, de la plupart des hommes), la concupiscence joue un rôle plus visible ; mais, néanmoins, il est loin d'être le mal primordial. C'est pourquoi, dans les Évangiles, même le péché d'impureté, si grave soit-il, est jugé moins sévèrement que celui d'orgueil. Le Christ a dénoncé l'orgueil et l'entêtement en des termes bien plus incisifs que les péchés de la chair. Ainsi, l'orgueil est la racine la plus profonde de notre malveillance intérieure, ce qui est tout à fait en accord avec le fait que

Le péché d'Adam consistait également en un acte de désobéissance inspiré non par la concupiscence, qui ne devait être qu'une conséquence de la Chute, mais par l'orgueil.

Le seul fait que l'orgueil soit la source première de tout mal moral démontre clairement l'importance primordiale de l'humilité. Ce qui est le plus essentiel dans le processus de mort à nous-mêmes, c'est la conquête de l'orgueil et cette libération de soi-même, dont le nom est *humilité*. De notre degré d'humilité dépend la mesure dans laquelle nous parviendrons à la liberté de participer à la vie de Dieu et à permettre que la vie surnaturelle reçue dans le saint Baptême se développe dans nos âmes. « Dieu résiste aux orgueilleux et fait grâce aux humbles » (Jacques 4 :6). D'un autre côté, toute vertu et toute bonne action deviennent sans valeur si l'orgueil s'y infiltre – ce qui arrive chaque fois que, d'une manière ou d'une autre, nous nous glorifions de notre bonté. Ceci est clairement exposé dans la parabole du publicain et du pharisien dans les Évangiles.

Il existe des formes d'orgueil formellement et matériellement distinctes. Comme l'humilité représente une antithèse à toute forme d'orgueil, la considération des différentes formes et degrés d'orgueil nous aidera à prendre conscience des différents aspects de l'humilité, dont chacun exprime une négation de l'orgueil dans l'une ou l'autre de ses manifestations. .

### **L'orgueil satanique déteste la bonté**

Commençons cette étude des types d'orgueil par le pire et le plus caractéristique, que nous pouvons appeler l'orgueil satanique. Celui qui est affligé de cela ne connaît qu'une seule sorte de satisfaction ; la glorification de lui-même. Pour lui, le monde entier n'a d'intérêt que dans la mesure où il lui offre l'occasion de faire l'expérience de sa propre supériorité, de sa puissance et de sa splendeur. Soumis à ce spasme de l'ego, asservi à son intérêt exclusif pour l'excellence de lui-même en tant que tel, il est incapable de saisir la beauté et la noblesse inhérentes aux valeurs objectives.

## La fierté satanique aveugle

Il est donc aveugle à la valeur ; mais son genre d'aveuglement envers les valeurs n'est pas cette sourde insensibilité aux valeurs qui caractérise l'esclave de la concupiscence. Au contraire, il saisit en un sens la force métaphysique qui réside dans la valeur, la souveraineté majestueuse qui lui est propre.

Cependant, il l'appréhende d'une manière qui implique, en même temps, sa profonde méconnaissance. Car - et c'est précisément là que réside son aveuglement envers les valeurs -, bien qu'il soit conscient de ce caractère de souveraineté impérieuse inhérent aux valeurs, il ne parvient pas à voir son lien essentiel avec leur beauté autonome, leur signification objective indépendante de toute utilisation utilitaire ou décorative dans au service d'un ego.

Il arrive donc que son aveuglement aux valeurs ait une teinte, non pas d'indifférence sourde, mais d'hostilité. Les valeurs, pour lui, sont un scandale ; il s'efforce fatalement d'aliéner leur souveraineté et de la transférer sur lui-même. Il les craint comme une menace pour sa gloire suprême découlant de son autonomie autonome ; il rencontre la prétention à la soumission qui émane d'eux avec ressentiment et rébellion. Il ne se contente pas, comme le concupiscent, d'ignorer les valeurs et de faire la sourde oreille à leur appel. Il les *détrônerait* pour ainsi dire ; il accomplit sans cesse le geste impuissant visant à les priver de leur pouvoir métaphysique.

Assez souvent, son effort prend la forme d'une tentative visant à introniser une fausse valeur à la place des vraies. Dans certains cas typiques, c'est ce mécanisme d'orgueil déguisé qui sous-tend le culte des idoles.

Cette attitude apparaît plus clairement dans la rébellion de Lucifer, qui voudrait être « comme Dieu ». Il ferme les yeux sur la bonté et la sainteté de Dieu ; il ne perçoit pas l'union indissoluble entre la toute-puissance et la toute-bonté ; il séparerait la toute-puissance de la toute bonté et s'attribuerait la première. Toutes ses pensées sont centrées sur la conscience écrasante de « compter pour beaucoup ».

Ce désir d'autosuprématie n'est pas satisfait par le pouvoir terrestre, par le pouvoir physique réel en tant que tel ; il aspire également à la possession de cette grandeur métaphysique qui est implicite dans toute possession de valeur.

Pourtant, certes, ce n'est pas pour la valeur *en tant que* valeur qu'il la convoite ; ce qui le préoccupe, c'est ce pouvoir mystérieux sans lequel il ne peut atteindre la plénitude du pouvoir, et qui donc l'irrite comme une ennuyeuse limitation imposée à son plaisir de « compter pour beaucoup ».

Ainsi l'orgueil originel engendre une haine des valeurs, une opposition combative à tout ce qui irradie la lumière, à toute gloire en soi ; en fin de compte, à Dieu. De toute évidence, cette attitude équivaut à un mal éthique dans un sens éminent ; elle constitue l'antithèse la plus extrême à l'harmonie des valeurs et à la négation extrême par une créature de son statut de créature. Elle représente le refus le plus expressif d'honorer la valeur par une réponse adéquate à son attrait.

## L'orgueil satanique isole et divise

En adoptant cette position, l'homme se coupe du monde des valeurs dans sa totalité. Il sera incapable de toute réponse à la valeur, non pas tant en raison de son aveuglement aux valeurs que parce qu'il lui manque la disposition à la soumission qui sous-tend toute réponse à la valeur. Son aveuglement aux valeurs sera la conséquence, et non la cause, de son orgueil. Il s'agit donc d'un aveuglement qui implique un haut degré de culpabilité. Aussi l'orgueil détermine-t-il une forme d'entêtement particulièrement grave. Ses effets sont diamétralement opposés à ceux de l'amour (qui ouvre et fait fondre l'âme) et contrastent dramatiquement avec les qualités spécifiques de gentillesse réactive et d'harmonie lumineuse qu'implique l'amour. La personnalité fière est déchirée par une profonde discorde ; un venin corrosif imprègne toute sa vie ; et toute la satisfaction qu'il tire de tout ce qui flatte son orgueil est incapable de lui procurer un véritable bonheur intérieur, une paix bienheureuse.

## **L'orgueil satanique transforme la liberté en licence**

Une autre caractéristique formelle de l'orgueil satanique consiste dans l'abus de liberté. Le don de libre décision, conféré à l'homme comme marque de sa ressemblance avec Dieu, lui est accordé par la Volonté divine afin de lui permettre de répondre aux valeurs et de s'abandonner à Dieu d'une manière qui porte la pleine sanction de sa personnalité. . Sous l'emprise de l'orgueil, ce don est perverti en un stimulant pour son orgie d'auto-glorification et en un aliment pour sa conscience de compter pour beaucoup.

Le fait fondamental de la liberté – la dimension de notre être où nous nous possédons et nous actualisons le plus – disjoint de son ordination à Dieu et de sa corrélation avec le monde des valeurs, devient la source d'une illusion de pouvoir absolu et d'une revendication primordiale. à la domination. La liberté est dégradée en licence arbitraire.

Dans certaines conditions, l'homme gouverné par l'orgueil commettra telle ou telle action, non pas parce qu'elle satisfait sa cupidité - ou même son orgueil, dans la mesure où sa portée matérielle en va - mais comme une simple confirmation et exercice de son indépendance, une épreuve de la position de pouvoir qu'il tire de son don du *liberum arbitrium* . C'est l'horrible péché de Kirilov, l'athée solitaire des *Possédés de Dostoïevski* , qui, selon un plan délibéré, se suicide à un moment opportun pour les besoins d'une bande de scélérats nihilistes, non pas pour promouvoir leurs desseins révolutionnaires, mais simplement pour prouver sa liberté absolue sans rapport avec aucun but ou valeur concret, l'absurdité de la mort et la non-existence de Dieu. Voilà la clé de bien des actes mauvais qui manquent apparemment de motivation, puisque, de par leur contenu, ils ne peuvent offrir à celui qui les commet aucune satisfaction subjective, même totalement illicite.

## **L'orgueil satanique refuse toute soumission en tant que telle**

Outre son antagonisme envers le monde des valeurs et son harmonie sereine, le maniaque de l'orgueil répudie toute soumission en tant que telle ; son *non serviam* est destiné à défier toute sorte d'autorité ; il ne s'inclinerait ni devant l'homme ni devant Dieu. Ce mode spécifique d'orgueil, avec sa qualité de malice suprême, peut bien entendu apparaître à des degrés divers. Elle peut s'emparer complètement d'une personne, de sorte qu'elle ne soit plus capable d'évoquer aucune réponse à la valeur et devienne la proie d'un aveuglement total aux valeurs. Lucifer est le prototype de cette fierté absolue. Par analogie, on peut classer avec lui Caïn, ainsi que la figure de Rakitine dans *les Frères Karamazov de Dostoïevski* .

Il existe également une catégorie d'hommes qui ne sont remplis qu'en partie de cette forme d'orgueil. Leur fierté est de nature similaire, mais limitée en extension. Ceux-ci reconnaîtraient et estimerait certains ensembles de valeurs - comme la justice ou la fidélité, par exemple, et d'autres qui n'empiètent pas explicitement sur leur culte de l'ego ou leur sens de la grandeur - mais refuseraient de prendre connaissance et d'y répondre. la douceur ou la miséricorde. De tels hommes ne sont que partiellement atteints d'aveuglement envers les valeurs et ne manquent pas non plus d'une disposition *conditionnelle à la soumission*. Ce qui les choque, ce n'est pas l'importance intrinsèque de la valeur en tant que telle, mais seulement la prétention inhérente à certaines valeurs élevées qui, de par leur nature particulière, impliquent une négation spécifique de l'orgueil et invitent l'homme à y renoncer totalement. Les valeurs de cet ordre, et non les autres, évoquent l'antagonisme de ces hommes. Bien entendu, chaque fois que des hommes de ce type manifestent une réponse aux valeurs, celle-ci reste toujours conditionnelle, et donc mutilée et altérée dans sa qualité.

## **La réponse à la valeur est fondamentale pour l'humilité**

L'humilité est, premièrement, une antithèse à tout orgueil métaphysique du genre que nous venons de décrire. Chez l'homme humble, l'attitude fondamentale de réactivité à la valeur a tout le champ ; il n'est pas du tout dominé par le désir du pouvoir absolu ou de compter pour beaucoup. Il saisit le sens objectif des valeurs indépendamment des poursuites du sujet et les honore avec une réponse libre et adéquate. La volonté de postuler cette soumission et cet abandon qui appartiennent à toute réponse à la valeur est présente en lui. Il se soucie de la gloire, non pas de son propre ego, mais de ce qui est objectivement important, de ce qui plaît à Dieu. La noblesse intérieure du bien, sa beauté intrinsèque, touche son cœur et le ravit. Dans son dévouement au bien, il participe à l'harmonie des valeurs ; son âme est lumineuse et sereine, libérée du poison corrosif qui ronge le cœur des orgueilleux.

Certes, il a tout cela en commun avec tous ceux chez qui l'attitude fondamentale de réponse à la valeur a acquis une prédominance ; c'est-à-dire avec tous ceux qui se sont éveillés à une vie à la lumière de la conscience morale. Non seulement l'humilité, mais aussi toute réponse à la valeur et à toute vertu forme une antithèse à l'orgueil métaphysique, qui est la racine du mal moral. L'opposition à cet orgueil originel sous-tend également la justice, la véracité, la fidélité et même la pureté, bien que l'opposition propre à cette dernière soit dirigée vers la concupiscence. Car toutes ces vertus découlent d'une attitude centrale sensible aux valeurs ; ils présupposent tous la conscience de la valeur et la volonté de s'abandonner à la valeur et de se soumettre à ses exigences.

Par conséquent, l'antithèse de l'orgueil dans ce sens ne nous révèle que cet élément d'humilité qui est vivant dans toute vertu, qui constitue un aspect de la réponse-valeur pure et simple. Elle manifeste l'humilité dans la mesure où l'humilité est la base de toutes les vertus. Elle ne nous permet cependant pas de saisir la nature de l'humilité dans son sens plus étroit et spécifique. Dans ce dernier cas, il faut davantage d'éléments que ceux décrits ci-dessus. Nous le verrons tout à l'heure, après avoir considéré d'autres types d'orgueil.

### **Certaines formes d'orgueil rejettent la souveraineté de Dieu**

De l'orgueil satanique et de la haine de Dieu qu'il implique, nous devons distinguer une forme d'orgueil beaucoup plus douce – associée à une variété moins effrayante de rébellion contre Dieu – qui partage néanmoins toujours le caractère métaphysique de l'orgueil satanique.

Nous le trouvons chez des personnes qui ne sont en aucun cas aveugles à la valeur et qui sont capables d'y répondre positivement. Chez eux, le désir de compter pour beaucoup ne joue aucun rôle décisif ; ils ne présentent pas non plus l'entêtement spécifique des victimes de l'orgueil satanique. Leur vie n'est pas complètement gâchée par la discorde ; leur haine n'est pas la haine brûlante de la lumière personnifiée par Albéric dans l'*Anneau du Nibelungen de Wagner*. Au contraire, ils sont capables d'un honnête effort moral ; dans leur vie, le problème du bien et du mal peut être primordial ; ils peuvent très bien faire preuve d'une grande réceptivité à toutes sortes de beautés. Mais ils évitent la confrontation avec un Dieu personnel ; ils échappent à l'aveu total de leur statut de créature ; ils rechignent à cet acte ultime de subordination qui va bien au-delà de ce qui est impliqué dans toute réponse à la valeur.

Tant qu'ils ne s'intéressent qu'au domaine des valeurs – auquel, après tout, ils peuvent en un sens faire face en tant que *partenaires égaux* – ils sont prêts à se soumettre à l'appel de l'objet. Bien plus, ils s'abandonneraient même à un Absolu Impersonnel, auquel ils seraient comme des parties d'un tout. Car tant qu'il n'est pas question de leur relation avec une Personne absolue, ils peuvent encore conserver un dernier reste de souveraineté du moi ; de plus, en tant que parties d'un tout, ils peuvent, d'une certaine manière, se réjouir de leur identité avec l'absolu.

Ce n'est que dans notre confrontation avec un Dieu personnel que nous prenons pleinement conscience de notre condition de créatures et que nous rejetons la dernière part de notre gloire personnelle. Les idéalistes qui chérissent l'autonomie éthique, les panthéistes, les théosophes : tous

sont déterminés à échapper à la subordination à un Seigneur tout-puissant et, par conséquent, à renoncer à un certain minimum de souveraineté qui flatte leur orgueil.

### **L'humilité reconnaît notre statut de créature**

En l'opposant à ce type d'orgueil, on saisit mieux la spécificité de l'humilité. L'humilité implique la pleine connaissance de notre statut de créature, la claire conscience d'avoir reçu tout ce que nous avons de Dieu. « Ou qu'as-tu que tu n'aies pas reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifie-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu ? (1 Cor. 4:7).

C'est dans l'humilité que l'on parvient à une considération exacte de la situation métaphysique de l'homme. L'humilité présente avec un relief particulièrement vif cet aspect général de toute la morale chrétienne : la reconnaissance sans réserve de la situation métaphysique de l'homme, l'attitude de jeter par-dessus bord toutes les illusions et d'accorder à l'ensemble de la réalité la réponse qui lui est due. Ainsi, il a été dit à juste titre : « L'humilité est la vérité ». En conséquence, l'âme de l'orgueil est mensonge, car l'orgueil signifie un refus de réaliser notre situation métaphysique.

La véritable connaissance de notre statut de créature implique cependant une confrontation de la créature avec son Créateur : cela n'est possible qu'en référence à un Dieu personnel. Car la conscience de notre statut de créature est plus qu'une simple conscience de notre faiblesse et de nos limites. Cela revient à expérimenter non seulement notre imperfection relative et les restrictions auxquelles nous sommes soumis, mais la distance infinie qui nous sépare de l'Être absolu ; cela nécessite une pleine compréhension du fait que nous avons reçu « tout ce que nous avons et sommes » – à l'exception du péché – de Dieu.

Tant qu'il évite une confrontation de la Personne infinie avec sa personne finie, tant qu'il s'accroche à une conception athée ou panthéiste du monde, aussi souple soit-elle formulée, l'homme ne pourra jamais atteindre une conscience pleinement pondérée de son statut d'homme. une créature. Soit il se cantonnera à une conscience de sa dépendance à l'égard de son corps et de la nature environnante, soit il se verra dans sa participation à un Tout absolu. Pour l'athée, qui ne connaît pas d'être absolu, il n'est possible que de prendre conscience de nos limites et de notre impuissance relatives.

Encore une fois, selon le panthéiste, nous sommes des parties de l'Absolu, même si ces parties sont si petites et sans importance qu'elles sont négligeables lorsqu'elles sont prises individuellement.

Ici la distance entre nous et l'Absolu est transposée au niveau de la quantité. Nous nous imaginons toujours comme faisant partie de l'Absolu, pour ainsi dire, et partageant sa gloire. Un terrain de jeu caché est encore réservé aux pitreries d'une certaine espèce d'orgueil raffiné ; le nerf de l'orgueil n'a pas été coupé ; l'idole de la gloire personnelle n'a pas été complètement déracinée. Cela devient encore plus clair lorsque nous considérons plus en détail la distinction entre un simple aveu de notre faiblesse et une véritable humilité. C'est seulement le contraste saisissant entre la créature et le Créateur personnel qui nous révèle, dans toute sa profondeur, le fait principal nous concernant : que nous recevons tout notre être *de* Dieu ; qu'Il est Ce qui Est, alors que nous sommes « comme si nous *n'étions* pas ». **L'humilité consent joyeusement à la créature**

De plus, l'humilité implique également un assentiment bienheureux à notre nature créature et à notre non-être. Ce qu'elle exige, ce n'est pas un aveu réticent ou résigné de notre néant : c'est avant tout une réponse joyeuse à la gloire infinie de Dieu, semblable à ce que signifient les paroles de sainte Catherine de Sienne : *Che tu sia ed io non sia* (Que tu seras, et que je ne serai pas). L'homme humble ne veut pas être quelque chose par ses propres ressources ; il est libre de toute ambition d'être quelque chose par ses propres moyens et de ne devoir reconnaître aucun maître sur lui-même. Il *veut* tout recevoir de Dieu seul. La gloire de Dieu le rend heureux ; il est ainsi tellement centré dans son amour d'adoration pour Dieu que l'idée d'être quelque chose par sa propre force - en dehors de son irréalité - ne le tenterait pas du tout ; le souci de conserver sa souveraineté intacte n'a pas non plus le moindre sens pour lui.

Mais une telle attitude n'est possible qu'en référence à un Dieu personnel ; d'ailleurs, comme le dit Pascal, « non au Dieu des philosophes, mais au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ; surtout au Dieu vivant qui s'approche et s'adresse à nous dans la personne de Jésus-Christ, son Fils unique.

### **L'humilité se réjouit de l'existence et de la gloire de Dieu**

En toute humilité, nous pouvons donc discerner trois éléments. Premièrement, *la conscience et la réactivité à la gloire de Dieu*. Dieu dans sa sainteté infinie s'étant révélé à nos esprits, c'est à nous de répondre par une sainte joie et une adoration aimante. Avant toute chose, nous devons être remplis de la conscience bienheureuse que la Personne infiniment parfaite – Dieu qui est omnipotent, omniscient et tout bon – est la cause première de tout être. Nous devons donner, en référence à Dieu, la pure réponse à la valeur, notre joie étant suscitée *par sa seule gloire*, c'est-à-dire nous devons dire avec la sainte Église : « Nous vous remercions pour votre grande gloire. » Touchés par le rayon de la sainteté surnaturelle de Dieu qui transcende tous nos concepts, nous devons nous écrier avec le Psalmiste : « Car mieux vaut un jour dans tes parvis que des milliers. »

Même en percevant une valeur humaine, nous pouvons manifester cette joie pure et totalement désintéressée, qui se réfère à l'existence de la valeur en tant que telle. Nous nous réjouissons de considérer que la vérité existe ; qu'une certaine personne bonne et noble habite sur terre ; qu'il existe des choses aussi belles que le ciel étoilé ou une grande œuvre d'art.

Mais ce que nous avons maintenant à l'esprit, c'est notre joie liée au fait que l'Être absolu est infiniment parfait et que cet Être infiniment glorieux est une Personne. Quelle immense augmentation de la réalité du bien cela implique-t-il – que le *summum bonum* (« le bien le plus élevé ») ne soit pas quelque chose de muet et impersonnel, une idée ou un principe, mais une Personne qui nous parle : *Ego sum qui sum* ("Je suis qui je suis"); la Personne absolue en qui toutes les valeurs convergent à leur plus haut niveau, qui nous a créés et nous maintient en existence, qui nous embrasse et nous possède comme seule une personne peut le faire.

L'humilité nous appelle à laisser nos cœurs être blessés par la gloire de Dieu, à tomber à genoux dans une adoration aimante et de nous livrer entièrement à Dieu. Nous devons manifester cette réponse pure dans laquelle notre centre de gravité est ainsi transféré de nous-mêmes à Dieu, que sa gloire prise en elle-même, sans aucune référence à sa bienveillance à notre égard, devient pour nous une source de joie précieuse : *Dews meus et omnia* (« Mon Dieu et mon tout »), disait saint François d'Assise.

### **L'humilité reconnaît notre dette envers Dieu**

Pourtant, une deuxième étape non moins essentielle à la véritable humilité est *la confrontation de notre propre personne avec la Personne infinie qu'est Dieu*. Face à Dieu, nous prenons conscience de notre état de péché et de notre faiblesse. Nous disons avec saint François : « Qui es-tu et qui suis-je ? » Nous discernons notre néant et notre obscurité et nous nous joignons aux paroles du Psalmiste : « Mais je suis un ver et non un homme » (Ps. 21 : 7). Nous comprenons que nous sommes entièrement redevables à Dieu et entièrement dépendants de Lui. « Sachez que le Seigneur est Dieu : c'est lui qui nous a créés, et non nous-mêmes » (Ps. 99 : 3).

### **Dans l'humilité, notre connaissance de la gloire de Dieu prime sur notre reconnaissance de notre qualité de créature.**

Comme nous l'avons montré plus haut, c'est seulement dans notre confrontation avec Dieu que nous prenons conscience de la mesure de notre débilité et de notre néant. Cependant, la connaissance de notre relative imperfection et de notre finitude suffirait à elle seule à nous abattre et à nous remplir de

désespoir, à moins qu'elle ne soit précédée d'une contemplation de la gloire de Dieu. La révélation de la gloire divine est la condition *objective* pour la réalisation de ce postulat essentiel d'humilité : que la connaissance de notre néant, loin de nous abattre ou même de nous persuader d'accepter avec résignation notre misère, suscitera en nous un assentiment bienheureux. à notre statut de créature.

Encore une fois, la condition *subjective* réside dans notre hypothèse de cette attitude de réactivité qui nous permet de comprendre pleinement une valeur et de prendre plaisir à cette valeur en elle-même. Si nous sommes immergés dans une attitude orgueilleuse et aveugle aux valeurs, qui cherche sa satisfaction dans la seule souveraineté de l'ego et dans un ressentiment impuissant, et qui défie la majesté de la valeur objective, alors la révélation de la gloire de Dieu en elle-même ne servira à rien. à nous. Au lieu d'un abandon de soi bienheureux, cela ne fera que provoquer de notre part le fier geste de défi de Lucifer envers Dieu. Bien plus, étant donné cette attitude négative à l'égard de la valeur en tant que telle, il sera vrai de dire que plus grande est la gloire qui nous attend, plus profond sera le ressentiment qu'elle suscite.

En d'autres termes, un certain état d'esprit est requis de notre part pour que la condition objective d'humilité puisse opérer dans notre âme. Nous devons posséder l'attitude fondamentale de respect qui rend les valeurs visibles pour nous, ainsi que la vivacité des valeurs qui nous permet d'honorer leur gloire, une fois que nous en sommes conscients, avec une réponse d'amour et de joie. Et pour que la valeur de la vénération aimante et de la joie pure puisse s'épanouir en nous, il ne suffit pas que nous nous débarrassions de l'orgueilleux mépris et du ressentiment. Le désir d'autosouveraineté, le désir de préserver un reste de l'inexpugnabilité de l'ego ne doivent plus nous dominer. D'un autre côté, même si nous possédons cette attitude fondamentale qui est une prédisposition à l'humilité, la connaissance de notre nature créature et de notre état de péché ne pouvait que produire un effrayant sentiment de découragement ainsi qu'une certaine forme de conscience d'infériorité – à moins que nous n'ayons déjà j'ai trouvé Dieu et j'ai capté la lumière de sa gloire.

Celui qui a une véritable humilité n'est pas opprimé et abattu par la connaissance que Dieu est tout et lui rien ; non, sa conscience de la gloire de Dieu le porte dans un état de béatitude au-dessus du précipice de son néant et de son obscurité. Il *veut* que Dieu soit tout et lui rien ; au-delà de toute oppression et désespoir, il est rempli d'un saint désir de Dieu. Il lève les mains vers Dieu et s'écrie : « Une chose que j'ai demandée au Seigneur, je la chercherai : c'est que j'habite dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie » (Ps. 26 : 4).

### **L'humilité expérimente la dépendance à l'égard de Dieu comme un « être à l'abri » de Lui.**

Celui qui possède l'humilité tire de sa confrontation avec Dieu non seulement la conscience de son néant et de son obscurité, mais aussi une vive expérience de sa *dépendance*. Il réalise la vérité qu'il est entièrement à la merci du Seigneur tout-puissant de la vie et de la mort, et que toute pensée qu'il pourrait avoir d'échapper ou d'échapper à Dieu ne pourrait être qu'une pure illusion. « Où irai-je loin de ton esprit ? Ou où fuirai-je devant ta face ? (Psaume 138 : 7). Cependant, pour le chrétien, ce sentiment de dépendance prend l'aspect d'un refuge en Dieu. La pensée de son impuissance totale par rapport à Dieu ne suscite en lui ni angoisse ni dépression ; il ne cherche pas à entretenir une illusion de souveraineté et à organiser sa vie comme s'il était son propre maître.

Il se jette plutôt dans les bras du Tout-Puissant ; il consent délibérément à son statut de dépendance et prie avec la sainte Église : « Entre tes mains, Seigneur, je remets mon esprit » (Complies). L'humilité ne contient donc pas seulement la connaissance de notre dépendance à l'égard de Dieu, mais la conformité active de notre volonté à Dieu ; notre abandon bienheureux à Dieu. L'humble se sent en effet abrité en Dieu, comme une possession de Dieu : « Nous sommes son peuple et les brebis de son pâturage » (Ps. 99, 3).

### **L'humilité reconnaît la dignité ontologique de l'homme**

Car l'humilité exige que nous non seulement tenions compte de la personnalité de Dieu, mais que nous restions en même temps pleinement conscients de la nôtre. Notre conscience de « n'être rien » ne doit en aucun cas impliquer de notre part une tendance à la dépersonnalisation, une sorte de submersion terne dans la nature impersonnelle. Cet assentiment bienheureux à notre créature et à notre néant, à notre entière dépendance à l'égard de Dieu, doit être donné librement et expressément : il doit être, précisément, un acte *personnel par excellence*. L'humilité n'ordonne pas le rejet pur et simple de soi-même.

Même si nous ne sommes rien par nous-mêmes, même si tout ce que nous avons est reçu, nous avons néanmoins *beaucoup reçu* de Dieu. En premier lieu, l'humilité est certainement notre réponse à la distance infinie qui sépare l'être absolu de l'être créé. Deuxièmement, c'est une réponse au fait que tout ce que nous possédons, nous l'avons reçu de Dieu plutôt que de l'avoir réalisé par nous-mêmes. Nous prenons conscience, avec humilité, de notre impuissance et de notre totale dépendance à l'égard de Dieu. Enfin, nous sondons les profondeurs de notre misère, de notre péché et de notre pitié ; nous sommes frappés par la plénitude divine de la lumière et par notre propre obscurité.

Mais du même coup, nous réalisons aussi ce que Dieu nous a accordé. Tout d'abord, l'humilité ne doit pas nous faire oublier que Dieu nous a créés *à son image*, que nous sommes des personnes spirituelles. Ce n'est pas un manque d'humilité qui fait dire au Psalmiste : « Tu as fait [l'homme] un peu moins que les anges » (Ps. 8, 6). Toute forme de négation de notre nature en tant que personne spirituelle (qu'il s'agisse, par exemple, du matérialisme ou du culte de la force vitale) – toute idée de niveler l'incomparable supériorité ontologique de l'homme sur tout simple être vital, sans parler de la simple matière – est désespérément éloigné de l'attitude de véritable humilité. Car la négation de cette dignité ontologique que Dieu nous a conférée implique nécessairement un mépris de la gloire et de la toute-puissance de Dieu ; pourtant l'humilité est avant tout une *reconnaissance de la gloire de Dieu* et, dans un sens secondaire seulement, une reconnaissance de notre propre insignifiance.

Au-delà de la dignité naturelle que Dieu a conférée à l'homme, l'humilité chrétienne se souviendra de ce don bien plus élevé et ineffable de la miséricorde divine ; son appel à l'homme à participer à la vie divine ; la transmission de la vie surnaturelle par le baptême.

### **Le panthéisme dépersonnalise l'homme et l'exalte à la fois, rendant l'humilité impossible**

L'humble chrétien sera donc le dernier à imiter le panthéiste en minimisant la personnalité humaine ou en considérant l'homme comme une *quantité négligeable*. Il ne sera pas victime de cet engouement pour la taille qui, compte tenu des dimensions colossales de la nature matérielle ou de l'immensité des systèmes solaires, suggère l'idée de l'homme comme une simple goutte d'eau dans le grand océan du monde. Dans ce cas, les actions de l'homme ne pourraient évidemment jamais signifier autre chose qu'une suite de détails sans importance dans le processus de la nature. Derrière ce nihilisme suicidaire – comme nous l'avons déjà laissé entendre – se cache une sorte d'orgueil sinistre ; Car, quelle que soit la manière dont ses professeurs soulignent l'inutilité de l'homme, de leur conception d'être des parties constitutives de ce cosmos vaste et divinisé, ils arrachent à nouveau un sentiment vertigineux de grandeur ; au fond, ce vaste cosmos n'est rien d'autre qu'un ego gonflé au-delà de toute mesure avec lequel on peut s'identifier. La prétendue fonction de l'individu de faire *partie du grand tout* offre une compensation à l'orgueil ; car la signification que l'on peut encore avoir en tant que partie du tout est en tout cas inhérente à ce qui est en fin de compte la même chose que soi-même, et non un don d'en haut, d'un Être absolu de nature radicalement différente.

Dans la mesure où il nie une Divinité personnelle – créant à partir de rien un monde distinct de lui-même, par un acte libre de sa volonté – le panthéisme brouille nécessairement le concept de l'homme en tant qu'être fini. Le lien entre le Créateur et la créature est remplacé par une relation entre le tout et la partie.

Cela a la double implication, d'une part, d'élever l'homme au niveau de l'être absolu, rendant ainsi ambiguë sa finitude ; et d'autre part, de le priver du caractère d'être distinct et par conséquent de sa dignité particulière par rapport au reste de la nature. Indépendamment de la contradiction implicite dans une telle conception, un absolu impersonnel est posé (bien qu'il ne puisse être que quelque chose de métaphysiquement inférieur aux personnes qui sont censées en faire partie) et l'homme est subordonné à cet absolu impersonnel. L'homme, personne spirituelle, repose avec son être dans l'absolu non personnel qui l'engloutit – interprétation qui vise clairement à le dépouiller de son caractère de personne.

Cela implique une conception erronée et tragique de la situation métaphysique de l'homme. Considéré comme une goutte d'eau dans le vaste océan du monde, l'homme est privé de sa dignité spécifique et de son importance centrale ; il est ainsi apprécié bien au-dessous de ce qui lui est dû. Encore une fois, étant partie intégrante de l'absolu – bien qu'il s'agisse en fait d'un faux absolu, en dessous du niveau de la personnalité et donc dépourvu de dignité – il est en revanche énormément surestimé. C'est l'aspect qui flatte sa fierté.

De plus, la dépersonnalisation *de Dieu indique sans aucun doute une dépersonnalisation de l'homme également*. En assimilant l'homme – en tant que partie d'une divinité impersonnelle – à l'absolu, nous déplaçons en même temps son centre de gravité de la sphère de sa personnalité vers les régions impersonnelles inférieures de sa nature. La tentative téméraire de l'élever à un niveau d'absolu conduit en réalité à sa dégradation.

### **Le polythéisme classique banalise Dieu ainsi que la rencontre de l'homme avec le Divin**

Dans la conception du polythéisme antique, l'homme, il est vrai, est créé par un dieu personnel ; mais ce dieu, Jupiter, est lui-même fini. Il ne peut donc être question d'une confrontation de l'homme comme être fini avec l'absolu, l'incrédé, l'infini. En vertu de la conception anthropomorphique des dieux, le modèle de l'existence terrestre est projeté au niveau de l'éternité ; ce n'est pas la vie humaine qui, dans la *perspective* de l'absolu, acquiert un sens universel et indélébile, mais inversement, le monde des dieux qui se teinte de l'insignifiance fugace de la vie terrestre. D'où ce caractère ludique qui, dans l'Antiquité homérique, semble invariablement s'accrocher à l'image de l'homme, comme s'il était irrévocablement enfermé dans sa finitude.

*regard* transcendantal de l'homme qui cherche quelque chose d'absolu et de simple – quelque chose qui dépasse toute diversité *per eminentiam* – est dirigé vers une simple finitude magnifiée chargée de toute la pluralité hétéroclite des choses terrestres. L'homme permet à ses liens avec la vraie Divinité de se flétrir ; il se jette devant les idoles dont dit le Psalmiste : « Ils ont des yeux et ne voient pas ; ils ont des oreilles et n'entendent pas. . . ils ont des mains et ne sentent rien » (Ps. 113 : 5-6).

Certes, l'homme n'est pas victime de la dépersonnalisation ; mais il est privé de son ordination à l'absolu et de la possibilité de confrontation avec Dieu. Et cela aussi laisse présager une perte fondamentale de la signification et de la noblesse les plus profondes de l'homme, principalement parce que cela fait disparaître la gravité et la profondeur inhérentes à la situation métaphysique de l'homme. Alors que dans l'Ancien Testament, qui, encore une fois, conçoit clairement l'homme comme une créature et une personne faisant face à son Créateur personnel de manière pleinement distincte, la vie entière de l'homme est dominée par le grand dialogue entre lui, la personne créée, et Dieu, le vivant, le connaissant et le Dieu aimant, Créateur du ciel et de la terre.

### **L'humilité nous permet de voir notre véritable condition morale et métaphysique**

Celui qui a la vertu d'humilité sait que l'amour et la miséricorde infinis de Dieu « n'ont pas épargné même son propre Fils, mais l'ont livré pour nous tous » (Rom. 8 : 32). Il est conscient de l'importance de chaque âme immortelle devant Dieu : « La mort de ses saints est précieuse aux yeux de Dieu » (Ps.

115, 15). À la lumière de ce qu'il a reçu de Dieu, à la lumière des dons gratuits de Dieu et de l'appel élevé qui lui est adressé, il comprend qu'il n'est rien par sa propre force, qu'il a fait un usage inadéquat des ressources naturelles. dotations ainsi que des dons surnaturels de grâce qu'il doit à Dieu, qu'il n'est qu'un

«serviteur peu rentable».

L'humilité est étroitement liée à cette sainte liberté dans laquelle nous acquérons la juste perspective par rapport à notre propre personne, en nous regardant non plus avec nos propres yeux mais à la lumière de Dieu. L'homme humble n'a plus la prétention de déterminer où il se situe ; il s'en remet à Dieu. La conscience que Dieu lui attribue de l'importance n'évoque pas chez lui un sentiment de suffisance ou une prétention à une autonomie souveraine. Au contraire, cela lui fait voir d'autant plus clairement sa faiblesse, et les ténèbres qu'il représente sans Dieu et hors de Dieu.

### **L'humilité nous amène à reconnaître l'appel personnel de Dieu**

Enfin, une troisième implication de la véritable humilité : notre conscience *de l'appel personnel de Dieu* adressé à chacun de nous comme à cet individu spécifié. Selon les mots du prophète Isaïe : « Je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi. » Il y a ceux qui, tout en reconnaissant la gloire de Dieu ainsi que l'importance de l'homme et de l'appel qui lui est adressé en général, croient, dans une fausse humilité, que l'appel s'adresse à tous les autres mais pas à leur propre personne. Ils estiment leur propre personne trop misérable pour oser supposer qu'ils peuvent se référer à eux-mêmes à l'appel divin. Ils se cachaient dans un coin et jouaient le rôle de simples spectateurs. Le spectacle de leur misère les pousse à s'exclure du grand dialogue entre Dieu et l'homme.

Cet excès apparent d'humilité, malgré toute la méfiance qu'il implique, n'est pas exempt d'une part d'orgueil. Car ici encore, l'homme prétend décider lui-même de sa position, au lieu de laisser cette décision à Dieu. Pourtant, c'est précisément le test de la véritable humilité : on ne prétend plus juger si l'on est ou non trop misérable pour être inclus dans l'appel à la sainteté, mais on répond simplement à l'amour miséricordieux de Dieu en s'enfonçant dans l'adoration.

La question de savoir si je me sens digne d'être appelé n'est pas la question ; que Dieu m'ait *appelé* est la seule chose qui compte. Ayant abandonné tout orgueil et tout désir d'être quelque chose de mes propres ressources, je ne douterai pas que Dieu, de qui je reçois tout, a aussi le pouvoir de m'élever et de transformer toute obscurité en lumière : « Tu me laveras et Je serai rendu plus blanc que la neige.

J'abandonne le désir d'éclairer Dieu sur le degré de ma dignité, sachant que par moi-même je ne vaudrais rien ; mais s'Il veut m'attirer à Lui, s'Il m'appelle par mon nom, mon devoir est de dire un seul mot : *Adsum* (« Me voici »). Ainsi la très humble Vierge répondit-elle à l'appel le plus élevé par ces simples paroles : « Voici la servante du Seigneur : qu'il me soit fait selon ta parole » (Luc 1, 38).

Le fait qu'il a été appelé à la communion avec Dieu, que le Christ lui a aussi adressé son *message*, qu'il est de ceux à qui il parle ainsi : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait » — ce fait, bien sûr, doit sans cesse frapper l'homme comme une manifestation de l'impénétrable miséricorde de Dieu.

Il ne doit jamais prendre la place que Dieu lui a assignée comme si cela lui était évidemment dû ; il devrait plutôt, à chaque occasion, commencer par dire avec saint Pierre : « Tu ne me laveras jamais les pieds » (Jean 13 : 8). Le cœur tremblant, comme Zachée, il devrait se tenir comme surpris devant le Seigneur et parler avec la langue de la sainte Église : « Seigneur, je n'en suis pas digne. » Néanmoins, en toute humilité, il doit *accepter* la grâce de Dieu. Même s'il conserve une attitude d'émerveillement et expérimente cette grâce comme quelque chose d'inexplicable, il doit néanmoins recevoir, ajoutant à son non *sum dignus* : « Mais dis la parole et mon âme sera guérie ».

### **L'humilité contient un élément de sainte audace**

Car au cœur de l'humilité appartient un geste de sainte audace. De même que la foi, l'espérance et la charité ne peuvent être dépourvues d'un élément d'audace, la véritable humilité l'exige également. Notre acceptation jubilatoire de notre propre insignifiance, notre abandon héroïque de toute glorification de soi, l'abandon de soi en suivant le Christ – tout cela est incompatible avec une médiocrité tiède et une suffisance prudente. L'humilité est à l'opposé, non seulement de tout orgueil *malveillant*, mais de toutes les formes de médiocrité égocentrique, telles que l'accent mis sur les petits plaisirs ou les honneurs, toute forme d'esclavage des conventions, tout attachement à des préoccupations sans importance, toute lâcheté, toute forme de bourgeoisie. complaisance.

L'humilité, qui naît de notre confrontation avec Dieu, rompt nécessairement les liens de toute *immanence mondaine*, de l'aspect périphérique, terrestre, quotidien de toutes choses, fondé sur une vision du monde qui nous barrerait à jamais l'accès à Dieu. Alors que la vertu de modestie, opérant au niveau des relations terrestres, est liée à une attitude de réserve tranquille, voire de résignation, dans laquelle il n'y a pas de place pour l'audace, l'humilité implique une aspiration vers le ciel qui porte en elle un souffle de grandeur et de sainte audace. . L'abandon total de soi, la disparition bienheureuse de l'ego – cela signifie une liberté ultime et jubilatoire ; une subsistance non contrariée en vérité.

L'humilité est l'antithèse de toutes les formes d'orgueil, et surtout des deux types décrits ci-dessus qui, malgré leur distinction, sont tous deux caractérisés par un acte de rébellion contre Dieu. Mais il existe d'autres types d'orgueil : *l'autosatisfaction* et ce que nous pourrions appeler *l'orgueil* ou l'orgueil social. A ceux-là aussi s'oppose l'humilité.

### **L'autosatisfaction orgueilleuse utilise les valeurs pour améliorer sa propre position**

Une personne qui se contente simplement d'elle-même n'est pas rongée par le ressentiment contre la valeur en tant que telle ; il ne cherche pas non plus à détrôner les valeurs de Dieu, l'exemple de toutes les valeurs. Au contraire, pour nourrir sa conscience de *compter* et son culte de soi, il posséderait toutes les valeurs. Il ne se sent pas insulté par leur existence et leur splendeur ; il n'aura peut-être même pas de difficulté à reconnaître Dieu comme le Seigneur suprême. Il s'insinuerait plutôt auprès de Dieu et profiterait du soleil de sa dignité devant Dieu.

Au fond, lui aussi souffre d'aveuglement envers les valeurs. Car ce n'est pas l'importance intrinsèque du bien et du beau qui l'émeut ; il ne s'intéresse aux valeurs que comme ornement pour lui-même. Il les accepte comme on accepte une convention, par désir d'être confirmé et glorieux face à ses semblables, devant lui-même et même devant Dieu. Ses prétentions ne sont pas aussi grandes que celles impliquées dans l'orgueil satanique. Il n'envisage pas de remettre en question les valeurs ni de défier Dieu ; sa prétention est d'utiliser le pouvoir métaphysique des valeurs et le respect qu'elles imposent pour satisfaire son orgueil.

L'homme complaisant ne nie pas expressément qu'il a reçu sa grandeur de Dieu ; mais comme le pharisien de la parabole de l'Évangile, il se vante de toute excellence qu'il possède comme s'il la possédait de lui-même. Au plus profond de son cœur, il ne tient pas compte du fait qu'il a tout reçu de Dieu. Le pharisien, en particulier, bien qu'il ne soit pas expressément déterminé à détrôner Dieu, craint que Dieu, pour ainsi dire, ne *le détrône* ; il ne tolère donc qu'un Dieu lointain, un Dieu majestueux et peu gênant, qu'il peut utiliser pour la confirmation de sa propre gloire. Mais contre l'Homme-Dieu incarné, qui représente une menace de confrontation directe avec Dieu, qui est lui-même humble et exige l'humilité des autres, le pharisien conçoit une haine mortelle.

### **La qualité de l'autosatisfaction varie selon les valeurs dont elle abuse**

Ensuite, la qualité spécifique de l'autosatisfaction varie considérablement selon la *classe de valeurs* dont le sujet abuserait pour s'auto-décorer. Nous sommes ici confrontés à un apparent paradoxe. Plus les valeurs dont on se vante sont élevées, plus son immoralité est grande. Plus les valeurs en question

déterminent une élévation objective et une noblesse de l'homme, plus il est répréhensible de les afficher.

### **Pharisaïsme**

Le cas le plus grave est donc celui du pharisien, qui se vante de sa piété et d'être « un homme juste » devant le Seigneur. Il nourrirait son engouement pour les valeurs les plus élevées et passerait pour glorieux non seulement aux yeux de ses semblables et de lui-même, mais aussi aux yeux de Dieu. Sa devise est : « Ô Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes » (Luc 18 : 11). Ce type d'orgueil, encore une fois, est spécifiquement malin, mais pas au même degré que l'orgueil satanique. Le pharisien, lui aussi, est endurci et incapable d'aimer la bonté et de s'abandonner.

### **L'autosatisfaction**

Comparé à lui, une personne qui est simplement bien-pensante au sens le plus étroit du terme semble moins vicieuse. Bien qu'égal au pharisien dans la mesure où lui aussi vante ses réalisations morales, il n'abuse pas au moins des valeurs les plus élevées – la sainteté et la justice (au sens de l'Ancien Testament) – mais se contente des valeurs de la moralité naturelle. Il ne se réjouit pas de sa stature devant Dieu, mais de son estime de soi et de la figure sociale qu'il occupe : le respect qu'il suppose que les autres lui accordent. Les hommes de cette sorte prennent aussi plaisir à contempler les défauts des autres, sur lesquels se détache avec plus d'éclat leur propre supériorité. Chez eux aussi vit un ressentiment pervers, non pas contre la valeur en tant que telle, bien sûr, mais contre les vertus des autres, qu'ils ressentent comme une menace pour leur gloire personnelle. Bien que, comme nous l'avons dit, l'homme simplement bien-pensant soit d'un certain degré moins exécrationnel que le pharisien, son attitude n'en reste pas moins l'un des prototypes de toute conduite moralement condamnable et elle insulte Dieu, bien que le satanisme ainsi que le pharisaïsme proprement dit restent exclus. , l'autosatisfaction rend une personne obstinée et vide d'amour dans la mesure où elle s'empare de lui.

### **Des formes moindres d'autosatisfaction**

L'autosatisfaction centrée sur les valeurs intellectuelles est cependant incomparablement plus inoffensive. Un homme qui se glorifie de son érudition, de sa perspicacité ou de son génie, un homme dont l'ambition est d'être considéré comme *remarquable* , présente en tout cas un cas bien plus bénin d'aberration morale.

D'autre part, celui dont l'orgueil se rapporte à sa richesse, à son titre de noblesse ou aux honneurs publics qui lui sont accordés, est entaché d'encre moins de méchanceté. Plus une valeur est basse, plus il est stupide de s'en vanter et d'en tirer la conscience de compter pour beaucoup ou un sentiment de gloire personnelle - plus c'est stupide, mais en même temps moins mauvais.

Ce paradoxe apparent trouve son explication dans la loi de l'éthique selon laquelle le mal moral inhérent à l'abus des valeurs est directement proportionnel à la hauteur de la valeur.

### **Pourquoi certaines formes d'autosatisfaction sont plus inoffensives que d'autres**

De même, moins nous pouvons prétendre qu'une valeur représente un mérite de notre part – en d'autres termes, moins nous, en tant qu'êtres libres, sommes responsables de sa possession – plus il sera stupide de notre part de faire preuve de vanité à son sujet. ; Pourtant, d'un point de vue moral, l'orgueil qu'implique cette vanité sera d'autant plus inoffensif. Plus nous sommes fiers d'une valeur qui (comme c'est le cas pour les valeurs morales) requiert notre participation active et nos efforts pour être réalisée, plus notre fierté sera répréhensible.

Ce deuxième paradoxe s'explique par le fait que l'attribution d'une valeur à nous-mêmes signifie une glorification de soi dans un sens beaucoup plus strict et plus profond chaque fois que les valeurs en question présupposent notre participation libre et active – pour ainsi dire créatrice.

Ici, Dieu nous a appelé à coopérer avec Lui ; ici, Il nous a élevés au plan le plus élevé. Abuser de ce don élevé et le récompenser par une réponse déformée est ce qui rend notre orgueil coupable d'un degré plus particulier de méchanceté.

Il faut considérer, en outre, que par son orgueil le pharisien détruit en réalité tout mérite attaché à ses bonnes œuvres ; c'est-à-dire, pour le dire plus explicitement, qu'il lui manque la capacité de réaliser une quelconque valeur morale tant qu'il persévère dans son attitude fière. En revanche, si l'autosatisfaction n'annihile pas les valeurs intellectuelles, elle les jette certainement sous un jour défavorable dans la mesure où elle implique un aspect spécifique de bêtise. Les valeurs vitales sont encore moins affectées par le fait qu'elles sont vantées, et les biens extérieurs, comme la richesse ou une position sociale élevée, le sont encore moins.

Il y a un autre aspect de l'autosatisfaction qui mérite d'être mentionné. Ce vice implique non seulement une satisfaction personnelle dérivée de la possession putative de valeurs, mais une ambition dévorante de les posséder, un désir incessant de les acquérir. Une sorte de feu sourd et couvant semble consumer l'âme de ces personnes ; ils sont endurcis, fermés, vides d'amour ; la fureur de monter plus haut ne cesse de les tourmenter.

### **La vanité est moins nocive que l'autosatisfaction ambitieuse**

Une attitude très différente de celle-ci est *la vanité* au sens strict du terme : l'attitude placide et autosuffisante se réjouissant des valeurs qu'elle prétend posséder. Le toxicomane de la vanité (dans ce sens) n'est pas enflammé par cette sinistre ambition ; il est satisfait de ce qu'il a, ce qu'il estime n'être pas rien. Il n'est pas endurci comme le type complaisant décrit précédemment ; il affiche plutôt un trait de douceur épris de plaisir.

Contrairement à l'autosatisfaction ambitieuse, la vanité représente une forme d'orgueil relativement inoffensive. Une personne vaniteuse peut être de bonne humeur ; celui qui est ambitieux et complaisant, jamais. D'ailleurs, la vanité se réfère en règle générale aux atouts intellectuels, vitaux et extérieurs plutôt qu'aux vertus religieuses ou morales. Ce qui occupe ici le centre de l'attention, c'est la figure sociale de chacun. Il n'est pas non plus répugnant à la victime de la vanité de reconnaître les vertus d'autrui, si seulement le point particulier auquel se réfère sa vanité n'est pas touché. Les valeurs autres que celles abusées par sa vanité ne l'intéressent pas ; il les néglige ou les minimise sans aucune note de ressentiment.

### **L'homme humble ne s'attribue rien**

Or, l'humilité incarne une antithèse spécifique, non seulement à l'orgueil métaphysique, mais aussi à toutes les variétés d'autosatisfaction et de vanité. L'homme humble ne s'intéresse pas aux valeurs comme instrument de décoration de lui-même et d'amélioration de sa dignité ; il comprend et répond à leur importance en eux-mêmes. Il s'intéresse au bien en soi.

Il trouve la cause de sa joie dans la *magnalia Dei*, la gloire de Dieu reflétée et signifiée par le cosmos et sa richesse de valeurs, y compris, en particulier, les valeurs qu'il discerne chez les êtres humains autres que lui-même.

Non soumis, comme nous l'avons vu, au besoin de compter pour beaucoup, il ne se vante pas de ses vertus et ne prend pas plaisir à les contempler. Il sait qu'il a reçu de Dieu tout le bien qu'il y a en lui et ne s'attribue rien. Il dit avec saint Paul : « Mais à Dieu ne plaise que je me glorifie autrement que dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ » (Galates 6, 14). Il ne se sent en aucune façon supérieur aux autres ; même, disons, à l'égard des criminels, sa première pensée sera : « Qui sait ce qui aurait pu me

devenir si la grâce de Dieu ne m'avait protégé ou si j'avais été exposé aux mêmes tentations. » Il se considère comme le moindre parmi ses semblables, plus pécheur et indigne que tout le monde.

Cela ne veut pas dire qu'il doit falsifier les faits et rester aveugle aux défauts des autres. Il n'a pas besoin de nier les dons que Dieu lui a accordés, ni le fait qu'il peut posséder certains avantages dans une mesure plus élevée que ses semblables. Mais son attitude à l'égard de ses propres avantages diffère en principe de celle qu'il adopte à l'égard des perfections d'autrui.

### **Degrés de conscience de nos propres perfections**

Dans notre conscience de nos propres perfections, trois degrés peuvent être distingués. Premièrement, notre simple conscience ou connaissance de ces faits, les enregistrant comme des faits clairs. Ensuite, et ici commence la perversion, le plaisir que nous y prenons. Enfin, ce qui est le pire, c'est l'attitude de s'en glorifier. Cela implique un comportement de la part de l'homme comme s'il possédait ces vertus par lui-même et de plein droit, même s'il ne peut théoriquement pas nier qu'il les doit à Dieu. Il attend un jugement favorable, une confirmation de sa valeur, qui est finalement réservée à Dieu seul et, dans un sens analogique, à ses semblables, mais en aucun cas à lui-même.

Si se glorifier ou se vanter de ses avantages est *a fortiori* incompatible avec l'humilité, leur contemplation agréable — comme on l'a montré — est aussi un enfant de l'orgueil ; car ce qui plaît à la vanité, ce n'est pas la valeur en tant que telle mais sa fonction ornementale au service de l'ego. En conséquence, une personne vaniteuse est indifférente aux valeurs affichées par les autres et ne s'intéresse qu'à celles qu'elle considère comme étant distinctives d'elle-même. Mais – pourrait-on objecter – pourquoi l'homme aurait-il tort de se réjouir de ses propres valeurs, même dans le sens de se réjouir d'une valeur objective ? Pourquoi devrait-il être encouragé à découvrir, à reconnaître et à se réjouir des valeurs des autres, et en même temps lui être interdit de renoncer à se réjouir de ses propres vertus, voire de supprimer dans son esprit toute conscience emphatique de celles-ci ?

### **L'humilité interdit toute contemplation de ses propres vertus**

C'est ici que nous atteignons le cœur de l'humilité, son secret le plus intime. En plus d'interdire tout désir de compter pour beaucoup, toute glorification orgueilleuse et tout vain plaisir de soi-même, l'humilité proscrie en effet toute contemplation de ses propres valeurs, ni même ne tolère aucune conscience aiguë de celles-ci. La raison en est, premièrement, que l'humilité implique la conscience de notre propre fragilité et du danger constant du péché dans lequel nous vivons, et surtout une inquiétude tremblante de peur que nous ne tombions dans l'orgueil. Nul n'est vraiment humble s'il n'est imprégné du sentiment de la menace permanente que l'orgueil représente pour l'homme déchu. Comme le dit le Psalmiste : « Place une montre, Seigneur, devant ma bouche, et une porte autour de mes lèvres. N'inclinez pas mon cœur à de mauvaises paroles, à excuser mes péchés » (Ps. 140 : 3-4).

Parce que le terrible péché de l'orgueil, qu'il répudie de tout son cœur, est toujours présent à ses yeux, l'humble homme ne portera jamais son regard sur aucune de ses vertus, de peur de tomber dans l'orgueil et (d'une façon déguisée quelque soit la manière) ) attribue cette vertu à une bonté première de lui-même. Dans une sainte modestie, il étendra le voile sur toutes les valeurs discernables en lui et ne cherchera jamais à révéler la valeur ultime cachée au plus profond de son être. Certes, il doit connaître les capacités dont Dieu l'a doté, ne serait-ce que pour être conscient de la responsabilité qu'elles impliquent. Or, ces capacités doivent lui apparaître à la lumière des tâches qu'elles lui imposent, plutôt que comme des valeurs qui lui appartiennent ; compte tenu de la responsabilité qui lui incombe, liée à sa conscience d'être un *serviteur inutile*, il ne s'abandonnera pas à la jouissance de « ses » valeurs. Enfin, il ne cédera pas non plus à la persuasion de ce faux sentiment de sécurité qui suggère qu'il pourrait, sans tomber dans l'orgueil, considérer ses avantages et en jouir dans une pure

réponse à la valeur, comme s'ils étaient les vertus d'autrui. Car *le faux sentiment de sécurité est lui-même une progéniture de l'orgueil*.

### **La contemplation de nos propres vertus les éviscère**

De plus, les valeurs éthiques et religieuses *de* la personne elle-même, telles qu'elles sont constituées et fondées sur *sa réponse à la valeur* (d'un bien), sont essentiellement en dehors de son champ de vision. Parce qu'ils sont construits *par* la réponse de la personne aux valeurs, ils n'entrent pas eux-mêmes dans sa conscience dans son expérience des valeurs qui suscitent sa réponse. Les valeurs personnelles ainsi affichées restent, pour ainsi dire, en marge de sa conscience ; leur présence n'est qu'indirectement signalée par la paix intérieure et l'harmonie lumineuse qui illuminent son âme dans l'acte de répondre aux valeurs dont il éprouve l'appel. Dès que notre regard se pose sur la valeur éthique de notre action morale ou de notre réponse de valeur elle-même, nous perdons le contact avec la valeur (du bien) *évoquée* dans cet acte ou cette réponse ; et avec ce contact disparaît la valeur éthique de notre attitude : plus nous l'admirons, plus elle disparaît profondément.

Il est donc strictement impossible, dans le même acte, de rapporter notre réponse-valeur à la valeur de notre propre réponse dans un cas donné. Même en ce qui concerne nos propres attitudes du passé, il n'est pas possible d'examiner leur valeur et de s'en réjouir. Il n'est pas impossible d'afficher un comportement éthiquement valable et d'y réfléchir ensuite avec satisfaction ; Pourtant, même cela est destructeur de valeur et incompatible avec l'humilité. Car cela nous coupe encore le contact avec la valeur à laquelle notre attitude morale originelle, objet de notre contemplation ultérieure, était référée et consacrée ; elle mine donc notre continuité morale avec le sujet de notre action passée, réduisant le souvenir de notre accomplissement à une coquille vide dont le contenu de valeur s'est évaporé.

### **L'homme humble reste toujours conscient de ses propres imperfections**

Qui plus est, loin de savourer ou même de méditer sur ses propres valeurs, la personne véritablement humble est susceptible de se considérer, à l'instar de nombreux saints, comme le plus grand pécheur. Car il est très conscient de la gratuité de la grâce qu'il a reçue ; et plus il s'est élevé objectivement, plus il voit clairement l'abîme qui le sépare de la sainteté infinie de Dieu. Il mesure son rang, non pas par ce qu'il représente absolument, mais par la distance entre ce qu'il a reçu de Dieu et ce qu'il a réellement accompli. Bien plus, il est inhérent à la perfection éthique de progresser constamment vers le Christ et de ne jamais attribuer à son statut moral une complétude qui donnerait le sentiment d'être propriétaire d'une valeur. L'humilité n'empêche pas une personne de constater qu'avec l'aide de Dieu, elle a progressé dans une certaine direction ; mais il ne doit jamais perdre de vue la relativité essentielle de ce progrès. La détermination de ne jamais cesser d'avancer – un processus qui n'a pas de terme in *statu viae* – est l'une des conditions fondamentales de la sainteté.

En résumé : nous ne devons pas, in *statu viae*, nous livrer à une contemplation de nos propres valeurs ; nous pouvons encore moins en profiter, même dans le sens d'une réponse à la valeur. Notre position par rapport à nous-mêmes est intrinsèquement différente de ce qu'elle est par rapport aux autres. En conséquence également, l'amour de soi n'est pas l'amour au sens plein et propre du terme, comme l'est celui caractérisé par notre amour pour une autre personne. L'amour-propre se limite à notre souci de notre propre bonheur et de notre salut, ainsi qu'à notre adhésion à l'idée divine d'une réponse de valeur pleinement déployée et d'un *fruit authentique* que nous sommes ordonnés de réaliser ; il lui manque ces aspects de plaisir dans la beauté et dans la splendeur des valeurs qui sont propres à notre amour des autres personnes.

Cette différence fondamentale entre notre position envers nous-mêmes et envers les autres se révèle également dans l'humilité. Nous devons lever les yeux vers la splendeur majestueuse de Dieu et vers le reflet de Dieu dans nos semblables. Cependant, en ce qui concerne notre relation avec nous-mêmes,

nous devons regarder nos défauts et l'immensité qui nous sépare de la gloire de Dieu ; nous ne devons considérer les talents et les dons de grâce que Dieu nous a donnés que dans la mesure nécessaire pour examiner l'usage que nous en avons fait. En marchant sur les sentiers de Dieu, une vie agréable à Dieu imprégnera notre conscience, comme dit ci-dessus, du bonheur et de la paix intérieurs évoqués par l'accord de l'âme avec le monde des valeurs ; alors qu'elle ne ferait que défaire son propre sens et réfuter sa propre vérité, si elle devait nous séduire dans une contemplation reconnaissante de « nos » valeurs. D'autres peuvent le faire, jamais nous, nous-mêmes.

### **L'orgueil valorise l'indépendance et l'affirmation de soi**

Nous devons enfin parler d'une autre forme distincte d'orgueil, que l'on peut qualifier d'orgueil ou d'orgueil social. (Le terme français est *fierté*, par opposition à *orgueil*, signifiant fierté au sens général et théologique ; les termes allemands *Stolz* et *Hochmut* leur sont respectivement équivalents, malgré la parenté étymologique entre *Hochmut* et *hautain*.) L'orgueil ne fait pas référence à un pervers. attitude à l'égard des valeurs, mais à une répugnance à l'égard de la soumission aux autres personnes. Cela ne peut pas empêcher un homme de donner une réponse positive à des valeurs impersonnelles ou de se conformer à une exigence morale. Mais l'homme hautain trouvera intolérable de se sentir dépendant d'autrui, de servir les autres, de se soumettre à une volonté étrangère et, surtout, de subir une humiliation, même minime. Il est incapable d'admettre devant les autres qu'il a eu tort, même s'il le sait dans son cœur ; Il pouvait encore moins se décider à demander pardon à qui que ce soit. Il est frappé d'une inquiétude grincheuse quant à la préservation de sa dignité, qui prend le plus souvent la forme d'une préoccupation concernant ses droits et son honneur. Dans ses relations avec les autres, il met un grand accent sur l'occupation de la position la plus forte. Il refuse fréquemment l'aide volontaire des autres, de peur que son acceptation ne soit interprétée comme un aveu de faiblesse. Il est réticent à s'engager dans un partenariat où il n'occuperait pas le poste le plus élevé. Il est extrêmement dur ; et enclin à mépriser la compassion comme un signe de faiblesse.

Les hommes hautains sont pour la plupart des fanatiques de l'idole de la « virilité ». Ni le ressentiment contre la valeur en tant que telle, ni l'abus des valeurs comme ornement du moi ne font partie de leurs défauts caractéristiques. Tous leurs intérêts soutiennent leur besoin d' *affirmation de soi* . Ils ne rechignent peut-être pas à reconnaître les mérites d'autrui, mais ils sont très réticents à accomplir un acte d'obéissance, à endurer toute sorte d'offense, à céder ou à s'abandonner de quelque manière que ce soit. C'est pourquoi l'homme hautain, même s'il admet en conscience qu'il a mal agi et regrette sa conduite, est incapable d'un véritable repentir. Il serait encore moins prêt à admettre ses torts aux autres et à réparer ses torts. La confession et l'esprit même du *Confiteor* lui sont donc essentiellement répugnants.

### **L'orgueil existe à divers degrés**

L'orgueil peut atteindre divers degrés. Elle peut aller jusqu'à interférer avec la subordination de l'homme à Dieu, chaque fois que cette exigence prend une forme concrète qui paraît trop pénible à supporter. Il existe un type de personne hautaine qui ne plierait pas les genoux, même devant Dieu. Mais en règle générale, le vice d'orgueil n'affecte que les relations de l'homme avec ses semblables. Ce à quoi la personne hautaine s'efforce principalement est d'éviter de recevoir quoi que ce soit comme cadeau des autres, d'accepter toute miséricorde ou sympathie, d'être redevable à quelqu'un d'autre ou de devoir de la gratitude envers qui que ce soit. Tout acte qui impliquerait de sa part la reconnaissance d'une quelconque forme de dépendance à l'égard d'autrui est lié, selon lui, à une insupportable perte de dignité. Par exemple, même s'il n'éprouve aucune difficulté à reconnaître de son propre chef les mérites d'autrui, il se sentirait immédiatement incompatible avec sa dignité de le faire s'il soupçonnait que son hommage était considéré comme un hommage obligatoire.

Là encore, s'il est prêt à respecter les prérogatives officielles ou les lois codifiées, il refusera méticuleusement tout geste de soumission à toute autorité qui n'aurait pas un caractère strictement officiel ou légal. L'homme hautain, en un mot, est dur, à l'étroit et moralement serré. Son comportement constitue une antithèse expresse à la charité, à la bonté et à la volonté de servir ; cela contraste le plus avec une âme pénétrée et ouverte par la lumière de Jésus.

Cette forme d'orgueil est également mauvaise et totalement incompatible avec notre transformation en Christ. L'orgueil du stoïque ou du cynique est de ce genre. Et c'est cet orgueil qui s'érige en idéal en guerre contre la charité et l'humilité, dans les vers célèbres d'Horace : *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* (« Si le monde s'effondrait en ruines autour de lui, frappé par ses fragments, il resterait intrépide »). C'est la même fierté qui est à la base de nombreuses formes d'intrépidité et de *virilité naturelle*. Il n'y a rien que l'âme hautaine redoute autant que la peur. Pourtant, c'est précisément lui qui devient si souvent l'esclave de la peur la plus basse : la peur du jugement d'autrui, également appelée respect *humain*. (Ce fou d'indépendance est très dépendant de l'admiration que les autres accordent à son indépendance.)

Ce type d'homme répugne donc à demander quoi que ce soit ; convaincu qu'il est au-dessus du besoin de rédemption ; abhorrer toute situation dans laquelle la bonne volonté d'autrui (ou son absence) l'affecterait ; épris de l'idole de son autosuffisance « verte » ; honteux de tout mouvement d'amour ou de compassion, voire de toute sorte de sentiment ; en un mot, un exemple de tension exiguë, c'est encore une fois un type dont l'humilité incarne une négation intégrale.

### **L'humilité ne craint pas la subordination légitime aux autres**

Celui en qui l'humilité est présente n'a pas besoin de surmonter une quelconque résistance intérieure pour se subordonner aux autres. Dans sa souple liberté d'âme, il reste toujours conscient des réalités fondamentales et ne cherche plus la liberté dans l'illusion immature de l'autosuffisance. Tant que cela n'interfère pas avec sa dévotion et son obéissance à Dieu, sa dépendance à l'égard des autres hommes n'évoque en aucun cas chez lui un sentiment d'oppression. Il reçoit le souffle de miséricorde avec gratitude. La conscience d'être redevable envers quelqu'un ne l'afflige pas du tout ; l'idée d'être le partenaire le plus faible par rapport à un autre ne trouble pas la paix de son âme. Cela ne l'embarrasse pas non plus de devoir demander pardon à quelqu'un ou d'avouer un tort qu'il a fait. Car il est libre de tout spasme d'autarcie et de toute allégeance à l'idole de la virilité stoïque. Même sur le plan social, il préserve l'indifférence chrétienne à l'égard de soi-même ; il veut n'être rien et ne compter pour rien. Mais tout cela tire son caractère de véritable humilité de l'*attitude du sujet envers Dieu*.

### **L'humilité n'est ni la veulerie ni la servilité**

Car l'humilité proprement dite n'est pas la seule antithèse possible à l'orgueil social : il en existe d'autres de caractère purement naturel (et certains d'entre eux de caractère moral négatif). Tel est, par exemple, le type d'homme lâche et souple, que l'on peut traiter comme on l'entend, qui subit toute insulte ou humiliation sans se défendre, non pas parce que dans sa liberté d'âme il s'est débarrassé de tout orgueil et de tout égoïsme, mais parce qu'il est trop faible et sans esprit pour penser à la résistance ou trop lâche pour risquer un conflit.

Une autre forme d'absence d'orgueil social qu'il ne faut pas confondre avec l'humilité est celle qui dénote du caractère spécifiquement servile. Ce type d'homme ne peut vivre que comme un parasite, un subordonné d'une personnalité forte et puissante. La dépendance à l'égard des autres ne lui cause aucun inconfort ; la position d'un laquais ou d'un larbin est ce qui convient à ses inclinations. Être satellite lui est naturel et c'est la seule condition dans laquelle il se sent heureux. En même temps, il n'est pas nécessairement exempt d'orgueil. Dans certaines circonstances, il peut fouler aux pieds les plus faibles ou les inférieurs sociaux. Il est très sensible aux honneurs et avide d'éloges pour ses

services ; sa soumission naturelle, expression de son besoin constitutionnel de s'appuyer sur une personnalité plus forte, n'a rien à voir avec cet abandon de soi qui résulte de notre confrontation avec Dieu.

En dehors de ces contrastes moralement négatifs avec l'orgueil, il existe encore d'autres variétés naturelles de capacité d'autosubordination, qui peuvent nous impressionner favorablement plutôt que négativement, mais qu'il faut néanmoins distinguer de l'humilité. Ainsi, la disposition que nous trouvons chez de nombreuses femmes à centrer leur vie sur un plein abandon de soi pour servir un homme et compléter sa personnalité, à chercher un soutien en lui d'une manière comparable au lierre accroché à un arbre ; ou encore, la modestie qui pousse un homme à se tenir modestement à un rang inférieur, au lieu d'affecter la première place à la manière des hautains. Ces attitudes aussi sont le fruit d'un besoin naturel ou d'une certaine sobriété raisonnable : elles ne sont pas de l'humilité.

### **L'humilité naît de la bonne réponse à Dieu**

Car, même dans la perspective de nos relations avec nos semblables, la véritable humilité a son origine dans notre juste *réponse à Dieu*, ce qui implique non seulement notre conscience de la gloire et de la toute-puissance de Dieu, et de notre propre finitude de créature, mais une totale émancipation de notre spasme d'égoïsme en présence du Christ. Il est humble, dans le cœur duquel l'amour miséricordieux infini de Dieu, qui se penche vers nous dans la personne du Christ – la descente de Dieu, qui aspire à rassembler la brebis perdue et qui sollicite notre amour – a dissous tout orgueil, même l'orgueil caché et limité, et réduit toute affirmation de soi : c'est ce qui le place dans une position entièrement nouvelle même à l'égard de ses semblables.

Dans son déploiement complet et spécifique, l'humilité fait appel à ce que nous qualifierons plus tard de vertu de douceur. L'humble s'est dépouillé de toute dureté ; il fait face à ses semblables, non pas en mailles et en armure, mais dans l'habit lumineux d'une charité invincible. Même ses ennemis – et c'est le test de la douceur – il les affronte sans armes.

Contrairement au caractère hautain, l'homme humble n'est gêné par aucune inhibition dans sa subordination aux autres ; il a dépassé toute affirmation de soi et est donc prêt à obéir à toute autorité qui a sa place dans le plan divin. Il se met à distance de sa propre volonté arbitraire et ne cherche pas de satisfaction dans la conscience d'une liberté débridée. Alors qu'une personne hautaine (en dehors de la question des objets particuliers vers lesquels elle s'efforce) éprouve du ressentiment et ressent comme intolérable toute restriction placée à son bon plaisir arbitraire, la personne imbue d'humilité adopte comme maxime - conformément au septième chapitre de Règle de saint Benoît : paroles de Notre-Seigneur : « Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » De même saint Benoît dit à propos de la troisième étape de l'humilité : « Par amour de Dieu, le moine se soumet à son supérieur dans une parfaite obéissance. » *La sainte obéissance*, expression d'une rupture totale avec la volonté et l'affirmation de soi, est cette actualisation de l'humilité qui s'oppose le plus explicitement à l'orgueil social.

### **L'humilité chrétienne nous appelle à un acte d'auto-humiliation**

Mais nous devons aller plus loin. Celui dont l'âme est devenue le siège d'une humilité consommée est non seulement capable d'avouer ses torts avec aisance, de se soumettre ou de supporter une offense avec résignation ; il choisit en fait d' *être le dernier*. Il aspire à la pratique de l'obéissance ; il est heureux de subir des affronts et avide de mépris et de réprimandes. C'est ici que nous atteignons le noyau mystérieux le plus profond de l'humilité chrétienne.

Ce que cela implique n'est pas simplement une libération de l'orgueil sous ses diverses formes (y compris l'orgueil) ; pas seulement une reconnaissance de notre véritable situation métaphysique et une sortie de toutes les illusions ; pas seulement l'habitude de nous voir dans la bienheureuse liberté d'âme telle que nous apparaissions aux yeux de Dieu et de donner notre joyeux assentiment à cette vérité.

Au-delà de cela, l'humilité chrétienne implique un acte explicite d' *auto-humiliation* , une descente volontaire *au-dessous* de notre légitime dignité naturelle, un acte de réduction à néant devant Dieu. Cela implique le geste d'une mort intérieure permanente de soi, pour que le Christ vive en nous – un geste qui a trouvé son expression unique dans la figure de saint Jean-Baptiste et dans ses paroles : « Il faut qu'il grandisse : mais je dois diminuer » (Jean 3 :30).

Si, comme nous l'avons souligné précédemment, l'humilité n'est concevable que comme une réponse au Dieu personnel de la révélation chrétienne, là encore, cet accomplissement le plus profond de l'humilité n'est concevable que comme une réponse au Dieu-Homme, Jésus-Christ ; au geste même de descente accompli par Celui qui « s'est dépouillé, prenant la forme d'un serviteur, étant fait à l'image des hommes et dans l'habitude retrouvée comme un homme ; s'est humilié, devenant obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix » (Phil. 2 : 7-8).

Représentons-nous la scène ineffable, telle que rapportée par saint Jean dans son Évangile (13, 2-15) : « Et le souper étant terminé (le diable ayant mis dans le cœur de Judas Iscariote, fils de Simon, pour le trahir), sachant que le Père lui avait tout remis entre ses mains et qu'il venait de Dieu et va à Dieu, il se lève du souper et, après avoir pris une serviette, se ceint. Après cela, il mit de l'eau dans un bassin et commença à laver les pieds des disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint. . . Puis, après leur avoir lavé les pieds et pris ses vêtements, s'étant reposé, il leur dit : Savez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez Maître et Seigneur. Et vous dites bien : car c'est ce que je suis. Si donc moi, étant votre Seigneur et Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple : ce que je vous ai fait, vous le faites aussi.

Ainsi le Christ nous appelle-t-il à quitter la position naturelle dans laquelle Dieu nous a installés. L'humilité signifie certainement l'habitude de vivre dans la vérité ; au-delà, cependant, cela signifie un *geste actif de sortie du statut qui est notre naturel. en raison* , un pas vers notre réduction à néant. Elle constitue un élément spécifique dans l'imitation du Christ.

Ici se manifeste le lien profond entre humilité et charité. Dans ses racines les plus profondes, l'humilité est le fruit de la charité ; c'est notre amour du Christ qui nous fait vouloir « mourir » pour qu'Il puisse vivre en nous et qui nous inspire à nouveau notre disposition à servir tous les hommes, parce qu'Il a dit : « Ce que vous faites au plus petit de mes frères, vous l'avez fait. ça pour moi.

Seuls ceux qui ont absorbé l'esprit de ces paroles du Seigneur : « De même que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (Matthieu 20 : 28) – seuls sont les cœurs qui ont été blessés jusqu'au cœur. Grâce à cette descente d'amour « jusqu'au bout », il pourra acquérir l'humilité qui a rempli les saints ; l'humilité qui leur rendait douce chaque insulte, chaque injustice, chaque humiliation ; cela les a amenés à subir en permanence le processus d'abandon de soi et d'auto-humiliation, et a attisé dans leur âme le feu d'une disponibilité illimitée à servir. L'humilité chrétienne proprement dite renferme le mystère d'une descente intérieure jusqu'à l'abîme du néant, pour que Dieu soit « tout en tous » en nous.

### **L'humilité confère de la beauté aux âmes des humbles**

Celui qui vit dans l'humilité s'attribue délibérément une place encore inférieure à celle à laquelle il peut naturellement prétendre. Il est comme l'hôte à qui le Seigneur a dit : « Mon ami, élève-toi plus haut. » L'humilité n'est donc pas seulement un présupposé de l'authenticité et de la vérité de toutes nos vertus, mais elle est la condition centrale de notre transformation et de notre régénération . De plus, il incarne en soi une grande valeur, conférant à l'homme une beauté unique.

L'humilité brise les liens de toute étroitesse ; grâce à elle, même une personnalité insignifiante par nature acquerra de l'ampleur et de la grandeur. Car seule l'âme humble, l'âme qui s'est vidée, peut être pleinement pénétrée par la Vie divine qu'elle a reçue dans le saint Baptême ; et c'est sur une telle âme que tombe un reflet de la grandeur et de l'infinitude de Dieu. Voici un grand mystère, paradoxal mais vrai : précisément celui qui prononce la parole d'assentiment total à sa finitude et à *sa limitation*

illuminera ainsi sa nature d'une aura qui image en quelque sorte l' étendue *illimitée* de Dieu. En celui seul qui meurt intérieurement, descendant presque au-dessous du niveau naturel d'être qui lui est dû dans l'ordre de la création, qui ne veut plus occuper aucun espace, puisse s'épanouir la richesse de la vie surnaturelle, selon saint Paul. Les paroles de Paul : « Je vis, et pourtant ce n'est pas moi qui vis, mais Christ qui vit en moi. »

*Qui se exaltat — humiliabitur ; qui se humiliat—exaltabitur* . L'exaltation des humbles n'est en aucun cas une simple récompense que Dieu leur accorde dans la vie éternelle ; c'est aussi un effet intrinsèque de l'humilité, accompli même sur terre. En effet, les humbles marchent comme s'ils étaient vêtus des vêtements d'une noblesse unique, devant laquelle toute splendeur de talents et de dons purement naturels devient insignifiante. Par sa descente au-dessous de son rang naturel, l'homme humble, dans un sens mystique, se prosterne aux pieds du Seigneur, comme le fit sainte Marie-Madeleine. Il est élevé par Jésus et entre ainsi dans le royaume céleste.

Toute la hauteur, la largeur et la profondeur, toute la grandeur et la beauté de l'humilité, avec son irrésistible puissance victorieuse, resplendissent de la manière la plus lumineuse dans la Sainte Vierge, la Reine des anges et de tous les saints. Dans l'humilité se reflète le mystère central du processus de notre transformation – le mystère que Notre Seigneur a mis dans ces mots : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruit » (Jean 12 :24). Le chemin qui conduit l'homme à son union ultime avec le Christ n'est pas le déploiement de ses forces naturelles et de la richesse de ses dons mais son renoncement radical à l'affirmation de soi, l'abandon et la mortification de soi : « Celui qui perd son âme la gagnera. »

Ainsi, aspirant à être transformés en Christ, nous devons prier : *Jésus, doux et humble de cœur, rends nos cœurs semblables au tien* .

8

## Confiance en Dieu

La connaissance de notre besoin de rédemption, comme nous l'avons vu au début, est la condition première de notre transformation en Christ, car elle fournit la seule base possible pour notre volonté de changer.

### **Nous devons avoir confiance dans tout le message d'amour des Évangiles**

Mais cette connaissance est condamnée à la stérilité si elle n'est pas complétée par un autre acte fondamental de notre part : notre confiance en Dieu. Savoir que nous avons besoin de rédemption ne ferait que nous plonger dans le désespoir, à moins que nous sachions également que Dieu veut nous racheter. Même sous l'Ancienne Alliance, la conscience de l'homme de la nécessité de la rédemption était nuancée par son attente du Messie promis.

Mais il nous est donné davantage : la foi que le Christ nous a rachetés, que l'amour miséricordieux de Dieu se penche vers nous ; la foi que Dieu veut nous purifier et nous sanctifier et nous remplir de sa sainte vie ; la foi que le baptême nous insuffle une nouvelle vie surnaturelle ; et la foi que nous sommes appelés par Dieu, et que — bien que ce soit un mystère incompréhensible, puisque Celui qui repose dans la béatitude absolue n'a en aucune façon besoin de nous — Dieu nous cherche dans l'amour et veut être aimé de nous. En un mot, nous avons reçu la foi qui embrasse *tout le* message des saints Évangiles. La confiance en Dieu implique cette foi vivante dans tout le message de l'Évangile ; une foi qui n'est pas une simple croyance théorique en une vérité objective mais un credo vital, par l'intermédiaire duquel une Réalité supérieure est continuellement à l'œuvre pour informer nos vies.

## **Nous devons faire confiance à la toute-puissance de Dieu**

Ce credo doit se référer d'abord à la toute-puissance de Dieu. Il ne suffit pas d'entretenir une croyance théorique et générale selon laquelle Dieu a le pouvoir de tout faire. Dans chaque situation concrète à laquelle nous sommes confrontés, la toute-puissance de Dieu doit être si présente à nos yeux qu'elle diminue la réalité de tous les autres faits, aussi immuables qu'ils puissent paraître. Même face aux dangers extérieurs qui font paraître notre situation désespérée : celui d'une personne dont l'état d'esprit nous prive de tout espoir quant à sa conversion ; de notre propre misère lorsque nous nous voyons rechuter encore et encore ; du poids écrasant de nos péchés commis dans le passé, nous devons toujours rester profondément conscients de la vérité primordiale que l'archange Gabriel a annoncée à la Sainte Vierge :

« Aucune parole ne sera impossible à Dieu » (Luc 1 : 37).

Nous ne devons pas oublier un seul instant que « Dieu peut susciter des enfants à Abraham avec des pierres ». Nous manquons de vraie foi tant que nous ne sommes pas constamment conscients de ce que le Psalmiste a ainsi exprimé : « Tout ce que le Seigneur a voulu, il a fait dans les cieux et sur la terre » (Ps. 134 : 6).

## **Nous devons croire que Dieu nous aime vraiment**

En premier lieu, nous devons croire à la toute-puissance de Dieu à l'égard de nos propres préoccupations. Face à notre misère et à notre faiblesse, face aux péchés dont nous luttons vainement pour nous débarrasser du poids, nous devons dire avec David : « Tu m'aspergeras d'hysope et je serai purifié. » Pourtant, être ainsi conscient de *la toute-puissance de Dieu* n'est que la première étape ; nous devons ensuite croire en son *amour* pour nous, en sa miséricorde impénétrable qui s'est penchée vers nous en Christ et vise à nous racheter.

« Dieu (qui est riche en miséricorde), à cause de l'infinie charité par laquelle il nous a aimés, même lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a rendu la vie tous ensemble en Christ » (Éph. 2 : 4-5). Nous devons croire fermement non seulement que Dieu *peut* nous sauver, mais que, nous ayant appelés à la communion éternelle avec lui, il *veut* nous racheter ; bien plus, il nous a rachetés en Christ.

Il ne suffit pas non plus de croire que Dieu est Amour infini en tant que tel, que les paroles de saint Jean, *Dews caritas est* (1 Jean 4 :8), définissent de manière adéquate l'essence de Dieu pour notre compréhension ; nous devons croire en l'amour de Dieu pour cela et expérimenter la douce contrainte inexorable de son amour lorsqu'il touche notre personne. Aussi incompréhensible qu'il puisse nous paraître que Dieu nous accorde son amour malgré toute notre indignité, il faut croire à cet amour infini adressé à chacun de nous et se mettre à genoux devant ce mystère.

## **Nous devons croire en l'omniscience de Dieu**

De plus, la confiance en Dieu implique notre croyance en un amour divin *omniscient et omniprésent*. Celui qui a vraiment confiance en Dieu sait que, comme le dit saint Augustin : « La vue d'un Dieu vivant et voyant nous est promise » ( *Sermo* 69,1-2) ; que Dieu, tout en reposant en lui-même dans une béatitude infinie, est pourtant constamment conscient de nous et préside à nos destinées.

Celui qui fait confiance à Dieu n'oublie jamais les paroles du Seigneur : « Même les cheveux de votre tête sont tous comptés » (Matthieu 10 : 30). Il sait que même si nous sommes loin de Lui, Dieu est toujours proche de nous. Il ne limite pas l'opération de Dieu aux limites que notre pensée rationnelle a l'habitude d'y dessiner ; il croit plutôt que, que nous tournions notre attention vers Dieu ou non, nous sommes continuellement entre les mains de Dieu et en sécurité dans son amour tout-puissant et tout-sage.

La confiance en Dieu requiert aussi la conscience que le regard de Dieu pénètre partout et que rien ne peut lui échapper, même si l'on tente de fuir sa portée. « Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends aux enfers, tu es présent » (Ps. 138 : 8). Quoi que nous fassions, et même si nous essayons toujours de toutes nos forces de nous cacher, nous sommes et restons la propriété de Dieu et totalement impuissants à lui échapper : « Je suis l'Éternel, qui sonde le cœur et qui éprouve les rênes » (Jérôme 17h10). Mais nous devons non moins savoir avec certitude que Celui auquel nous ne pouvons échapper est la sainteté infinie et l'amour éternel, « le grand délice de nos âmes » (Laud de saint François d'Assise) ; Celui dont le Psalmiste dit : « Goûtez et voyez que le Seigneur est doux » (Ps. 33, 9).

### **Nous devons croire que nous sommes chacun appelés individuellement par Dieu**

Enfin, la confiance en Dieu implique la croyance que nous sommes *appelés* – pour ainsi dire, adressés – par Dieu. « Moi, l'Éternel, je t'ai appelé en justice, je t'ai pris par la main et je t'ai préservé » (Ésaïe 42 : 6). Cette conscience d'être *appelé* (que nous avons vu comme un élément d'humilité) est également pertinente pour ce que l'on peut, au sens plein, appeler la confiance en Dieu.

Et l'attitude inverse, celle de se considérer, pour ainsi dire, exclus de la sphère des préoccupations de Dieu ; de contempler le Dieu d'amour infini simplement en tant que spectateurs ; Le fait de nous considérer, par fausse modestie, comme trop insignifiants et indignes pour nous référer à l'appel divin, est non seulement incompatible avec l'humilité, mais indique également un manque de foi. Car Dieu non seulement nous *aime*, mais il veut aussi être *aimé* de nous. À chacun de nous aussi, le Christ adresse la question qu'il a posée trois fois : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? La parole mystérieuse qu'il a prononcée sur la croix – *Sitio* (j'ai soif) – exprime un appel incessant à notre amour.

La confiance en Dieu exige donc une foi vitale dans le message intégral des Évangiles. Mais cela exige plus que cela. Au-delà de donner du crédit à ce que la Foi nous propose, nous devons abandonner la base sur laquelle nous sommes principalement établis et qui nous assure notre sécurité naturelle, et devons éloigner complètement notre centre de gravité de notre nature vers Dieu. Nous devons renoncer définitivement à l'idée d'atteindre notre objectif par nos propres forces naturelles et attendre tout de la sainte vie nouvelle que le Christ nous a infusée dans le Baptême.

### **La confiance en Dieu est essentiellement différente de l'optimisme**

Une distinction claire doit être faite entre la confiance en Dieu et le sentiment naturel de sécurité qui dénote un tempérament optimiste – la résilience qui est simplement le fruit d'une vitalité robuste. De plus, ce sentiment de sécurité doit s'effondrer et disparaître, afin de préparer le terrain pour une véritable confiance en Dieu ; car cela s'enracine précisément dans cette attitude naturelle d'affirmation de soi que le vrai chrétien est tenu d'abandonner.

Interpréter ce sentiment naturel de sécurité, cette confiance robuste que nous plaçons en notre propre nature, comme une confiance en Dieu, est une erreur des plus déplorables ; car cela ne peut qu'entacher notre relation avec Dieu d'une note de platitude présomptueuse. « Le Bon Dieu arrangera tout d'une manière ou d'une autre », disent ces gens-là. Ils ne prennent jamais pleinement conscience de la situation métaphysique de l'homme ; leur élan vital les pousse à sauter, pour ainsi dire, cette étape très importante sur le chemin de l'âme vers Dieu : la contrition. Ils s'épargnent la crainte de Dieu, qui est « le commencement de la sagesse » (Ps. 110, 10) ; ils oublient « qu'il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hébreux 10 : 31). Nous devons soigneusement éviter cet écueil d'une suffisance confortable déguisée en religiosité ; en pleine conscience de la gravité de notre situation métaphysique, dans une humilité pénitente, nous devons lever les yeux vers Dieu et, dans un effort constant, travailler à notre sanctification. En même temps, nous devons garder à l'esprit que ce n'est pas sur la base de notre nature mais à travers le Christ et en Christ seul que nous pouvons obtenir une véritable victoire sur notre état de péché. Notre vie doit reposer intégralement sur notre foi dans le

nouveau principe surnaturel que nous avons reçu dans le saint Baptême, selon les paroles de saint Paul : « Car quand je suis faible, c'est alors que je suis puissant » (2 Cor. 12, 10). .

### **Nous devons établir le centre de notre propre personnalité en Dieu seul**

À maintes reprises, nous pouvons nous observer en nous appuyant et en dépendant de notre nature - tantôt dans le sens de minimiser nos défauts dans un esprit d'optimisme naturel, tantôt dans le sens où nous sommes plongés dans un désespoir impuissant lorsque nos infirmités se révèlent - une indication certaine que nous n'avons pas encore acquis une véritable confiance en Dieu, nous n'avons pas encore transporté le centre de notre personnalité dans le surnaturel et nous nous accrochons encore, pour ainsi dire, à notre individualité native. Sinon, malgré (et lié à) notre repentir de nos erreurs ; malgré la douleur due à la conscience d'être encore si éloignés de Dieu, nous devrions être remplis de joie parce que nous avons appris à mieux nous connaître et à nous débarrasser de nos illusions sur notre caractère.

Car, comme nous l'avons vu plus haut, le fait même d'être plus profondément pénétré par la lumière de la vérité nous rend plus étroitement attachés à Dieu. Ne savons-nous pas, après tout, que nous ne devons rien attendre de notre nature ? Comment pouvons-nous ainsi nous sentir trompés et déséquilibrés, chaque fois que nous rencontrons un signe tangible de notre imperfection ? Ne devrions-nous pas plutôt y compter d'avance et être heureux et reconnaissants si nous pouvons au moins en déceler les manifestations concrètes, afin de savoir dans quels domaines nous devons essayer de nous amender avec l'aide de Dieu ?

### **La contrition est compatible avec la confiance en Dieu**

L'abîme de nos défauts, la distance immense qui nous sépare encore de la perfection que Dieu nous a fixée pour but, ils pourraient bien nous inciter à dire : « Aie pitié de nous, Seigneur, aie pitié de nous » (Tob . 8h10); mais ils ne doivent jamais nous décourager. Il faut plutôt dire, encore une fois, avec David ; « Tu me laveras, et je deviendrai plus blanc que la neige » (Ps. 50 :9) ; et croyez fermement que la miséricorde de Dieu est plus grande que toute l'immensité de notre faiblesse et de notre infidélité.

Certes, chaque fois que nous avons offensé Dieu par une transgression particulière, chaque fois que nous avons trahi Christ de quelque manière que ce soit, nous devrions être remplis d'une profonde contrition. Mais même dans ce cas, nous ne devrions pas fuir Dieu un seul instant, ni céder à la tentation de douter de sa toute-puissance ou de sa miséricorde. Ce que nous devons faire, c'est nous prosterner devant lui dans la pénitence et fuir dans ses bras miséricordieux. De tels moments sont précisément le test de notre confiance en Dieu, de la fermeté de notre foi dans la miséricorde de Dieu, dont aucun péché ne peut, *in statu viae* , nous séparer *irrévocablement* .

On a déjà noté que ce qui a conduit Judas à la perdition n'était pas sa trahison envers le Sauveur mais le fait que, secoué de remords, il désespérait de la miséricorde de Dieu : en d'autres termes, qu'il *manquait de confiance en Dieu* . Plus notre contrition est profonde, plus notre foi doit être brillante et inébranlable dans la toute-puissance et la toute-miséricorde de Dieu.

### **Le péché habituel met gravement à l'épreuve notre confiance en Dieu**

Notre confiance en Dieu est exposée à une épreuve particulièrement dure si nous devons lutter contre un péché habituel. Lorsque nous retombons sans cesse dans la même faute, lorsque tous nos efforts moraux semblent inefficaces et tout notre zèle religieux infructueux, nous serons presque inévitablement tentés de perdre patience, de nous décourager et d'abandonner la lutte, ou de faire des remontrances à Dieu ; ou encore, désespérer du secours de Dieu et se croire abandonnés par lui. Le fait même que nous nous soyons honnêtement efforcés de surmonter nos défauts, que nous l'ayons fait en

comptant sur l'aide de Dieu, que nous ayons été impatients de suivre son appel et que nous ayons pourtant rencontré la défaite, est susceptible de bouleverser notre équilibre et menace de nous jeter dans une situation difficile. confusion totale.

### **Pourtant, nous devons croire en l'amour et la miséricorde inépuisables de Dieu**

C'est précisément dans de telles situations que notre confiance inconditionnelle en Dieu doit s'affirmer. Nous devons nous en tenir inébranlablement à la croyance que Dieu nous aime d'un amour infini et flétrit notre sanctification, quel que soit notre statut spirituel à nos yeux. Celui qui se confie véritablement à Dieu n'a pas la prétention de décider lui-même, par expérience, si Dieu a l'intention de le sauver ou s'il s'est retiré de lui. Une fois qu'il a assimilé le message des Évangiles, sa conviction de la miséricorde infinie de Dieu, de l'amour inépuisable de Dieu qui l'embrasse aussi, est si ferme et inconditionnelle qu'elle ne peut dépendre d'aucune confirmation tirée de l'expérience. Il ne s'arroge pas la compétence de vérifier à partir de l'évidence des faits si Dieu s'est détourné de lui et l'a abandonné.

Au contraire, il sait que rien ne *peut* venir de Dieu qui ne soit une manifestation de son amour, et que toute situation doit être considérée *a priori* dans ce contexte inamovible. Même si ses rétrogradations toujours récurrentes peuvent le déprimer, il en cherchera la cause en lui seul, dans sa propre faiblesse et son manque de zèle ; et en même temps remercier Dieu pour l'humiliation à laquelle il doit la claire conscience de sa faiblesse. Comment pourrait-il juger de sa propre autorité *ce que* Dieu entend ainsi lui transmettre !

Même dans ces déceptions, il cherchera humblement les traces de l'amour de Dieu et respectera les paroles de saint Paul : « Car je sais en qui j'ai cru » (2 Tim. 1, 12). Conscient de la miséricorde infatigable de Dieu, plein de confiance, il recommencera sans cesse.

### **Notre confiance ne vient pas de notre propre fortune terrestre, mais de « qui est Dieu »**

Car c'est précisément là l'essence de la confiance : au lieu de déduire des symptômes – de la façon dont nous sommes traités à un égard ou à un autre – quelles sont les intentions d'une personne, nous les supposons bonnes et interprétons ensuite la situation à la lumière de cette hypothèse première. Supposons que je fasse la connaissance d'une personne et que, de mes diverses expériences la concernant, je dérive une conception de son caractère et de son attitude émotionnelle à mon égard. Supposons encore une fois que j'arrive au point de formuler le jugement : « J'ai une confiance implicite en cette personne ; il n'y a personne en qui je devrais faire davantage confiance.

A partir de ce moment, je ne juge plus le caractère de cette personne d'après son comportement ; Je ne passe plus, pour ainsi dire, de l'appréciation de ses actes isolés à la compréhension de sa nature ou de sa position essentielle. Je procède plutôt désormais dans le sens inverse : j'interprète tous ses actes à la lumière de la conception définitive que je me suis formée de son caractère.

Cela implique que, même si ses actes à venir semblent contredire l'image que je me fais de sa personnalité ou de son attitude à mon égard, je m'en tiendrai à cette détermination centrale de son essence, en me disant que je dois soit me tromper sur les faits ou ignorant les motifs particuliers qui avaient poussé la personne en question à se comporter comme il l'a fait, et qu'ils ne peuvent pas répugner à la hauteur de caractère ou aux bonnes dispositions envers moi que je lui ai prêtées.

Admettons que dans nos relations avec un être *humain*, nous puissions encore arriver à un point où, que ce soit en vertu de nombreux symptômes ou même en raison d'une indication sans équivoque qui garde sa validité après avoir entendu l'individu, la conclusion s'impose : son attitude centrale a changé. Car chaque être humain peut changer ; il peut tomber ; son amour peut cesser.

Pourtant, par rapport à Dieu, « en qui il n'y a pas l'ombre d'un changement » (Jacques 1 : 17), qui est bonté et miséricorde, dont le Psalmiste dit : « Car sa miséricorde s'est confirmée sur nous ; Le

Seigneur demeure pour toujours » (Ps. 116 :2), notre confiance doit être absolue ; la possibilité qu'il soit délogé par une quelconque expérience doit être axiomatiquement exclue.

Tandis que l'amour miséricordieux de Dieu nous parle dans tous les bienfaits et bénédictions qui nous entourent constamment, et surtout dans sa Parole éternelle devenue chair, dont saint Paul dit : « la bonté et la bonté de Dieu notre Sauveur sont apparues » (Tite 3,4), il ne s'agit en aucun cas d'une absence de cet amour divin qui se manifeste à nous dans nos malheurs ou nos échecs. Nous devons y chercher les traces de notre culpabilité d'une part et l'amour caché de Dieu d'autre part, car nous savons que « sa miséricorde dure à toujours ».

Notre conscience d'être enfants de Dieu et d'être en sécurité dans son amour tout-puissant et infiniment sage doit constituer le présupposé central à partir duquel nous envisageons tout, qu'il s'agisse de la joie ou de la misère, de l'aide tangible de Dieu ou de l'échec apparent de notre vie. nos efforts. Celui dont la confiance en Dieu est authentique, chaque fois que ses échecs ou ses rechutes menacent de le décourager, s'enfuira dans les bras de Dieu avec une confiance intacte, implorera l'aide de Dieu avec une ferveur accrue et combattra ses défauts avec plus de vigilance que jamais.

### **Dieu répond à toutes les prières avec une charité omnisciente**

On dit parfois que, lorsque malgré toutes nos prières, une chose que nous avons tant désirée ne se réalise pas, notre prière ne s'est pas révélée efficace. Il n'y a qu'un seul bien pour lequel nous savons que nos prières seront exaucées : notre salut éternel. A ce bien tous les autres biens dont nous pouvons jouir sont subordonnés ; ils ne sont des biens authentiques que dans la mesure où ils lui sont soumis. Nous ne pouvons *jamais* déterminer avec une certitude absolue si un bien particulier *est* soumis à cette fin suprême, et de quelle manière ; la connaissance en appartient exclusivement à Dieu.

Il ne faut donc jamais dire que Dieu a *rejeté notre prière* ; du fait que notre souhait n'a pas été exaucé, nous ne devons en aucun cas déduire que Dieu a détourné sa face de nous ou que notre prière est restée inexaucée. Nous devons plutôt supposer que Dieu sait mieux que nous ce qui favorise notre salut ; que l'intention ultime de notre prière, notre vrai bonheur, *s'est* réalisée précisément à travers le refus de Dieu, dans ce cas, d'accéder à notre demande concrète.

Et ce n'est pas tout : même dans le contexte de notre bien-être terrestre, nous pouvons souvent constater que quelque chose que nous avons déploré comme une grande calamité s'avère ensuite très heureux pour nous. Qui d'entre nous ne peut se souvenir d'occasions où il s'est efforcé de toutes ses forces d'atteindre un certain but, suppliant Dieu d'exaucer son désir, pour ensuite remercier Dieu, un peu plus tard, de lui avoir refusé un bénéfice apparent qui, selon lui, aurait impliqué lui en catastrophe.

Celui qui a la juste confiance en Dieu sait que sa prière n'est jamais condamnée par Dieu, dont le regard miséricordieux est toujours tourné vers nous ; mais il sait aussi que Dieu seul peut juger de ce qui nous profite le plus et que, par conséquent, sa réponse est toujours celle de *la charité omnisciente*.

Encore une fois – et c'est peut-être plus important – il sait que le non-respect de notre demande, même si nous pouvons le ressentir comme un coup dur, doit en réalité s'accorder avec ce qui est objectivement plus précieux : en d'autres termes, que nous ne devons pas considérer les décisions de Dieu exclusivement sous l'angle étroit de notre vie et de nos désirs. Au contraire, c'est l'ajustement de notre volonté au bien objectif qui doit nous préoccuper : « Accorde à tes peuples d'aimer ce que tu commandes et de désirer ce que tu promets » (Collecte du quatrième dimanche après Pâques).

### **Les prières refusées n'en ont pas moins valeur comme paroles adressées à Dieu**

Cela ne veut pas dire, cependant, que nous ne devons pas prier sauf pour le salut de notre âme (ou de celle des autres). Nous pouvons et devons prier pour tout bien légitime et pour éviter les maux, comme le fait la sainte Église : « De la peste, de la famine et de la guerre, délivre-nous, ô Seigneur. »

La prière de supplication, par laquelle nous sollicitons humblement son aide, en attendant tout de lui, plaît à Dieu. Dans sa deuxième homélie sur la prière, saint Jean Chrysostome dit avec raison : « Considérez quel bonheur on vous concède, quel honneur vous est accordé ; parler avec Dieu, avoir un colloque avec le Christ dans vos prières, demander ce que vous désirez, exiger ce que vous désirez.

Il se peut très bien que, dans un cas donné, Dieu veuille nous accorder un certain bien *si* nous prions pour cela avec confiance. Cependant, toutes nos supplications doivent être inspirées par l'esprit des paroles du Christ sur le mont des Oliviers : « Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mt 26, 39).

Nous, de notre côté, *devrions* prier pour ce qui semble souhaitable à notre vision limitée ; car c'est dans de telles prières de supplication que notre confiance en Dieu et notre contact vital avec Lui prennent corps. Chaque fois que nous croyons que nous pouvons désirer sans injustice une certaine chose, nous faisons bien de la réaliser en priant pour cette chose, en montrant notre dépendance à l'égard de Dieu et notre confiance en sa bonté et en sa miséricorde inépuisable.

Cependant, nous ne devons pas présumer que si la sagesse infinie de Dieu décide de nous refuser ce bien, notre prière n'aura pas été reçue ou exaucée. Car la prière de requête n'est pas un *moyen* d'obtenir un objet ; c'est une parole adressée à la Personne absolue, par laquelle nous remettons nos désirs entre ses mains ; et ce mot conserve son sens même si Dieu y répond d'une manière différente de celle que nous aurions préféré. Nous ne devons jamais hésiter à croire que la réponse de Dieu, qu'elle soit directement *favorable ou non*, ne peut être qu'une réponse d'amour.

### **Même nos afflictions reflètent la miséricorde infinie de Dieu**

C'est sous un angle similaire que nous devons interpréter nos afflictions. Supposons qu'une personne que nous aimons décède ou qu'un grave mal corporel nous arrive – par exemple, nous perdons la vue. Il est naturel et juste que nous éprouvions un tel événement comme le malheur qu'il représente et que nous souffrions en conséquence ; et pourtant il ne faut pas douter qu'il recèle aussi quelque bien caché, parce que Dieu a voulu que cela arrive ; que, même dans cette affliction, la main aimante de Dieu nous a touchés.

Nous devons toujours rester conscients de la distance incommensurable entre notre vision limitée, qui ne peut saisir qu'un infime détail de l'ensemble, et l'esprit global de Dieu. « Car mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit l'Éternel » (Ésaïe 55 : 8). Et surtout, nous devons penser au sens entièrement nouveau que toute souffrance a acquis à travers la mort du Christ sur la croix. La souffrance de Notre Seigneur a purifié le monde ; Son amour douloureux de l'expiation l'a racheté.

Si les souffrances qui nous incombent sont censées nous fournir une occasion d'expier nos péchés ici sur terre ; nous éprouver et nous détacher complètement ; ou encore – privilège coûteux – pour nous faire expier les péchés des autres, ou pour nous permettre de participer aux souffrances du Christ sur la croix, afin de lui ressembler davantage ; dans toute souffrance, nous sommes touchés par la main miséricordieuse de Dieu, qui est amour infini.

La confiance chrétienne en Dieu implique une réponse intégrale à la Révélation et donc une appréciation du sens que le Christ a conféré à la souffrance. Même si son cœur est transpercé par la douleur, même s'il ne voit que des ténèbres autour de lui, le chrétien doit croire implicitement au sens surnaturel de la souffrance illuminée par l'amour de Dieu. Ainsi, même si nous pouvons et devons prier pour éviter des maux futurs, à chaque visite de douleur que Dieu nous *a* infligée, nous devons répondre par les mots *Fiat voluntas Dei* (« La volonté de Dieu soit faite ») ; bien plus, nous devons aussi y voir l'amour de Dieu, qui a pour but de nous guider à travers nos peines vers le bonheur éternel, joie dont le Seigneur dit : « Mais votre tristesse se changera en joie » (Jean 16 : 20).

### **Pourtant nous devons nous opposer au mal**

Cependant, on entend l'objection : « Oui, cela peut être valable dans la mesure où il s'agit uniquement des peines et des souffrances. Mais que se passerait-il si nous étions témoins des fréquents triomphes sur terre de la méchanceté délibérée ? les revers subis pas rarement pour la cause de Dieu par les soldats du Christ ; les dangers qui menacent tant d'âmes à cause des succès des ennemis de Dieu ? Devons-nous encore interpréter ces choses incompréhensibles, ces choses strictement et intrinsèquement *mauvaises* comme le résultat de l'amour de Dieu ?

Certes, ces choses, contrairement à tout ce qui est triste sans être mauvais, ne doivent pas être interprétées comme une expression de la volonté de Dieu. Ils sont permis par Dieu ; et le fait que Dieu a permis qu'ils se produisent ne doit en aucun cas nous inciter à douter de leur méchanceté intrinsèque. Cela ne nous dispense pas non plus de l'obligation de combattre la puissance du mal partout où elle se présente à nous. Bien que Dieu permette à maintes reprises un triomphe temporaire du mal, en déduire que nous devrions l'accepter avec résignation serait une erreur fatale. Au contraire, nous avons mangé pour le combattre au mieux de nos capacités ; et lorsque nous ne sommes plus en mesure de nous y opposer activement, nous devons nous sacrifier et prier pour que « Dieu humilie les ennemis de l'Église » : « Brisez, Seigneur, nous vous en supplions, l'orgueil de nos ennemis : et avec la puissance de Ta main droite, abats leur insolence » (Prière contre les persécuteurs et les ennemis).

### **Le fait que Dieu permet parfois au mal de triompher ne fait pas de ce mal une bonté.**

Ce serait, en effet, le comble de la perversité de notre part que d'interpréter le fait de la permission divine comme signifiant que le mal triomphant, parce qu'il est triomphant, n'est pas *simplement* le mal et qu'il est de notre devoir de découvrir le bien qu'il implique et apprécier ce dernier. Nous ne pouvons donc pas raisonnablement refuser de trouver quelque chose de bon également dans la conduite de ceux qui ont crucifié Christ. Ce que notre confiance en Dieu nous pousse à croire, c'est simplement que *la permission* divine d'une chose mauvaise a sa signification et sa valeur cachées ; une vérité mystérieuse qui ne diminue ni ne modifie en aucune manière le mal intrinsèque de cette chose – ou, pour le dire en d'autres termes, le caractère de valeur négatif inhérent à son contenu. « Le Fils de l'homme s'en va effectivement, comme il est écrit de lui. Mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme sera trahi. Il vaudrait mieux pour lui que cet homme n'était pas né » (Matt. 26 :24).

Quant à l'aspect positif (pour autant qu'il n'est pas essentiellement inaccessible à notre entendement), il ne peut résider que dans les *conséquences indirectes* de la permission de ce mal. En particulier, cela peut être considéré comme un test pour les vertueux. Mais alors, ce sens tel que voulu par Dieu nous engage précisément à répondre au mal en question par une réponse adéquate ; c'est-à-dire ne pas permettre que notre rejet intérieur du mal ou notre profession de Dieu et de sa sainte vérité soient confondus ou déconcertés par tout succès de la puissance maléfique ; à ne pas nous laisser corrompre par quelque considération que ce soit pour nous amener à un compromis avec le mal ; ne jamais s'incliner devant lui à cause de sa démonstration de force extérieure.

En même temps, nous devons être conscients que cette domination temporaire du mal a aussi une certaine signification et une certaine valeur, à condition que nous donnions la bonne réponse à cet appel de Dieu qui est caché en arrière-plan ; que la permission de Dieu de cette victoire du mal ne signifie pas qu'il a détourné sa face de nous ; et enfin, que le triomphe du mal sera forcément passager, puisque la parole de promesse nous est donnée : « Et les portes de l'enfer ne prévaudront pas [contre l'Église] » (Matthieu 16 : 18).

Certes, la raison pour laquelle Dieu permet un triomphe aussi passager du mal reste pour nous un mystère impénétrable. Ce qui est sûr, c'est que ce mystère est lié à la part que Dieu a assignée à la liberté de volonté de l'homme. Mais nous ne devons pas prétendre percer les secrets de Dieu. Même si nous sommes tentés de nous écrier : « Lève-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur ! » (Ps. 43:23), notre croyance dans le sens et la valeur de toutes les permissions divines doit rester inébranlable. Aussi insoluble que puisse paraître l'énigme à notre compréhension humaine, même dans de tels moments,

nous devons nous sentir en sécurité dans l'amour infini de Dieu. Celui qui a une véritable confiance en Dieu sait que Dieu ne nous est pas devenu indifférent parce qu'il permet à ses ennemis de défilier en triomphe pendant un certain temps ; il se souvient que Jésus réprimandait ses disciples lorsque ceux-ci, effrayés par la tempête, le réveillèrent : « Pourquoi avez-vous peur, ô vous de peu de foi ? (Matt. 8:26).

Cette juste confiance en Dieu, qui implique la conviction que la victoire du mal ne peut jamais être définitive, ne conduit pas non plus à une attitude de résignation quiétiste. Au contraire, elle nous donne une force imperturbable dans notre lutte pour le Royaume de Dieu, même si parfois cette lutte ne peut plus consister qu'en prière et en sacrifice, en souffrance et en martyre.

### **Nous devons être sûrs que Dieu pourvoira à nos besoins**

En ce qui concerne les préoccupations extérieures de la vie, en particulier, les Évangiles nous exhortent encore une fois à mettre notre confiance en Dieu. Le Seigneur dit : « Voici les oiseaux du ciel, car ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit » (Matthieu 6 : 26). La référence est avant tout à l'esprit de pauvreté. Nous sommes avertis de préserver notre liberté intérieure, pour laquelle notre souci de notre propriété peut facilement devenir une menace ; notre attention est attirée sur l'impossibilité de servir deux maîtres. Mais en plus de cela, ces paroles du Christ nous exhortent également à avoir confiance en Dieu, à abandonner cette attitude à l'étroit, le souci de pourvoir à tout ce dont nous pouvons avoir besoin par notre propre travail et notre prévoyance ; pour éviter d'être *esclaves* de nos préoccupations et de nos soucis, même des véritables nécessités de la vie : « Ne soyez donc pas soucieux » (Matthieu 6 : 31).

Certes, nous ne devons pas, tout en vivant oisifs, par paresse ou par légèreté, nous attendre à ce que Dieu nous soutienne. Nous ne devons pas non plus nous attendre à ce que Dieu répare par miracle les dommages que notre caractère déraisonnable et nos omissions nous ont infligés.

Pourtant, si Dieu suscite en nous un désir sincère de nous consacrer à une tâche élevée, nous devrions suivre cet appel sans nous soucier des nécessités extérieures de la vie et être pleinement confiants que Dieu prendra soin de ce que nous avons dû préterme pour le moment. pour un objet supérieur. Le dépensier qui dissipe tout ce qu'il possède pour des plaisirs momentanés ne doit pas s'attendre à ce que Dieu le dispense des conséquences de ses défauts. Le personnage généreux, en revanche, qui donnerait à un mendiant la moitié de son manteau comme le faisait saint Martin, peut dire avec assurance : « Dieu pourvoira » (Gen. 22, 8). Celui qui a fait vœu de sainte pauvreté croira en effet que Dieu, qui a envoyé un corbeau nourrir saint Benoît dans l'ermitage de Subiaco, lui fournira nourriture et abri.

Ou encore, si Dieu – sans aucune négligence coupable de notre part – nous impose le fardeau de la pauvreté, nous ne devrions pas nous dépérir avec soin ni avoir le sentiment que le fond de notre existence a été touché ; Au contraire, tout en n'épargnant aucun effort pour subvenir à nos besoins, nous devrions conserver une profonde confiance que Dieu nous aidera. Nous devrions, dans un tel cas, chercher à comprendre l'appel particulier de Dieu qui réside dans cette visite, et ne pas nous laisser submerger par notre souci des nécessités extérieures. Le fait que nous avons perdu la base naturelle sûre de notre existence extérieure devrait nous pousser à nous en remettre entièrement à la miséricorde de Dieu ; Malgré tous les efforts raisonnables pour faire face à la situation sur le plan naturel, nous devons fermement résister à la tendance à perdre courage ou à nous laisser totalement absorber par nos soucis.

Par-dessus tout, nous devons toujours préserver, par notre confiance en Dieu, notre liberté intérieure de nous soucier de la *seule chose nécessaire*, en gardant à l'esprit les paroles du Seigneur : « Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu : et toutes ces choses seront accomplies. vous sera ajouté » (Matthieu 6 : 33).

### **La peur est le contraire de la confiance en Dieu**

Il existe en outre une attitude actuelle spécifiquement opposée à la confiance en Dieu : la peur ; ou, pour le dire plus exactement, l'état de l'âme s'abandonnant à la détresse et à l'anxiété. Il y a beaucoup de choses qui, au niveau purement naturel, sont susceptibles de nous effrayer : les maladies graves, par exemple, l'hostilité d'hommes méchants et puissants, le tumulte d'une bataille, la fureur incontrôlée d'une foule et, enfin et surtout, la mort elle-même. .

Il est tout à fait juste que nous soyons conscients de l'impuissance et de l'insécurité inhérentes à notre situation terrestre, plutôt que de nous livrer – en raison d'une disposition naturelle en ce sens – à l'illusion irréfléchie d'être immunisés contre tous les maux. Nous ne devrions pas non plus, dans une stupidité stoïque, nous abstenir de considérer comme un mal ce qui est réellement un mal. Celui qui affronte la mort avec une impassibilité intrépide, même s'il n'y voit pas une porte vers l'éternité mais une submersion au-delà de laquelle il n'y a que les ténèbres de l'incertitude totale, ne fait que prouver son ennui ou son manque d'imagination. Son incapacité à comprendre ou à réagir au fait que la mort est réellement et objectivement une chose terrible, ne constitue pas une démonstration de confiance en Dieu ni même une attitude louable sur des bases naturelles.

### **La confiance en Dieu nous libère de la peur**

Mais le devoir de vaincre la peur se pose dans un tout autre sens au chrétien. Il doit tenir compte intégralement de la nouvelle lumière qui est tombée sur notre situation terrestre à la suite de la Rédemption. Il sait que l'incertitude et le désespoir inhérents à notre situation naturelle sur terre ont été dissipés par le Christ, qui dit : « Vous aurez de la détresse dans le monde. Mais ayez confiance. J'ai vaincu le monde » (Jean 16 :33). Face à la mort, il dira avec saint Paul : « Ô mort, où est ta victoire ? Ô mort, où est ton aiguillon ? (1 Cor. 15:55). Quels que soient les dangers et les menaces qui peuvent se présenter à lui, il est conscient de leur caractère relativiste et transitoire, ainsi que de leur caractère d'épreuve ; il se sent pleinement à l'abri dans l'amour tout-puissant de Dieu, une sécurité qu'aucun mal extérieur ne pourra jamais détruire.

Ce que la confiance en Dieu nous fait, ce n'est pas de nous rendre aveugles ni aux maux qui nous menacent, ni à la réalité de ceux-ci, mais de nous libérer de la perplexité, de l'inquiétude et de l'anxiété qui y sont naturellement liées. La confiance en Dieu nous arme donc non d'une habitude d'indifférence brutale, mais de ce courage surnaturel qui nous fait ne rien redouter dans notre lutte pour le royaume de Dieu : cette intrépidité conquérante qui a animé les martyrs.

Celui qui est rempli d'une véritable confiance en Dieu s'accroche, en présence de toutes choses qui par elles-mêmes suscitent à juste titre son anxiété, à la réalité suprême, à l'amour et à la miséricorde omnipotents de Dieu. Il n'oublie jamais que, quelles que soient les souffrances et les maux qu'il est destiné à supporter, tout tombe sous l'imposante réalité et le règne omniscient de Dieu, qui est amour et bonté infinis ; que tout n'est qu'une étape sur le chemin qui avance vers Lui ; que toutes les choses terribles sont débarrassées de leur venin par le Christ, à qui nous disons avec adoration avec saint François : « Car par ta sainte croix tu as racheté le monde entier. » **Pourquoi nous succombons parfois à la peur**

Néanmoins, c'est un fait que même les chrétiens convaincus, qui recherchent le Christ en toute sincérité, peuvent parfois tomber dans un état d'anxiété qui paralyse leur libre réponse aux valeurs. Comment cela peut-il arriver?

Comment se fait-il que nos âmes, même chrétiennes, soient engourdies dans une sorte de spasme dans lequel elles ne peuvent regarder autre chose qu'un certain mal, dont la peur nous fascine au point de ne nous soucier que de notre échapper à ce mal ?

Comment pouvons-nous tomber à ce point sous la domination de cette peur au point de nous abaisser à tout considérer de ce seul point de vue ? Qu'est-ce qui a poussé saint Pierre à renier le Seigneur, alors qu'il avait déclaré quelques heures auparavant qu'il le suivrait partout ?

Qu'est-ce qui nous fait souvent, même face à des maux mineurs, si préoccupés par le désir de les éviter au point de laisser cette obsession nous empêcher de répondre aux valeurs élevées, si effrayés par elles au point de mentir ou de pécher gravement contre la charité ? Comment est-il possible que, ayant reçu le message des Évangiles et lui accordant du crédit, nous tremblions encore parfois devant des maux même relativement minimes ?

La raison principale réside dans notre habitude de *nous soumettre à la souveraineté d'un objectif évident* comme celui d'éviter un mal évident, ce qui nous amène à omettre de confronter ce mal, pris dans son contenu réel, avec Dieu.

Nous ne nous demandons plus ce que cela signifierait pour nous si nous devions endurer cette calamité, mais nous érigeons formellement son évitement en un objectif sans équivoque et autonome, à la poursuite duquel nous nous soumettons alors entièrement.

Ainsi, le mal en question acquiert une signification accrue qui est disproportionnée par rapport à sa portée réelle.

Il s'agit surtout d'une signification qui exagère le poids réel de la question, même dans le contexte naturel ; toujours ainsi si l'objet est vu sous un jour surnaturel. Il n'est pas rare que des angoisses de ce genre nous affligent d'une détresse bien plus grande que ne le ferait la chose que nous redoutons elle-même, si elle se produisait réellement.

### **Nous surmontons la peur en affrontant les maux avec Dieu**

De ce cercle enchanté on ne peut sortir qu'en se concentrant sur Dieu, et *en confrontant* le mal qu'on appréhende à Dieu ; en le contemplant à la lumière de notre destinée éternelle, et en répétant les paroles prononcées par le Seigneur : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Néanmoins, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Matthieu 26 : 39).

Bien sûr, utilisons donc tous les moyens que la raison peut nous fournir pour conjurer la menace ; mais la portée que nous accordons à cette préoccupation dans notre esprit doit être *proportionnelle à la véritable portée* de ce mal. Nous ne devons jamais nous livrer simplement au mécanisme autonome de la campagne que nous menons pour l'éviter. Encore et encore, au cours de situations variées, à mesure que notre action de défense se développe, nous devons affronter le mal en vue avec Dieu et renouveler l'acte de nous abandonner à la sainte volonté de Dieu. C'est seulement ainsi que nous pourrions éviter d'être complètement dominés par notre anxiété et préserver notre liberté intérieure.

Encore une fois, face à de grandes tâches auxquelles nous nous sentons appelés par Dieu, nous ne devons pas nous fier à un sentiment de sécurité naturelle mais tirer force et courage de notre confiance en Dieu. Si nous possédons tout l'équipement naturel nécessaire à ces tâches, nous devrions humblement nous rappeler que c'est à Dieu que nous devons nos dons naturels et que sans son aide, nous pourrions échouer malgré tous nos talents naturels.

De plus, toute bénédiction qui peut découler de notre travail, soit pour nous-mêmes, soit pour les autres, dépend exclusivement de l'aide de Dieu. Et encore, si nous ne nous sentons pas naturellement à la hauteur des tâches qui nous sont proposées, nous ne devons en aucun cas nous décourager mais prier, comme nous le devrions aussi dans le cas contraire : « Ô Dieu, viens à mon secours, ô Seigneur, Hâtez-vous de m'aider » (Ps. 69 : 2). Aux bras de Dieu, nous devons nous rendre et dire avec le Psalmiste : « Par mon Dieu, j'escaladerai un mur » (Psaume 17 :30).

### **Même dans l'obscurité intérieure, nous devons faire confiance à Dieu**

Mais le test suprême de notre confiance en Dieu réside peut-être dans ces moments d'obscurité intérieure totale dans lesquels nous nous sentons abandonnés par Dieu. Notre cœur semble émoussé ; nos prières pour la force et l'inspiration semblent creuses ; ils semblent manifestement inutiles ; partout où nous regardons, notre regard ne perçoit que notre impuissance et comme un mur impénétrable qui

nous sépare de Dieu. Nous doutons d'être appelés ; nous nous semblons rejetés et abandonnés par Dieu. C'est dans ces moments-là, où nous sommes le plus tentés de renoncer à notre confiance en Dieu, que nous en avons le plus besoin. Une croyance ardente en son amour ; une conviction inébranlable qu'Il est proche de nous même si *nous* sommes, ou imaginons être, loin de Lui ; une conscience ininterrompue qu'« Il nous a aimés le premier et a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés » (1 Jean 4 : 10) – celles-ci doivent nous faire traverser les gouffres des ténèbres et nous donner la force de nous laisser aveuglément tomber dans Ses bras.

Notre confiance en Dieu doit être indépendante du fait que nous éprouvons sa proximité, que nous sentions la touche vivifiante de la grâce, que nous nous sentions portés par les ailes de son amour. Dieu ne nous a-t-il pas trop comblé de grâces pour nous permettre de les oublier ne serait-ce qu'un instant ? Comment notre aridité actuelle pourrait-elle obscurcir les preuves irrévocablement valables de la grâce de Dieu ou nous faire douter de la vérité primordiale selon laquelle Dieu nous a créés et rachetés par amour et qu'il n'y a aucune obscurité qui ne puisse être éclairée par sa lumière ?

### **La confiance en Dieu est une condition indispensable à notre transformation en Christ**

Nous avons vu dans ce chapitre que la confiance en Dieu constitue la réponse adéquate de l'homme à la toute-puissance, à l'omniscience et à la charité de Dieu, ainsi qu'à la parole miséricordieuse que Dieu a adressée à chacun de nous. Elle constitue notre réponse centrale au Dieu de la Révélation : la réponse que nous lui *devons*, ainsi que celle de l'amour et de l'adoration. De plus, cela représente une condition indispensable de notre transformation en Christ.

Sans confiance en Dieu, ni notre volonté de changer ni notre connaissance critique de nous-mêmes ne servent à rien ; sans confiance en Dieu, ni la véritable contrition ni l'humilité ne sont possibles.

Sans cet abandon fondamental à Dieu qui implique une confiance joyeuse en Lui, nous ne pourrions jamais avancer sur le chemin qui mène à ces objectifs. Comment pourrions-nous risquer ce saut dans le noir, l'acte de mourir à nous-mêmes ? comment serions-nous prêts à perdre *notre* âme, si nous ne savions pas que nous ne devons pas tomber dans le vide mais être reçus par la miséricorde de Dieu ? Comment pourrions-nous même oser penser à renvoyer le vieil homme et devenir un homme nouveau, si nous ne nous appuyions pas sur le message : « C'est la volonté de Dieu, votre sanctification » (1 Thess. 4 : 3) ? Comment pourrions-nous supporter le spectacle de notre misère et de notre faiblesse, et malgré nos rechutes toujours répétées, éviter le découragement, si nous n'étions pas sûrs que la miséricorde de Dieu est infinie ? — au point de pouvoir dire avec Thomas de Celano (dans le *Dies Irae*) : « Toi qui as absous Marie et exaucé la prière du voleur, tu m'as aussi donné l'espérance. »

### **La confiance en Dieu est un trait essentiel de la sainteté**

Non seulement la confiance en Dieu est une condition nécessaire de notre transformation en Christ ; dans sa perfection, il en est lui-même partie intégrante, trait essentiel de sainteté. La confiance totale, sans réserve et victorieuse en Dieu est le *fruit* de la foi, de l'espérance et de la charité. C'est un signe manifeste de notre *mort à nous-mêmes* et de notre vie en Dieu et *par Dieu* ; une marque de celui qui a « revêtu l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Éph. 4 :24). Et de la confiance en Dieu naissent encore la liberté triomphante du saint et la paix du Christ, que le monde ne peut nous donner.

Mais, si rudimentaire que soit son acte initial par rapport à sa perfection finale, la confiance en Dieu est ce dont nous avons besoin comme guide suprême tout au long du cours entier de la vie, avec ses troubles et ses vicissitudes, ses tentations et ses épreuves ; ce dont nous avons besoin comme foi directrice tout au long de notre chemin, depuis notre premier éveil jusqu'au moment où nous sommes convoqués au trône du Juge Éternel. La confiance en Dieu, dirigeant et façonnant nos actions, elle-

même grandissant au rythme de notre transformation ; la confiance qui nous fait parler avec la bouche du Psalmiste : « En toi, Seigneur, j'ai espéré, que je ne sois jamais confondu » (Ps. 30, 2).

# 9 En quête de la perfect ion

LE don de la libre décision – la capacité de choisir librement sa position, communément appelée liberté *de volonté* – est l'une des marques les plus profondes et les plus caractéristiques de la *personne* .

## **L'homme seul est une créature libre**

Seul parmi les créatures terrestres, l'homme ne dépend pas exclusivement du rythme causal aveugle de la nature. Certes, il est lui aussi placé dans le cadre de ce rythme causal ; son corps, ainsi que certaines régions de sa vie psychique, en dépendent. Mais au-delà de cela, il est doté de la capacité d'entrer dans un tout autre type de relation avec son environnement. Dans ses actes cognitifs, le lien de causalité naturelle est remplacé par celui, absolument différent et spirituel, de la référence intentionnelle à l'objet. Partant de là, ses actes *affectifs* , comme la joie, l'enthousiasme, etc., renferment également une signification, une référence à un objet quelconque ; c'est-à-dire qu'ils ont des motifs au sens propre du terme et non de simples *causes* à la manière de simples réactions biopsychiques.

Et ce n'est pas tout. Dans un sens de liberté encore plus intégral que celui impliqué dans ses actes cognitifs et émotionnels uniques en tant que tels, l'homme – en vertu de son centre de conscience personnel – peut postuler *des décisions libres* et ainsi donner naissance à une séquence entièrement nouvelle de causes. Le oui et le non qu'il prononce, son libre assentiment et son désaccord, ne sont pas de simples effets de forces et d'influences, d'impressions et d'impulsions canalisées ou arrangées par son centre personnel à la manière d'un agent d'échange, pour ainsi dire ; ils sont proprement et réellement *générés* par la personnalité centrale de l'homme.

## **Le libre arbitre est un cadeau sublime**

Cette liberté de l'homme est un aspect véritablement miraculeux de l'existence terrestre, et en même temps, l'un des dons les plus sublimes que Dieu ait conféré à notre race. La liberté est le présupposé de la responsabilité : c'est grâce à sa liberté que l'homme peut acquérir du mérite et tomber dans la culpabilité. C'est sur la base de sa liberté que l'homme peut être moralement bon ou mauvais ; et surtout, qu'il est capable de cette réponse à Dieu qui le glorifie dans un sens incomparablement plus élevé que toutes les valeurs qui peuvent également être inhérentes aux êtres non libres. Dieu veut que nous le servions sur le mode de ce libre assentiment, qui est l'une des expressions les plus profondes de la ressemblance divine de l'homme.

## **Le libre arbitre introduit la possibilité du péché**

Cependant, afin de doter l'homme de ce plus grand des dons, qui lui confère sa dignité spécifique, donne à sa vie sa gravité et son accent ultimes et qui sous-tend l'importance de son comportement, qu'est-ce que Dieu, pour ainsi dire, a pris en échange ? ? Rien de moins que le péché : la possibilité que l'homme puisse offenser Dieu. Car sans liberté, il ne peut y avoir de péché. La nature non libre ne peut offenser Dieu ; sans la liberté, aucune disharmonie n'existerait dans l'univers. Et pourtant, Dieu a assigné à l'homme le don de la liberté, car s'il n'était pas libre, il ne pourrait pas donner à Dieu la réponse qui lui est due.

## **L'individu seul a le pouvoir sur sa propre volonté**

Aucune puissance sur terre, aucune tentation ou attraction aussi puissante soit-elle, ne peut forcer notre assentiment ; aucune pression ou influence ne peut forcer – à la manière d'un cas de *force majeure* – provoquer notre décision. La violence peut imposer beaucoup de choses au corps de l'homme (et aussi à son état psychique, dans la mesure où il est lié à l'état physique) ; on peut lui faire accomplir certaines actions qui lui répugnent, et surtout l'empêcher de faire tout ce qu'il veut faire ; mais quelles que soient les limitations imposées à sa sphère d'action extérieure, rien, sauf lui-même, n'a de pouvoir sur sa décision intérieure, sur son ultime et irrévocablement libre Oui ou Non.

## **La première dimension de la liberté : sanction ou désaveu**

Il faut ensuite distinguer deux dimensions dans lesquelles s'étend la liberté de l'homme. La première dimension dénote la capacité fondamentale de l'homme d'être d'accord et de ne pas être d'accord – le fait qu'il peut confirmer et rejeter des choses, reconnaître et répudier des valeurs et des non-valeurs, en prenant une position intérieure à leur égard et en engageant sa personne dans la défense de cette position ; qu'il est capable d'imprimer aux réponses spontanées de sa nature, suscitées par une variété de valeurs, la sanction ultime de sa personnalité centrale, ou inversement, d'invalider ces réactions naturelles par un désaveu issu de ce centre suprême ; qu'il a le pouvoir de décider de son attitude face aux choses, pour ainsi dire, de lui-même. Ce fait fondamental et intérieur de la personnalité a été décrit plus haut comme un élément constitutif de ce que nous avons appelé *la vraie personnalité. conscience*.

## **La deuxième dimension de la liberté : l'initiation à l'action**

Par la deuxième dimension de la liberté, nous entendons la capacité de l'homme à édicter, à décréter, à commander certains mouvements ou actions. Il est doté d'une certaine marge d'efficacité ; sa volonté a un pouvoir sur certaines choses extérieures et peut provoquer ou empêcher leur réalisation. Nous pouvons effectivement décider de faire quelque chose ou d'y renoncer ; dire quelque chose ou le garder secret, selon notre volonté.

## **Limites à la deuxième dimension de la liberté**

Contrairement à la première dimension de la liberté, cette sphère de notre pouvoir est limitée par des limites, à la fois essentielles et accidentelles. Nous ne pourrions pas arracher la lune du ciel (si toutefois nous le souhaitions) ; nous ne pouvons pas, en général, amener les autres à exécuter ce que nous voulons qu'ils fassent.

Même en nous-mêmes, il y a beaucoup de choses que nous ne pouvons pas réaliser par un simple commandement. Si, par exemple, notre raison approuve un événement et que notre volonté l'acclame par conséquent comme quelque chose qui devrait susciter de la joie, nous pouvons néanmoins ne pas

être capables de manifester une joie réelle sur le simple commandement de notre volonté ; de même, lorsque nous avons honte d'éprouver un certain plaisir malveillant, un simple acte de volonté peut ne pas suffire à déraciner et à dissoudre ce plaisir. Nos amours, nos espoirs, nos enthousiasmes et autres attitudes émotionnelles ne sont en aucun cas aussi définitivement soumis à notre volonté que le sont nos actions (leur possibilité extérieure étant considérée comme acquise).

Encore une fois, parmi les choses qui échappent à notre volonté, nous devons faire une distinction. Certains d'entre eux échappent strictement à notre pouvoir : il nous est ainsi impossible de ressusciter un mort ou de transformer un idiot en un être intelligent. D'un autre côté, il y a aussi des choses que nous ne pouvons pas réaliser par le commandement, mais à la réalisation desquelles nous pouvons indirectement contribuer grandement. En général, nos attitudes affectives, ainsi que celles des autres avec qui nous sommes en contact, appartiennent à cette classe.

S'il est vrai que nous ne pouvons pas ressentir l'amour, la joie ou la ferveur sous l'ordre de notre volonté, il ne s'ensuit pas que nous soyons aussi peu responsables de les ressentir ou de ne pas les ressentir, que nous le sommes d'un processus physiologique dans notre cerveau ou dans notre cerveau. pour le déclenchement d'une tempête. Dans un sens indirect, nous contribuons dans une large mesure à la présence ou à l'absence de telles attitudes émotionnelles en nous-mêmes. Nous pouvons consciemment préparer le terrain (dans notre monde intérieur) pour l'émergence d'une réponse affective adéquate aux valeurs, éliminer les obstacles. de son chemin, et abattons les tours de l'orgueil et de la concupiscence en nous afin que le Christ puisse étendre son royaume dans nos âmes.

### **La sanction et le désaveu sont plus profonds et plus importants que la libre action**

La première dimension de la liberté de l'homme, sa capacité à adhérer librement à des valeurs, est bien plus profonde et plus importante que la seconde. Alors que par rapport à tout ce qui relève directement de son pouvoir, notamment ses actions, sa volonté joue un rôle de maître, son rapport aux valeurs n'est pas celui d'un maître mais d'un *partenaire* agissant dans une humble auto-subordination. En exerçant notre liberté au sens de sa deuxième fonction, nous commandons ; en ce qui concerne sa fonction première, nous *obéissons* au contraire à l'exigence qui émane des valeurs. Notre liberté au premier sens est notre liberté morale fondamentale et décisive.

Du même coup, c'est ce dont aucune puissance extérieure ne peut nous priver. Notre champ de pouvoir proprement dit peut être considérablement restreint – par l'emprisonnement, par exemple, ou par des maladies corporelles comme une paralysie de nos membres ou une perte de notre pouvoir de parole. Pourtant, aucune force extérieure ni aucune maladie corporelle ne pourra jamais nous priver de notre capacité à réagir correctement aux valeurs. Aussi, c'est sur notre première sorte de liberté que repose la seconde. C'est en vertu de la première que nous sélectionnons l'objet pour lequel nous exigeons la seconde. Que nous fassions le bon usage de notre première liberté détermine essentiellement la valeur de l'usage que nous faisons de l'autre.

### **La vertu appelle à une formation appropriée des deux dimensions de la liberté**

Ces deux dimensions de la liberté ne sont en aucun cas toujours séparées avec suffisamment de clarté. De là vient que trop souvent une éducation de la volonté en tant que telle, visant à permettre à l'élève de surmonter les inhibitions qui peuvent l'empêcher de traduire ses décisions en actes, destinée, en d'autres termes, à tempérer sa volonté et à faire de lui un être discipliné. personne - est censée à elle seule lui fournir une formation morale adéquate. On pense qu'une personne ainsi disciplinée sera *ipso facto* plus apte à afficher la bonne réponse aux valeurs.

Il est difficile d'imaginer une erreur plus grossière que celle-ci. Il y a beaucoup de gens qui, bien que possédant une volonté de fer, capables de poursuivre leurs objectifs avec une grande énergie et un succès remarquable, et faisant preuve d'une maîtrise de soi extrême, négligent pourtant leur liberté

spirituelle plus profonde et refusent de répondre adéquatement à l'appel de valeur. Bien qu'affranchis de toute paralysie de la volonté, ils sont pourtant esclaves de l'orgueil et de la concupiscence. Beaucoup des grands malfaiteurs de l'histoire (Richard III par exemple) étaient en même temps des personnalités disciplinées dont la volonté ne laissait rien à désirer.

D'un autre côté, le type inverse existe indéniablement aussi : les personnes qui font usage de leur liberté plus profonde et répondent de manière adéquate aux valeurs, dont les décisions intérieures ne sont pas dictées par l'orgueil ou la concupiscence ; mais qui travaillent sous diverses inhibitions et, dans de nombreux cas, en raison de leur faiblesse, ne parviennent pas à traduire leurs bonnes intentions en actions.

### **L'autodiscipline n'est pas la même chose que la liberté morale**

Certes, acquérir une volonté saine, capable d'exercer normalement le pouvoir de commandement qui lui est dû, n'est en aucun cas sans importance pour notre développement intérieur. Pourtant, la place de cet objectif dans notre quête de la perfection n'est qu'une place secondaire. L'objet central de notre quête de perfection porte sur la capacité plus essentielle d'utiliser notre liberté (au premier sens) de manière adéquate, conformément à la volonté de Dieu. En d'autres termes, la tâche première de l'éducation de la personnalité n'est pas d'enseigner à l'homme comment rendre sa liberté innée pratiquement valable – bien que cela puisse venir ensuite en importance – mais d'élever sa liberté innée en *liberté morale* proprement dite. Le simple fait de préserver et d'exercer notre liberté physique – au sens le plus large du terme, y compris même la liberté de notre réaction intérieure – n'équivaut pas en soi à l'acquisition de cette liberté morale que notre liberté de volonté est en réalité censée préparer et soutenir.

Contrairement aux personnes qui, errant comme inconscientes, laissent leur liberté s'affaïssir jusqu'à un point proche de l'extinction, ceux qui sont habitués à exercer leur volonté peuvent être décrits comme *libres* ; Pourtant, comme nous l'avons vu, ils peuvent en même temps manquer de liberté de réponse et de choix intérieurs, étant esclaves de l'orgueil ou de la concupiscence. On ne peut leur attribuer une liberté morale ; pas plus que ceux qui, bien que jouissant d'un certain degré de liberté intérieure dans la mesure où ils ne sont pas simplement dominés par leurs appétits sensuels ou leur instinct d'affirmation de soi, n'ont pas utilisé cette liberté intérieure pour une réponse intégrale aux valeurs et une subordination de soi à leurs propres valeurs. les exigences qu'ils émettent, ni en faire une base pour un libre assentiment à Dieu et à sa sainte volonté.

Seul peut être considéré comme possédant *la liberté morale* celui qui fait un bon usage de sa liberté intérieure, chez qui l'attitude centrale de réponse aux valeurs a remporté une victoire définitive sur l'orgueil et la concupiscence et dont le comportement en général et dans ses détails significatifs est réellement adapté aux *logos* de valeurs tels qu'ils apparaissent dans les différentes situations et aspects de la vie.

La liberté morale implique non seulement la capacité d'obéir accidentellement à l'exigence des valeurs, mais une conformité permanente et intime à leur persuasion, scellée de la sanction expresse de la personnalité centrale. La liberté morale en ce sens – qui appartient évidemment à ce que nous avons appelé la première sphère de la liberté – équivaut à la liberté proprement dite, à la liberté dans sa perfection ; surtout, elle va incomparablement plus loin que la liberté purement formelle ou technique incarnée dans la position de contrôle de la volonté.

Ainsi, les moyens qui conduisent à cette liberté morale ne peuvent être les mêmes que ceux destinés simplement à imposer une discipline à la nature, c'est-à-dire à assurer une prépondérance formelle de la volonté consciente. Dans certaines écoles de formation ascétique, ce fait n'a parfois pas été suffisamment apprécié. Il y a eu une certaine tendance à trop attendre du développement de la capacité de l'homme à subordonner toute sa nature à sa volonté.

Pourtant, le simple fait qu'une personne ait atteint la maîtrise de soi – que quoi qu'elle décide de faire, elle l'exécute sans inhibitions ; que tout en lui obéisse promptement aux ordres de sa volonté – n'indique pas en soi, et encore moins ne garantit pas, qu'il a atteint la liberté morale.

Encore une fois, cette incapacité à distinguer les deux dimensions de la liberté a eu pour effet de discréditer l'idée même de liberté. L'accent quelque peu excessif mis sur l'éducation de la volonté - en accord avec l'idée selon laquelle l'ascendant formel de la volonté sur toutes les émotions spontanées est le pilier du progrès de l'homme vers la perfection - a provoqué une réaction, non injustifiée en soi, contre la caractère trop artificiel et inorganique d'une telle conception de la vie.

Faisons confiance (certains l'ont soutenu) à l'évolution organique plutôt qu'à un effort de volonté extrêmement tendu ; que notre remodelage soit l'œuvre de Dieu, qui seul est capable de transformer les âmes, et non le résultat spéculaire de notre propre planification consciente. Il arrive le plus souvent dans de tels cas que cette réaction, bien que saine dans une certaine mesure, a certainement dépassé le but. La signification centrale et sublime de la liberté proprement dite – au sens de la première dimension de la liberté – qui constitue l'expression la plus profonde de notre ressemblance avec Dieu, a été négligée.

C'est parce qu'ils n'ont pas réussi à distinguer suffisamment clairement entre les deux dimensions de la liberté que certains adeptes du mouvement liturgique sont allés trop loin (dans une direction évoquant l'automatisme magique et la passivité morale, pour ainsi dire) en mettant l'accent sur une vie intérieure organique informée, par l'*esprit de la liturgie*. Certes, une éducation unilatérale de la volonté comme moyen d'accéder à la liberté, mettant l'accent presque exclusivement sur la deuxième dimension de la liberté, mérite le reproche d'impliquer une vision mécaniste de la vie psychique ; or une telle critique ne s'applique guère à une conception de la liberté centrée sur sa première dimension. Car la liberté d'adhérer à des valeurs et de marquer cet assentiment d'une sanction personnelle n'a rien à voir avec une simple technique ou discipline ; cela représente bien une fonction intérieure et organique de la volonté.

Sans aucun doute, le mécanisme des innervations soumises au commandement de la volonté peut être considéré comme une structure relativement artificielle dans la vie morale de l'homme ; sans aucun doute, il est caractéristique des manifestations les plus profondes de notre personnalité qu'elles ne puissent être évoquées rapidement et infailliblement en appuyant, pour ainsi dire, sur un bouton de l'appareil de nos dispositions émotionnelles.

Mais on ne saurait imaginer une idée fautive plus grossière que d'attribuer cet aspect d'artificialité mécanique à notre adhésion libre et consciente aux valeurs, pour la seule raison que la liberté, dans ce sens aussi, signifie un pas décisif hors de la pénombre d'un subconscient, mode d'existence essentiellement biologique à la région supérieure des actes clairs, distincts, expresses et responsables.

Bien plus que toute manifestation biologique de spontanéité, notre libre mouvement spirituel vers une union avec des valeurs est, au contraire, un véritable prototype de choses *générées* (de tout ce qui est *genitum* : c'est-à-dire une manifestation dans laquelle notre être même s'exprime et s'exprime d'une manière ou d'une autre). inventé) par opposition au simple artefact (à tout ce qui *est fabriqué* ou *fabriqué* : *factum*). Au lieu d'écouter les minimisateurs de la liberté qui voudraient concevoir le progrès de l'homme vers la perfection comme calqué sur la croissance d'une pomme, pour ainsi dire, nous devons comprendre que nous ne pouvons pas estimer assez haut la capacité humaine d'un assentiment libre et volontaire ; car cela constitue la condition centrale de tout tribut adéquat à Dieu de notre part, à tel point que pour lui (comme cela a été souligné plus haut) Dieu a même permis que le péché soit possible.

### **Nous sommes appelés à consentir librement à notre transformation**

Et cela contient également la réponse – au moins dans sa partie la plus importante – à la question à laquelle nous sommes ensuite confrontés : quelle peut et devrait être notre propre contribution au

processus de notre transformation en Christ ? Que signifie la coopération de notre part à laquelle saint Augustin fait référence en disant : « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi » ( *Sermo* 169, 13) ?

Premièrement, c'est la parole libre d'assentiment que nous devons adresser à Dieu et à notre propre transformation en Christ. Dans le don gratuit de nous-mêmes qu'implique notre tournant décisif vers Dieu (qui trouve son expression la plus tangible dans l'acte de conversion) ; dans le *Volo* prononcé lors du rite du baptême comme une déclaration expresse de la personne livrée à Dieu ; selon les paroles de la Sainte Vierge : « Voici la servante du Seigneur : qu'il me soit fait selon ta parole » : c'est là que réside l'actualisation fondamentale de notre liberté dans le processus de notre justification et de notre sanctification. C'est la *parole* que Dieu attend de nous et dont nous ne pouvons jamais nous dispenser.

Mais cela ne suffit pas. Nous sommes également appelés à concourir à notre transformation en Christ par des actes uniques soumis au commandement de notre volonté ; c'est-à-dire par l'opération de notre liberté dans la ligne de sa deuxième dimension.

### **La transformation implique à la fois nos actes et nos vertus**

L'être moral de la personne, que nous envisageons ici dans son sens global, du point de vue de sa transformation, a une double extension : il embrasse la sphère de ses actes concrets uniques de connaissance, de choix (au sens le plus large) du terme incluant les connotations affectives), et le faire, d'une part ; et d'autre part, la sphère suractuelle ou habituelle de ce qu'on appelle communément ses *qualités*, comme, par exemple, les vertus de fidélité, de justice, d'humilité, de pureté ou de bonté. Ces qualités permanentes ne doivent pas être interprétées comme de simples dispositions pour telle ou telle décision ou action unique, pour, par exemple, un acte spécifié d'humble soumission ou de pardon charitable. Ils constituent une réalité *sui generis*.

Chacune des deux sphères – du comportement concret et de l'être habituel – a sa propre signification ; ni l'un ni l'autre n'est simplement subordonné à l'autre. Ils glorifient tous deux Dieu à leur manière respective. Ainsi, toute action ou attitude juste en tant que telle représente une nouvelle valeur en soi, qui *s'ajoute* à la valeur incarnée par la justice habituelle d'une personne. Et encore une fois, la possession d'une vertu – l'humilité par exemple – signifie la réalisation d'une valeur spécifique même en dehors des actes d'humilité particuliers de la personne.

Toutefois, malgré la signification indépendante inhérente à ces deux sphères de la moralité personnelle, il existe entre elles une interconnexion et une interaction étroites. D'une part, nos vertus constituent le fondement de nos actes moraux uniques ; ils facilitent cette dernière et sous-tendent les dispositions spéciales dont nous avons besoin pour leur performance dans les différents types de situations auxquelles nous sommes confrontés. D'un autre côté, nos actes et réalisations moraux individuels préparent notre acquisition des vertus correspondantes. En répétant encore et encore une bonne action dans une foule de cas analogues, nous prendrons de plus en plus l'habitude de la vertu en question elle-même.

### **Nous pouvons directement déterminer nos actions et affecter nos vertus**

Pourtant, notre capacité à prendre des décisions morales particulières n'est pas *conditionnée* par notre possession des vertus respectives ; à l'inverse, notre effort pour acquérir une vertu ne se *limite pas* à notre exécution de décisions particulières concrètes dans son domaine. Le centre de notre personnalité, l'agent libre qui est le sujet réel de notre comportement et de nos décisions – ainsi que de notre intention fondamentale d'assentiment à Dieu – est par lui-même indépendant de l'une ou l'autre des deux sphères. Il a la capacité directe à la fois d'évoquer une attitude morale dans un cas particulier donné et d'exercer de diverses manières une influence modelante et formatrice sur notre être moral suractuel, notre caractère moral en tant que tel.

Ainsi, la libre coopération de notre personnalité centrale et de notre volonté propre est ordonnée à deux tâches : premièrement, celle de nous amener à nous conformer à la volonté de Dieu et à manifester une réponse de valeur qui plaise à Dieu dans nos actes individuels selon des situations concrètes données ; deuxièmement, à la tâche de rectifier notre être moral suractuel *permanent* ; d'y imprimer l'empreinte des vertus chrétiennes. Tous deux sont impliqués dans le processus de déploiement de la vie surnaturelle que nous avons reçue au Baptême. Or la manière dont notre volonté peut exercer son influence est sensiblement différente dans les deux cas.

### **Nous pouvons affecter le caractère de nos actes particuliers à la fois directement et indirectement**

Premièrement, nous considérons nos *actes moraux particuliers*. Nous sommes ici en face, d'abord, du vaste domaine des *actions* au sens le plus étroit du terme. Celles-ci sont à la portée de notre pouvoir direct ; ils peuvent être correctement et véritablement commandés par notre volonté. Il est en notre pouvoir d'aider ou de ne pas aider une certaine personne dans le besoin, d'injurier ou de ne pas injurier une personne qui nous a offensé, de mentir ou de ne pas le dire, ou de traiter quelqu'un avec considération ou autrement.

Mais ce n'est pas tout. Ce n'est pas par notre seule capacité de commandement direct que nous pouvons influencer nos actions. En plus de cela, nous pouvons également contribuer indirectement à leur détermination ; surtout par un examen quotidien de notre conscience, avec pour résultat la prise de bonnes résolutions.

De plus, nous pouvons – et devons – diminuer les occasions de pécher en évitant certaines situations destinées à tenter notre faiblesse. Nous pouvons, pour ainsi dire, établir à l'avance des gardes destinées à nous empêcher de faiblir dans les moments cruciaux. Des actes répétés de communion mentale avec Dieu et de concentration spirituelle, nous pouvons puiser une force nouvelle pour affronter de manière adéquate les tâches et les exigences qui se présentent désormais à nous. Dans certaines situations dangereuses, nous pouvons nous protéger préventivement, comme le fit Ulysse à propos du chant des sirènes ; nous aussi pouvons, pour ainsi dire, nous faire attacher solidement ou, comme ses compagnons, nous boucher les oreilles avec de la cire. Dans les périodes de contemplation et de stabilité morale, nous pouvons lutter préventivement contre le danger d'être à nouveau pris dans un vortex centrifuge et de nouveau désespérément empêtré dans le mécanisme autonome de certaines situations.

Enfin, nous pouvons nous atteler à cette lutte contre le péché par un renoncement temporaire à certains biens légitimes ; c'est-à-dire revigorer notre disposition aux bonnes œuvres, à nous conformer aux commandements de Dieu, par la pratique de l'ascétisme. En résumé, nous sommes capables de déterminer nos actions non seulement dans un sens direct, étant donné qu'elles dépendent strictement de la commande de notre volonté, mais aussi dans un sens indirect, dans la mesure où, par de multiples actes préparatoires qui à leur tour sont soumis Grâce à la commande directe de notre volonté, nous pouvons créer des conditions favorables pour agir correctement dans certaines situations prévues dans lesquelles notre fermeté est susceptible d'être mise à l'épreuve.

### **Nous ne pouvons pas directement commander des réponses affectives, mais pouvons les sanctionner ou les désavouer.**

Mais comme nous l'avons vu, il existe également une grande classe d'actes intérieurs qui ne relèvent pas de notre rayon de pouvoir proprement dit. Si, par exemple, la nouvelle de la conversion d'une personne nous laisse dans un état d'indifférence brutale, notre volonté n'est pas libre de susciter en nous l'état de joie qui serait adéquat à l'événement. De même, nous ne pouvons pas forcer notre cœur

froid et antipathique à accorder à une personne dans le besoin la pleine réponse de compassion et d'amour miséricordieux qui serait adaptée à la situation.

Certes, par notre libre arbitre, nous pouvons nous ordonner d'accomplir quelque action destinée à soulager son trouble ; pourtant, nous ne pouvons pas lui donner la contribution intérieure de l'amour simplement en décidant de le faire. Notre volonté n'est pas non plus capable d'éteindre ou de faire taire, par ordre direct, une humeur d'envie ou de satisfaction malveillante qui colore nos sentiments dans une situation donnée.

Mais à ce fait il faut en opposer un autre, non moins important. Par un acte de notre centre personnel libre, nous *pouvons* soit sanctionner, soit désavouer notre attitude émotionnelle, ce qui implique une modification profonde de la nature la plus intime de nos attitudes. Un sentiment de satisfaction malveillante, par exemple, que nous désavouons expressément dans notre esprit, est pour ainsi dire *décapité* ; il est révoqué et déclaré invalide, et ainsi privé non seulement de son efficacité extérieure mais, dans une large mesure, même de sa virulence intrinsèque. Pourtant, cela ne suffit pas à le déraciner entièrement, ni à anéantir son contenu affectif. La volonté d'être charitable, d'où peuvent dériver des actions charitables et de bonnes œuvres, n'est pas encore la charité.

Une autre distinction s'impose : il y a une différence considérable selon que la *sanction personnelle* (c'est-à-dire l'acte ultime d'assentiment ou de désapprobation relatif à notre sentiment spontané) soit émise isolément dans un événement aléatoire, pour ainsi dire, ou si nous la référons expressément retour à nos principes moraux permanents, à notre intention fondamentale habituelle. Dans ce dernier cas, cela a beaucoup plus de sens et de poids.

Mais même ainsi, notre intention librement posée en tant que telle n'est qu'un simple squelette de l'attitude affective à part entière, qu'elle soit celle de l'amour, de la joie, de la compassion ou de la contrition.

### **Nous devons éviter les efforts artificiels pour susciter de bonnes réponses**

Notre champ de pouvoir direct, en ce qui concerne nos attitudes affectives, ne s'étend donc que jusqu'à la possibilité d'une sanction ou d'un désaveu libre ; Mais de manière indirecte, on peut faire bien davantage pour les influencer. Nous pouvons consciemment créer un espace en nous-mêmes pour les bonnes réponses affectives et éliminer les facteurs susceptibles de contrecarrer leur développement. Il existe pourtant un certain type d'efforts mal orientés dont nous devons rigoureusement nous abstenir. Nous ne devrions jamais essayer de créer artificiellement une humeur noble en tant que telle, de mettre en œuvre émotionnellement notre acte intentionnel libre par un effort direct, dans l'espoir trompeur de le forcer ainsi à une pleine croissance affective. Des efforts aussi exigus sont voués à la stérilité ; mais leur effet est plus désastreux lorsqu'ils détournent notre regard de l'*objet intentionnel* en question (qui seul, le cas échéant, peut susciter en nous une réponse émotionnelle adéquate) et le fixent sur notre propre *comportement* . Une introspection malsaine est ainsi favorisée qui, loin de pouvoir compléter la réalité de notre attitude affective, est presque certaine de l'étouffer.

Surtout, nous ne devrions jamais tomber dans la méthode consistant à essayer de donner corps au mince fantôme de notre attitude *intentionnelle* en puisant dans le fonds d'émotivité générale bon marché que chacun de nous porte en lui comme une virtualité mécanique. Ne cherchons donc jamais à éveiller dans nos âmes une véritable compassion en mettant en branle la machinerie des associations sentimentales, ni à nous fouetter dans l'enthousiasme en accumulant volontairement dans notre esprit une succession d'images turbulentes, un artifice grossier rappelant le feu impur. on voit des poussées dans les cas de suggestion massive et d'épidémies mentales.

### **Les véritables réponses affectives ne peuvent pas être commandées**

Nos réponses authentiques et complètes à la valeur, avec leur unicité personnelle et leur poids propre, poussent organiquement à partir de graines implantées dans les profondeurs secrètes de notre personnalité ; ce n'est que par des voies indirectes que nous pouvons contribuer à leur apparition en nous. C'est précisément ce qui est inhérent à leur noblesse, qu'ils ont le caractère de *dons* par opposition à des choses qui peuvent être commandées ou fabriquées sur commande. Ce qui devrait réellement nous préoccuper, c'est simplement notre attention adéquate à l' *objet* , et non l'épanouissement complet de notre attitude en tant que telle. Car c'est précisément le signe distinctif d'une véritable attitude de réponse que l'objet seul — et en aucun cas l'attitude elle-même — constitue son *thème* .

Mais nous pouvons, en vertu de notre libre arbitre, éviter (par exemple) d'être absorbés par le rythme incessant d'une activité très tendue ou dominés par la machinerie de nos objectifs concrets : la prédominance exclusive des poursuites et des efforts qui est susceptible d'étouffer notre vie psychique plus profonde et avec elle toute réponse pleinement vécue aux valeurs.

Nous pouvons nous libérer de la fausse attitude qui consiste à toujours demander : « Que puis-je faire dans cette affaire ? Comment puis-je changer cela ? » – l'attitude sous-tendue par l'erreur désastreuse selon laquelle il est inutile de s'intéresser à un objet si nous ne pouvons pas y faire quelque chose. Par le recueillement et une approche contemplative de Dieu, nous pouvons chercher encore et encore à atteindre les profondeurs spirituelles. Par la pratique ascétique, nous pouvons chercher à éliminer progressivement les obstacles que l'orgueil et la concupiscence opposent à notre réponse adéquate aux valeurs. Enfin, nous pouvons implorer Dieu dans la prière de nous accorder l'amour, la sainte joie et une profonde contrition.

### **La transformation de notre caractère moral n'est pas directement sous notre contrôle**

Pourtant, le chemin de l'éducation indirecte de toutes ces attitudes concrètes s'inscrit dans notre transformation dans son ensemble, celle de notre être habituel. Même si nous nous éloignons du problème de nos actes et attitudes individuels, la considération de notre quête de perfection arrivera nécessairement à la deuxième grande tâche que Dieu nous a imposée : notre contribution à la transformation de notre *caractère moral* , ou en d'autres termes, notre acquisition des vertus chrétiennes.

Deuxièmement, notre *être habituel* , généralement considéré, se situe en dehors de la portée de notre pouvoir direct. Nous ne sommes pas capables de susciter en nous-mêmes, par un simple acte de libre volonté, ni l'humilité, ni la fidélité, ni la confiance en Dieu, ni la bonté, ni la douceur, ni la miséricorde. Cela ne signifie cependant pas que nous ne pouvons rien faire pour développer ces vertus en nous. Les manières dont notre personnalité centrale libre peut exercer une influence en ce sens varient, il est vrai, selon les vertus individuelles.

### **On peut influencer le développement de certaines vertus**

Dans certains cas, comme la disposition au changement, la vertu en question naît d'un acte direct de notre personnalité centrale libre, dont l'efficacité n'est cependant pas semblable à celle de notre volonté lorsqu'elle commande nos actions individuelles proprement dites, mais à la manière dont notre libre assentiment ultime (comme discuté plus haut dans ce chapitre) détermine notre comportement. Seul l'engagement de notre personne, impliqué dans notre volonté de changer – dans un acte de conversion notamment – affecte nécessairement la profondeur de notre être ; aussi cette vertu consiste principalement — le terme même de disponibilité l'indique — dans une disposition durable de la volonté comme telle.

Le moment essentiel ici est donc l'acte libre de conversion intérieure, la décision centrale de notre volonté de nous laisser transformer par le Christ sans aucune réserve. Le chemin qui mène de là à notre disposition habituelle au changement est marqué par de nombreux actes uniques qui ravivent l'original,

par lesquels nous actualisons encore et encore, pour ainsi dire, l'attitude de préparation une fois adoptée. Cette pénétration progressive de la personnalité entière par un Une direction définie de la volonté, qui a commencé par une décision personnelle fondamentale et s'est développée en de multiples décisions ou types de conduite (pour la plupart ceux qui relèvent de notre pouvoir direct), conduit finalement à l'acquisition d'une disposition habituelle au changement. La manière dont la vertu de confiance en Dieu peut se développer en nous présente une structure similaire.

Ces vertus, bien qu'elles ne puissent être acquises par notre volonté que d'une manière indirecte, dans la mesure où, comme tout ce qui est habituel, elles ne peuvent être obtenues que progressivement et non d'un seul coup, sont cependant soumises à notre puissance directe de volonté dans la mesure où la le libre engagement de la personne constitue son essence la plus profonde et, en outre, dans la mesure où un ensemble d'actes individuels concrets également soumis à notre volonté directe servira, non seulement comme un moyen accidentel pour les acquérir, mais comme un élément substantiel de leur déploiement et amplification.

Cependant, en ce qui concerne certaines autres vertus, comme l'humilité, la charité et la bonté, nous sommes dans une situation entièrement différente.

Bien sûr, ici aussi, l'acte d'un assentiment libre et engagé à la volonté de Dieu, à la fois comme pré-supposé initial et comme élément permanent de notre attitude, est d'une importance capitale. Mais notre libre décision en tant que telle ne suffit pas à engendrer, pour ainsi dire, la substance vivante de ces vertus (ni des attitudes uniques qui leur sont corrélatives). La pleine réalité affective de ce que nous appelons *l'humilité* — et plus encore celle de *la charité* envers Dieu et nos semblables — implique une réponse intégrale de notre personnalité à Dieu et au monde des valeurs, que nous ne sommes pas libres de commander directement par nos propres moyens. volonté. Dans un sens indirect, nous pouvons faire beaucoup pour les acquérir en supprimant les obstacles sur leur chemin, comme nous le verrons plus en détail plus tard.

Encore une fois, en ce qui concerne une autre classe de vertus telles que la simplicité, la patience ou la conscience, telles que décrites au chapitre 4, l'élément central de ce que nous devons faire pour les acquérir consiste en des actes uniques définis qui, dans des situations données, peuvent être provoqués et soutenus par notre libre arbitre. L'homme qui, dans les diverses épreuves et tribulations de la vie, endure encore et encore l'épreuve — reconnaissant expressément Dieu comme *le seigneur du temps* — et maîtrise, par un acte libre de sa volonté, les mouvements indisciplinés de l'impatience et de l'attitude non chrétienne. l'affirmation de soi qui la sous-tend développera lentement mais sûrement la véritable vertu habituelle de la patience.

Les façons dont notre être habituel peut être influencé par nos actes volitifs sont donc très différentes selon les vertus individuelles. Examinons maintenant de plus près les méthodes d'effort conscient vers la perfection qui sont les seules à être appliquées à des vertus telles que la charité ou la bonté, qui sont, dans un sens particulier, des dons de la grâce et, par conséquent, les moins soumises à la maîtrise de notre volonté.

### **Les vertus se développent lorsque nous nous consacrons aux bonnes choses pour elles-mêmes**

Dans cette affaire, il y a un fait fondamental que nous devons considérer avant tout. *Ce n'est pas de ce que nous entreprenons en vue de notre transformation, mais des choses auxquelles nous nous consacrons pour elles-mêmes, qui produira l'effet formateur le plus profond sur notre être habituel*. La transformation de notre caractère sous ces influences est essentiellement, de notre part, la réception d'un don plutôt que d'un but atteint par notre volonté. Toutes les vraies valeurs auxquelles nous assistons dans une attitude contemplative et dont notre âme s'imprègne, déploient un tel effet

transformateur dans les profondeurs de notre être. La vision du beau, comme le dit Platon ( *Phèdre* 249d), fait que l'âme « pousse des ailes ».

Chaque fois qu'une vraie valeur nous touche, chaque fois qu'un rayon de beauté, de bonté ou de sainteté blesse notre cœur, chaque fois que nous nous abandonnons dans une relaxation contemplative à une vraie valeur qui vient en notre présence - pour que tout le processus de *fruit*, de maturation créatrice de son expérience en nous devient possible, afin que cette valeur puisse nous pénétrer tout entier et nous élever au-dessus de nous-mêmes — un certain changement actuel (qui est, en soi, transitoire) se produit dans notre être, qui cependant, selon la hauteur de la valeur qui nous affecte et la profondeur de notre réponse réelle à celle-ci laisseront des traces permanentes bien au-delà de notre expérience réelle. Par cette nourriture spirituelle, notre essence même sera transformée et, pour ainsi dire, levée.

### **Dieu nous transforme directement avec sa grâce**

Un élément entièrement nouveau est cependant présent dans le cas d'une expérience de valeur similaire à celle de Dieu. La beauté éternelle et la sainteté absolue de Dieu, telles qu'elles se manifestent d'une manière particulièrement appropriée pour évoquer notre amour, déterminent encore, formellement parlant, un effet *naturel*, comme le font d'autres valeurs élevées ; un effet qui est certainement conforme à la volonté de Dieu et qui a sa place dans notre progrès spirituel.

Mais au-delà de cela apparaît l'aspect de notre transformation *surnaturelle* par Celui qui nous a créés et de qui nous avons reçu la nouvelle vie divine comme un pur don. Bien entendu, l'action de grâce de Dieu ne se limite en aucun cas aux moments saillants de notre expérience contemplative.

Mais nous savons par la Révélation que Dieu veut que nous nous livrions *expressément à son action de grâce*, que nous nous vidions et nous ouvrons pour la subir ; et que, dans ces moments de contact personnel spécifique avec Dieu, des conditions particulièrement favorables sont données pour l'afflux de la grâce.

Ce processus d'être reçu, embrassé et assumé pour ainsi dire, qui en référence à la valeur en tant que telle n'est présent que dans un sens analogique, se produit réellement et littéralement lorsque nous nous donnons au Dieu Tout-Puissant qui a le pouvoir d'élever notre être à un niveau supérieur. Lui-même et le transformer dans ses racines mêmes.

Notre transformation *naturelle* sous l'action des valeurs que nous expérimentons, potentialité première de notre constitution intellectuelle, préfigure et prépare en quelque sorte — et continue d'assister — celle *surnaturelle*, qu'elle est essentiellement destinée à servir.

Ainsi, l'effet le plus profond sur notre être émane de notre abandon contemplatif à Dieu. Chaque fois que nous nous vidons de toutes les choses créées, y compris de nous-mêmes ; chaque fois que nous nous offrons à Dieu dans une conscience thématique non pas de notre transformation mais du Christ seul ; chaque fois que nous nous perdons dans la vision de son visage et que nous nous disposons à être imprégnés de sa lumière, il imprime notre essence de son sceau.

Ainsi, outre l'effet purement surnaturel, la transformation la plus profonde de notre être découle du Saint Sacrifice de la Messe, à laquelle nous participons *personnellement. ipsum, sperme ipso, et in ipso* (par Lui, avec Lui et en Lui) dans le sacrifice du Christ.

### **Nous ne devons jamais utiliser les valeurs uniquement comme moyen de notre transformation**

Une puissance analogique appartient à l'oraison mentale et à l'Office divin. La prière mentale, encore une fois, doit être entreprise non pas *principalement* dans le but de notre transformation, mais afin de laisser Dieu nous parler, d'être touchés par Lui dans nos profondeurs. Cela est encore plus vrai en ce qui concerne la prière liturgique, que nous accomplissons en réponse à la gloire de Dieu, non pas pour l'utiliser pour notre transformation mais parce que cette réponse est *due* à Dieu.

Il est généralement implicite dans le caractère de ces agents primordiaux de notre transformation dont nous discutons ici qu'ils ne doivent pas être instrumentalisés au service de cette transformation. Le moment où nous jouissons d'une belle chose pour enrichir ainsi notre âme ou aimons une personne pour en tirer un gain intérieur ; ou encore, pire encore, dès que nous utilisons la prière liturgique (comme nous pourrions utiliser une certaine pratique ascétique) comme moyen de notre progrès spirituel, nous rendons pratiquement invalides ces actes de réponse à la valeur ou à l'abandon à Dieu. Et, parallèlement à leur valeur autonome fondamentale, ils perdent également la faculté d'exercer une influence transformatrice sur notre essence.

Mais même si nous ne devons jamais instrumentaliser ces attitudes de réponse et d'abandon en les subordonnant au but de notre transformation, dans leur contexte, toute référence intentionnelle à cette transformation ne doit pas être aussi complètement exclue qu'elle doit l'être dans le cas de tous. les actions morales dans lesquelles nous sommes dirigés vers la réalisation d'un bien concret – par exemple, les actions qui découlent de l'amour du prochain. Dans la contemplation, l'aspect thématique de notre transformation – même s'il ne faut jamais lui accorder une place primordiale – peut légitimement intervenir en plusieurs points.

### **La contemplation éveille en nous un profond désir de transformation**

Premièrement, toute attention contemplative à Dieu (et, en vertu d'une relation analogique, à toutes les vraies valeurs en tant que telles) implique une *confrontation* de soi-même avec Dieu. Nous prenons conscience de l'immense distance qui nous sépare de la sainteté de Dieu, comme le fit saint Pierre lorsqu'il s'écria : « Éloignez-vous de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur » (Luc 5, 8). nous que pour être dignes de tout contact avec Dieu, nous devons devenir complètement différents de ce que nous sommes. « Qui montera sur la montagne de l'Éternel, ou qui se tiendra dans son lieu saint ? Des mains innocentes et un cœur pur » (Ps. 23 : 3-4).

Ainsi s'éveille en nous le désir de notre transformation en Christ comme *condition* du *fruit* de Dieu, de notre union contemplative avec Dieu, fin ultime de notre désir et thème durable de notre effort. C'est dans cet esprit que nous prononçons alors les paroles liturgiques qui précèdent la sainte communion : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit, mais dis la parole et mon âme sera guérie. »

### **L'abandon contemplatif à Dieu est ressenti comme une transformation**

Deuxièmement, nous *expérimentons* notre abandon contemplatif à Dieu comme une *incorporation* de notre être en Lui. C'est précisément dans la mesure où Dieu est le thème exclusif de notre attention que nous nous sentirons poussés à dire avec saint Pierre : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici : faisons ici trois tabernacles ». De même serons-nous prêts à dire avec sainte Catherine de Sienne : *Che tu sia ed io non sia* (« Que tu sois et que je ne sois pas »).

Bien que notre transformation aux yeux de Dieu n'assume *pas* la place d'un objectif premier, elle est impliquée dans la logique, pour ainsi dire, de notre élévation par Dieu et de notre réponse à l'attraction divine, et est donc inévitablement tissée dans le tissu de notre attention contemplative. Ce n'est pas que nous dégradons cette dernière au rang de moyen de notre transformation ; mais nous sommes *conscients* de son effet transformateur, et en ce sens secondaire notre transformation joue bien un rôle thématique tout à fait légitime.

### **L'abandon contemplatif à Dieu nous maintient conscients de son appel à nous transformer.**

Troisièmement, nous pouvons (et devons) également percevoir et rester conscients de l'*appel de Dieu* qui nous parvient d'en haut dans notre état contemplatif et qui fait référence à *notre*

*transformation* . Notre regard procède ainsi naturellement de Dieu — ou de la valeur qui nous a parlé — au sujet de notre effort de perfection.

Toute véritable contemplation est susceptible d'engendrer, de manière organique et presque évidente, de bonnes résolutions spécifiques : l'une d'elles au moins – la décision expresse de rester fidèle à notre voie ascendante – est essentiellement inséparable de la véritable contemplation en tant que telle. Notre discernement de ce qui peut être justifié face au Christ est à nouveau aiguisé ; et notre volonté se détourne de tout ce qui répugne à son regard très saint.

En ce sens, encore une fois, notre transformation acquiert une signification thématique en tant que complément à chacun de nos actes d'abandon contemplatif.

### **Nous restons conscients que la contemplation et les réponses aux valeurs sont sources de transformation**

Enfin, en quatrième lieu, dans le cadre général de notre transformation , nous pouvons tenir compte des moments d'attention contemplative à Dieu et aux vraies valeurs comme *source principale* d'où jaillit le don de notre transformation. La mesure de cette référence secondaire est échelonnée selon les différents modes d'attention contemplative.

Un pôle est représenté par l' *Opus Dei* – c'est-à-dire la prière liturgique – dans lequel le rôle thématique de notre transformation est réduit au minimum ; l'autre pôle est représenté par notre communion avec les valeurs créées, qui l'admet à un degré relativement élevé.

En ce qui concerne notre attention aux valeurs créées et à leurs *fruits* en nous, notre conscience de leur mission de contribuer à notre transformation en Christ peut se voir accorder une place significative. Nous sommes à juste titre conscients que notre expérience de la beauté de la nature et du grand art authentique – à condition que nous soyons pleinement réceptifs à son rayonnement et laissons sa voix pénétrer les profondeurs de notre être – ne peut que nous rendre meilleurs.

Nous devrions également prendre conscience du fait que notre union dans le saint amour avec une autre personne – une relation d'amour enracinée en Jésus – est certaine de nous transformer et de nous rapprocher de Dieu. Il est vrai qu'au moment où notre réponse à l'objet s'actualise, l'essence de cet objet (avec la valeur-pouvoir qui en émane) constitue le seul thème de notre attention ; mais cela ne préjuge pas de la question de savoir quel rôle le *fruit* des valeurs créées doit jouer dans nos vies en tant que telles.

### **Le plaisir contemplatif pour les valeurs est louable**

De nombreuses personnes religieuses croient à tort qu'en ce qui concerne les choses créées, aucun *fruit* , aucune immersion joyeuse de soi-même dans l'essence d'un objet, pour ainsi dire, n'est louable ; ils soutiennent le point de vue étroit selon lequel aucun objet créé n'a d' *utilité* pour notre objectif éternel, sauf dans un sens purement instrumental, en tant que moyen subordonné de notre poursuite, quelle que soit sa valeur intrinsèque. Ils subsument tous *les fruits* des valeurs créées dans la catégorie des plaisirs et les jugent moins agréables à Dieu que toute sorte de *travail neutre* (puisque ce dernier échappe au soupçon d'être entrepris pour son plaisir).

Ils ne tiennent pas compte du fait que les dons naturels de Dieu, « le Père de toutes les lumières », ont une fonction dans notre transformation en Christ ; que donc leur *fruit* n'a rien du caractère d'un divertissement frivole mais, au contraire, d'une tâche valable et conforme à la volonté de Dieu. Ils ont tellement peur de perdre de vue le but ultime qu'ils laissent inutilisé l'un des facteurs les plus importants pour sa réalisation. Ils ne comprennent pas que sur ce plan, un *uti réellement efficace* (c'est-à-dire une utilisation des choses créées orientées vers notre but éternel) présuppose un *fruit* libre de tout souci de l' *uti* .

## **Toutes les valeurs hautement créées peuvent nous purifier et nous transformer**

Le but même de notre transformation en Christ nous oblige à accorder une place adéquate dans notre vie à notre attention contemplative aux hautes valeurs créées qui nous mettent dans une sorte de contact avec Dieu et exercent un effet formateur irremplaçable sur notre être. Par conséquent, nous devons reconnaître que le monde des choses créées n'est pas simplement un terrain d'entraînement pour la mortification ascétique ; que, pourvu que nous leur donnions la juste réponse selon la volonté de Dieu, les biens créés ne sont que porteurs également d'une mission *positive* au service de notre fin éternelle.

Nous devrions prendre conscience de l'effet purifiant et élévateur qui émane de toute haute beauté ; comment, en vertu de sa simple qualité, il nous transmet un aspect du Divin, et comment il tend à détourner notre esprit de tout ce qui est pécheur ou mesquin, si seulement nous cédon à sa suggestion d'ascension et devenons pleinement conscients de sa signification. et la noblesse. Il n'en est pas moins dans la nature d'un amour grand et profond en Jésus-Christ de nous libérer, de desserrer les liens de notre attachement aux biens insignifiants et de nous guider vers Dieu. Nous devons percevoir le *sursum corda durable* qui en émane et la manière dont il nous fait grandir dans une vraie simplicité.

Dans tous ces biens merveilleux, il faut discerner l'appel de Dieu, et ne jamais résister à la dérive ascendante qu'ils tendent à nous communiquer. Nous devons maintenir vivante en nous une disposition générale à suivre chaque appel de Dieu contenu dans ces dons, et cultiver une attention consciente à leur *logos* comme aspect essentiel de notre effort pour la perfection. À cet égard, encore une fois, les paroles restent vraies : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur » (Ps. 94 : 8).

## **Dans les actions morales, la transformation ne peut pas être notre motif**

Les actions morales et les bonnes œuvres, à leur tour, exercent également un effet transformateur sur notre être habituel. Mais ici, notre transformation ne doit pas être présente à notre esprit, même dans le sens d'une connotation thématique, comme cela est légitime dans le cas de nos attitudes contemplatives. Les actions morales en tant que telles, y compris les actes d'abstention du péché, aussi grandes que soient leur signification indirecte pour notre transformation, ne doivent *jamais être accomplies dans ce but en vue* .

La conduite morale découle de notre orientation fondamentale générale vers Dieu ; dans sa singularité concrète, il exprime notre réponse à une valeur définie ou à une négation de valeur, ou, par conséquent, à un commandement (positif ou négatif) de Dieu. Dans notre conduite morale, nous devons nous concentrer entièrement sur ce but concret prescrit par Dieu et nous laisser guider uniquement par notre intérêt à honorer l'obligation qu'il implique pour nous. Supposons qu'un homme soit en danger de mort et que nous nous hâtons de le secourir ; évidemment, ce faisant, notre intérêt doit être absorbé par le péril qui le menace et nous ne devons en aucun cas agir en vue de favoriser notre croissance intérieure. Nous devons suivre l'appel de Dieu qui nous engage à éviter ce mal, sans aucune considération pour améliorer notre propre perfection.

Effectuée comme *moyen de notre transformation* , notre action serait, moralement parlant, mensongère et, dans un sens, invalide. Car sa valeur morale vient précisément du fait que nous nous intéressons à la réalisation d'un bien objectif (ou, corrélativement, à la frustration d'un mal objectif). Notre regard doit être maintenu fixé sur l'objet en question, et par l'intermédiaire de cet objet sur Dieu, et ne pas être détourné vers la sanctification de notre personne. Nous *devons* cette réponse à l'objet en tant que tel ; par conséquent, en l'instrumentalisant, nous le privons de poids et de validité.

**Les bonnes actions doivent être considérées comme une conséquence et non comme un moyen**

Dans le contexte qui nous occupe, le sujet de notre transformation ne peut être thématique même sous les formes secondaires que nous avons décrites plus haut. Les *bonnes œuvres* sont les fruits de notre lien essentiel avec Dieu ; ils ne doivent pas être traités comme un moyen d'acquisition. C'est à eux que se réfère saint Jacques lorsqu'il dit : « La religion pure et sans tache devant Dieu et le Père consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leur tribulation » (Jacques 1 : 27).

Bien plus, les bonnes œuvres dans ce sens adéquat du terme appartiennent elles-mêmes essentiellement à l'homme nouveau en Christ, à tel point qu'elles sont incluses (en tant que conséquences) dans l'intention de devenir un homme nouveau. Cette intention doit s'actualiser après notre examen de conscience quotidien, dans diverses résolutions concrètes exprimant notre détermination à mieux obéir à l'appel de Dieu selon les diverses situations auxquelles nous sommes confrontés et à ne plus offenser Dieu par une action déterminée soumise à notre volonté.

Chaque fois que, par exemple, nous regrettons d'avoir menti, ou d'avoir été trop colériques, ou encore d'avoir regardé avec indifférence la souffrance d'autrui, ou d'avoir omis une prière, cette contrition doit engendrer la résolution non seulement surmonter nos défauts habituels qui se manifestent par des cas similaires de comportement inapproprié, mais nous préparer intérieurement à agir la prochaine fois d'une manière conforme à la situation, c'est-à-dire à manifester une réponse libre et adéquate au bien qui nous est présenté. à l'appel de Dieu. Nous aspirons à la vertu habituelle par désir également de pouvoir nous abstenir de toute offense concrète contre Dieu et, par conséquent, d'accomplir la volonté de Dieu dans nos actions individuelles définies.

Au moment de notre *action*, notre attention doit donc être dirigée exclusivement vers la demande qui se présente à nous : ainsi, en sauvant un homme d'un danger mortel, nous devons penser à la seule conservation de sa vie ; tout en luttant contre la tentation de mentir, nous ne devrions avoir à l'esprit que la haute dignité de la parole humaine, la fonction que Dieu lui a assignée d'exprimer et de communiquer la vérité.

D'un autre côté, notre *résolution* d'agir correctement dans des situations nouvelles du même type se réfère également à l'actualisation d'une attitude *habituelle* juste et conforme à la volonté de Dieu. Dans un sens ainsi nuancé, les résolutions concrètes que nous prenons après notre examen de conscience peuvent également être considérées comme un élément matériel de notre propre contribution à notre transformation en Christ. Ils sont, entre autres, un moyen indispensable de notre transformation, un moyen que Dieu a placé à notre portée de pouvoir direct.

Nos actions accomplies dans l'esprit du Christ, nos bonnes œuvres, sont, comme nous le voyons maintenant, d'une part une conséquence et un fruit de notre transformation, et d'autre part une actualisation spécifique de celle-ci, des étapes visibles pour ainsi dire. de notre progrès vers l'union avec le Christ. Pourtant il ne faut jamais en finir avec cette intention ; nous ne devons pas les *appliquer* comme moyen de notre transformation.

Car, indépendamment de leur fonction dans notre progrès spirituel, ils ont leur sens premier et propre de réponse à l'objet concret proposé, et à l'appel particulier de Dieu qu'il transmet.

Les facteurs contribuant à notre transformation, tels que discutés dans les pages précédentes, ne revêtent ce caractère que de manière plus ou moins gratuite ; dans le sens, c'est-à-dire d'un excédent sur le sens propre et autonome de nos attitudes. Il est temps maintenant de se poser la question des possibilités dont dispose notre liberté pour œuvrer à notre transformation avec une intention expresse.

### **La transformation nous appelle à voir toutes choses *conspectu Dei***

En premier lieu, nous devons sans cesse nous extraire du tissu d'aspects unilatéraux dans lequel les situations concrètes de la vie nous plongent inévitablement et nous élever vers une vision totale de la Vérité, en remontant sans cesse vers une conscience de Dieu, du message de l'Évangile et de notre destinée éternelle. Notre prière, notre examen de conscience quotidien, ainsi que de fréquents moments

de réflexion et de contemplation doivent nous aider à maintenir vivante en nous-mêmes une vision de toutes choses *in conspectu Dei* .

Divers aspects de notre vie quotidienne devraient servir à nous rappeler, par exemple, la grandeur et la noblesse propres à tout être humain en tant que personne créée à l'image de Dieu, aimée du Christ d'un amour infini et rachetée par son Sang très saint. . Une prise de conscience expresse et fréquente de cette vérité est importante, car beaucoup de personnes laissent plonger leur vie spirituelle dans une certaine atmosphère triviale qui déforme leur caractère. En acquiesçant en quelque sorte à cette attitude, en nous contentant d'une image extérieure des hommes et en les prenant simplement sous l'apparence sous laquelle ils se présentent, nous imposons à notre propre esprit une perspective aplatisante qui ne s'étend pas au-delà de la sphère périphérique. de situations uniques.

Nous devrions sans cesse voir à travers le caractère non essentiel de cette perspective déformée et prendre conscience de la grandeur et de la beauté de la situation métaphysique dans laquelle (qu'il en soit conscient ou non) l'homme est objectivement placé, la situation dialogique dans laquelle son âme fait face à Dieu. Nous ne devrions jamais perdre de vue la grandeur d'être appelé et interpellé par Dieu, d'être responsable devant Dieu, d'être – comme tout homme – appelé à rendre des comptes par cette éternelle question de Dieu : « Adam, où es-tu ? Nous ne devons jamais regarder une personne sans que soit présente sous nos yeux toute la gravité et la solennité des choses qui sont le thème *objectif* de toute âme humaine.

Dans ce contexte, les défauts de toute personne apparaîtront non pas comme des irritants insignifiants ou des traits répulsifs, mais dans leur caractère comme des péchés ou des conséquences du péché, peut-être comme quelque chose de terrible et de monstrueux, mais en tout cas comme quelque chose qui témoigne de la misère de l'humanité. la nature *dans son universalité* et, surtout, quelque chose qui nous fait penser à la fois à *la justice et à la miséricorde de Dieu* . De plus, même sur fond de péché, la grandeur de la personne spirituelle comme image de Dieu, le fait de l'Incarnation unissant et élevant - d'une manière ineffable - la nature humaine à la nature divine, ainsi que la beauté sublime d'un l'âme humaine en état de grâce, doit rester présente à notre vision. Nous établissons ainsi une condition décisive pour que la charité et la bonté spontanée naissent dans nos âmes. Comment l'amour devrait-il s'épanouir en nous, à moins que nous ne pénétrions la réalité ultime et ne saisissions la beauté attachée à chaque âme humaine ? – une beauté qui ne pourra jamais être définitivement détruite avant la fin du statut *viae* .

La même considération s'applique à toutes les vertus. Pour chacun d'eux, nous devons commencer par nous libérer encore et encore des aspects non essentiels inhérents au plan naturel de vision, en nous élevant à la vérité de Dieu, en nous efforçant de voir toutes choses dans leur sens créationnel et dans la lumière transfigurante que le Christ a répandue au-dessus d'eux. Toutes les vertus consistent dans une habitude de réponse juste à Dieu et au monde des valeurs : se placer dans la perspective de la Vérité complète est la condition première pour les acquérir.

### **La transformation nous appelle continuellement à renouveler notre abandon à Dieu**

La deuxième chose que nous pouvons faire par notre propre volonté pour la transformation de notre nature est de renouveler de temps en temps notre acte exprès d'abandon à Dieu – un acte menant à une prière de requête. Nous devons sans cesse nous rendre compte que nous ne pouvons rien faire par nous-mêmes, mais que nous pouvons tout attendre de Dieu et confier nos âmes entre ses mains, en disant avec le Psalmiste : « Je suis à toi » (Ps. 118 : 94). Du même souffle, nous devons nous rendre compte de l'insuffisance de notre acte lui-même ; notre impuissance, c'est-à-dire de nous ancrer une fois pour toutes en Dieu, par un seul acte de dévotion ou d'abandon. Par conséquent, cet acte lui-même nous incitera à demander à Dieu son aide librement accordée, en continuant à parler avec le Psalmiste : « Sauve-moi ».

## **La transformation nous appelle à des pratiques ascétiques**

En troisième lieu, nous pouvons contribuer directement à notre transformation par de simples *pratiques salutaires*, notamment l'ascétisme. Le renoncement à certains plaisirs permis nous aidera à mourir à nous-mêmes et à nous vider afin que Dieu puisse entrer en nous.

Par une sorte de travail quotidien minutieux, nous pouvons ainsi dénouer les innombrables liens qui nous attachent à la terre. Il serait faux de supposer que les renoncements ascétiques sont pertinents pour une vertu dans la seule mesure où ils impliquent une référence matérielle à cette vertu particulière. Les pratiques du jeûne, du silence, de la restriction du plaisir des yeux, et d'autres semblables, n'ont toutes aucun lien direct, par exemple, avec la vertu de charité, mais pourtant elles créent un espace dans nos âmes pour la charité. Car notre esclavage des intérêts du corps, ainsi que notre concupiscence dont nous devons nous libérer par le jeûne, contrarient en nous le chemin de la charité.

Encore une fois, la pratique du silence sert à nous empêcher de sombrer dans une certaine forme de non-pertinence, d'absorption par des préoccupations périphériques. Car l'amour surnaturel ne peut prospérer en nous que si nous sommes composés, c'est-à-dire concentrés dans une dimension de profondeur. Tous les états d'esprit décontractés et dispersés nous éloignent de la source de la charité. La complaisance, la paresse et l'amour du confort sont autant de formes d'égoïsme qui font de notre vie un terrain difficile et étroit pour la charité ; c'est à nous débarrasser de ces empêchements que la mortification de la chair est en grande partie destinée.

Cependant, nous ne devons jamais considérer la pratique ascétique comme un moyen efficace en soi, ni l'utiliser, pour ainsi dire, comme un médicament qui, dans un sens purement causal, est certain de produire l'effet souhaité. Aucune ascèse ne peut nous rendre libres pour Dieu et pour la transformation en Christ à moins qu'elle ne soit en permanence animée et dirigée par notre désir ardent de Dieu et par notre détermination fermement ancrée à devenir un homme nouveau en Christ.

En appliquant ces moyens, nous devons bien garder à l'esprit qu'ils ne peuvent faire que ouvrir la voie à des opérations plus directes et plus positives dans le cadre de notre quête de perfection ; que leur efficacité, loin d'être donnée automatiquement, dépend toujours de notre dévouement intérieur à Dieu, et surtout de l'aide que Dieu nous accorde. C'est pourquoi l'Église prie au moment du jeûne (collecte du mardi après le premier dimanche du Carême) en ces termes : « Regarde ta maison, ô Seigneur, et accorde que nos esprits, qui ont été châtiés par les tourments de nos corps peuvent être amenés à briller du désir de Toi. (Dans le chapitre suivant, nous aurons davantage à dire sur la relation étroite entre la vraie liberté et la charité et, par conséquent, sur la fonction des pratiques ascétiques – qui visent à nous libérer des multiples chaînes de l'attachement désordonné aux biens créés – dans ouvrant la voie à la charité et aussi à d'autres vertus.)

## **La transformation nous appelle à éviter ce qui est superficiel et trivial**

Un autre moyen indirect au service de notre effort vers la perfection consiste à nous efforcer de garder notre esprit éloigné de tout ce qui est susceptible de le détourner de Dieu. Éviter certaines conversations inutiles, se passer du divertissement que procurent des lectures superficielles (qui ne peuvent que concentrer notre attention sur des choses périphériques), fuir tout ce qui flatte notre plaisir des sensations ; en général, éviter tout ce qui est destiné à nous éloigner de Dieu et à empaler notre esprit sur les préoccupations du monde, interférant ainsi avec la simplicité et une attitude d'esprit recueillie - voici encore une fois un moyen important à la disposition de notre volonté, de contribuer à notre transformation.

Bien plus, nous devons autant que possible éviter tout contact avec tout ce qui a un air trivial. Non pas que nous devions reculer en toutes circonstances devant les relations avec des personnes ou un milieu triviaux : des considérations de charité ou de tâches apostoliques pourraient bien nous faire un devoir de les fréquenter.

Mais il ne faut jamais, pour ainsi dire, s'établir dans une telle atmosphère, ni même s'y reposer à l'aise. Tout en y résidant, nous devons lui rester étrangers, nous garder imperméables à son infiltration, et ne jamais cesser d'éprouver notre séjour dans un tel milieu comme un sacrifice.

### **Une vie ordonnée facilite notre transformation**

Ordonner notre vie quotidienne selon une règle définie constitue une méthode supplémentaire au service de notre transformation intérieure. Outre l'importance spécifique que les dispositions individuelles de cette règle peuvent avoir pour notre progrès dans la vertu, un certain effet salutaire découle de l'ordre en tant que tel. Il imprègne la vie avec un certain rythme de calme et de continuité, qui nous permet de nous ressaisir plus facilement ; il nous protège d'être absorbés par la succession d'événements et d'impressions variables, si susceptibles d'interférer avec notre concentration sur l'essentiel.

Une régulation ordonnée de nos vies nous libère de la tentation de laisser notre attention sur la prière, la contemplation et le travail, notre évitement des préoccupations périphériques, dépendre du hasard et des circonstances ; cela nous permet de pourvoir systématiquement au sens et à la profondeur de notre existence. Elle nous permet d'acquérir la constance sans laquelle tout bon effort est condamné à la stérilité.

Enfin, un ordre extérieur établi nous élève également au-dessus de notre dépendance à l'égard de nos propres caprices arbitraires et de nos dispositions momentanées ; elle nous engage d'emblée et durablement dans notre orientation vers Dieu. Bien entendu, ce dernier avantage est plus parfaitement atteint dans le cas d'une règle suivie – comme dans la vie monastique – par la sainte obéissance, par opposition à des règles simplement conçues et imposées par soi-même.

Quoi qu'il en soit, nous devons garder à l'esprit que toute régulation technique de la vie n'est qu'un moyen et non une fin en soi ; son respect ne doit pas devenir une question de routine mécanique rigide. Il ne faut pas ériger la règle en absolu, ni s'abandonner à son automatisme comme à une loi suprême. Autrement, cela pourrait facilement émousser, plutôt qu'aiguiser, notre perception de l'appel de Dieu, et durcir nos cœurs plutôt que de les ouvrir au Christ.

### **Le travail favorise la vertu**

Une fonction indispensable dans notre vie est en outre assignée au travail en tant que tel. L'oisiveté – l'absence d'activité et d'effort réguliers – ne peut que nous démoraliser et entraver notre progrès intérieur. La nature humaine est ordonnée à un déploiement régulé de ses énergies actives ; à l'exercice habituel d'activités subordonnées à un objectif objectif et rationnel.

Aussi humble que puisse être cet objectif, pour conférer aux activités qu'il régit une quelconque pertinence morale, il doit posséder une certaine signification et utilité rationnelles ; une simple activité pour le plaisir de l'activité, ou une activité à caractère simplement ludique, ne remplit pas cette fonction de formation et de renforcement moral. Une telle fonction ne peut s'attacher à l'activité que si elle implique un élément de service qui, même indirectement, a sa place dans la hiérarchie des services en référence au royaume de Dieu. Mépriser le travail en raison de son caractère d'utilité servile serait donc une grave erreur.

L'homme dans sa condition déchue n'est en aucun cas capable de maintenir en permanence, in *statu viae*, cette intensité et cette actualité de l'expérience spirituelle qui sont propres à l'attitude purement contemplative. Cet aspect du *vacare* dans la vie éternelle dont parle saint Augustin, cette liberté de *repos* et, pour ainsi dire, *de vide* que nous obtiendrons dans l'éternité, ne peut, même dans un sens analogique, être anticipé sur terre que dans des moments relativement rares. Une grande partie de notre vie sera donc passée de manière malsaine, à moins qu'elle ne soit consacrée à un travail conforme à un objectif rationnel.

Les loisirs qui n'ont pas la note d'une véritable contemplation, c'est-à-dire de simples loisirs ou divertissements, ne doivent pas occuper plus d'une petite fraction de notre temps, de peur qu'ils ne donnent à nos vies une teinte de frivolité et d'effémination ; bien plus, en évoquant un sentiment d'ennui, nous produisons en nous une aptitude spécifique au péché. Le travail, d'autre part, remplit également la fonction de freiner fortement l'hyperactivité des instincts et l'empoisonnement des appétits illicites de toutes sortes, à la pression desquels l'oisiveté nous fait bien plus succomber.

### **Certains moments magnifient l'étendue de notre liberté**

Mais au-delà de toutes les opportunités offertes par le tissu de notre vie quotidienne, notre liberté a le pouvoir de favoriser la transformation de notre être de manière beaucoup plus profonde en ce qui concerne *certaines moments particuliers*. À maintes reprises, certaines situations spécifiques peuvent se produire – des situations, bien sûr, que nous ne pouvons pas évoquer à volonté – dans lesquelles notre centre libre de personnalité se voit donner la capacité de provoquer, par un acte unique et défini, une transformation durable de notre être le plus profond. Par exemple, il peut y avoir un moment où notre renonciation à un bien précieux et de haute valeur intrinsèque inaugurerait, au-delà des limites de notre relation avec ce bien, un processus de détachement des biens terrestres en général.

Il peut y avoir des cas, encore, où notre pardon à une personne que nous avons longtemps méprisée prend la forme d'un adoucissement du cœur dans un sens général et durable également. Ou encore, une profonde humiliation peut, dans des circonstances données, déclencher notre émancipation totale de notre esclavage de l'orgueil.

Ce sont des moments où, grâce à un don de Dieu, notre champ de pouvoir direct s'étend soudainement, afin que l'efficacité de notre libre décision puisse progresser jusqu'au plus profond de notre être. Dans de tels cas, l'objet concret auquel se réfère notre acte a pour ainsi dire la fonction d'une *pars pro toto*, d'un exemplaire représentant toute une sphère d'objets.

Ainsi, en nous détachant de cet objet, nous changeons notre attitude envers une vaste province ou le domaine tout entier des biens créés. En brisant nos liens dans ce cas particulier, nous levons en principe un état général de servitude auquel nous étions jusqu'ici soumis. Telle fut la victoire remportée par saint François lorsqu'il embrassa le lépreux et baisa ses plaies. Il a alors non seulement brisé l'entrave spécifique imposée à son amour par sa répugnance naturelle pour les choses laides et dégoûtantes, mais il a fait une rupture essentielle avec sa dépendance à l'égard de ses dispositions naturelles en tant que telles. Dans de tels cas, l'acte extérieur signifie en même temps un acte intérieur efficace, par lequel une nouvelle situation est créée dans l'âme elle-même. C'est le cas le plus explicitement, il est à peine besoin de le souligner, à propos d'un acte de conversion.

Il n'est pas en notre pouvoir, comme nous l'avons observé plus haut, d'évoquer de telles situations. Ces moments, où le caractère opérationnel de notre liberté est accru et la portée de notre pouvoir élargie à un degré bien au-delà de la normale, revêtent sans aucun doute le caractère de dons gratuits. Alors que d'ordinaire nous ne pouvons poser que des actions libres susceptibles d'exercer un effet indirect en faveur de notre transformation, nous pouvons, dans ces moments suprêmes, faire un pas en avant décisif concernant notre état d'âme permanent. C'est à ces moments que saint Paul se réfère lorsqu'il dit : « Voici, c'est maintenant le temps acceptable. . . c'est maintenant le jour du salut » (2 Cor. 6 : 2). Nous ne devons pas non plus laisser passer ces moments décisifs sans les exploiter : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur » (Ps. 94 : 8).

### **La réceptivité à la grâce dans les sacrements nous transforme**

Pourtant, la source ultime et la plus importante de notre transformation en Christ ne réside pas dans ce que nous faisons ou ce que nous *pouvons* faire par notre libre arbitre, mais dans ce que Dieu nous accorde dans les sacrements : avant tout, notre participation au Saint Sacrifice, de la messe et de la

réception de la sainte communion. Le Seigneur lui-même, qui nous a rachetés et régénérés par son très saint Sang, peut nous recevoir et nous transformer dans sa nature. En effet, Il nous crie : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive » (Jean 7 : 37). Ce que *nous* pouvons apporter, c'est que nous *ayons* soif et buvons. Il est réservé à notre liberté de recevoir la grâce de Dieu, la vie surnaturelle qu'Il nous accorde, et d'ouvrir grandes les portes de notre âme pour que la Vie divine puisse nous pénétrer. Cette communication de la grâce ne nous est pas donnée d'une manière étrangère à notre liberté de l'ignorer, mais dans la mesure où nous allons au Christ et *buvons*. Néanmoins, ce que nous recevons dépasse de loin tout ce que nous pouvons avoir l'intention ou le désir, voire tout ce qui est accessible à notre pouvoir d'expérience. Au sens pleinement objectif du terme, nous recevons ainsi une vie nouvelle qui va transformer notre être même, nous pourrions bien dire notre nature ontologique.

### **Nous devrions prier pour que nous soyons transformés**

Enfin, il est certainement aussi en notre pouvoir de *prier* pour notre transformation en Christ ; continuer à implorer Dieu qu'il nous accorde la grâce de cette transformation et qu'il bénisse notre propre contribution à celle-ci. Gardant à l'esprit les paroles du Seigneur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean 15, 5), et encore : « Demandez et vous recevrez » (Jean 16, 24), nous devons prier avec la sainte Église : « Ô Dieu des vertus, à qui appartient toute chose excellente, implante dans nos cœurs l'amour de ton nom et accorde-nous l'accroissement de la religion, favorisant ce qui est bon et, par tes soins aimants, gardant ce que tu as favorisé. » (Collecte du sixième dimanche après la Pentecôte).

### **La transformation nous appelle à coopérer librement avec l'action de Dieu dans notre âme**

Telles sont donc les multiples manières par lesquelles l'homme est appelé à coopérer par son effort de perfection dans le processus de sa transformation, et telle est la part que Dieu a assignée à sa liberté comme base de cette coopération. Quant aux chemins qui mènent aux vertus uniques, fruits du Saint-Esprit, dans lesquels se déploie et se manifeste la vie divine reçue au Baptême, nous les traiterons plus spécifiquement dans les chapitres appropriés. Ici, nous avons mis l'accent sur le panorama général.

Avant tout, il convient de souligner que la nouvelle vie surnaturelle que le Christ nous donne dans le Baptême est un don purement gratuit de la Miséricorde divine. L'homme n'est même pas l'auteur de sa vie naturelle ; il n'est pas capable, comme le dit le Seigneur, d'augmenter sa stature d'un seul pouce. Combien moins est-il capable d'atteindre la vie surnaturelle par ses propres forces. Pourtant, le *développement* complet de cette vie de sainteté – c'est-à-dire sa transformation en Christ – nécessite sa libre coopération. Même la réception initiale de cette vie sainte dans le Baptême suppose, chez un adulte en tout cas, non seulement la foi mais une certaine détermination de la volonté. Ceci est clairement exprimé dans le rite du baptême, qui prescrit un *Volo répété trois fois* par le catéchumène.

L'appel du Seigneur, *séquez-moi*, fait référence à la fois à l'abandon originel à Dieu qui précède le Baptême et à la recherche de la perfection qui doit imprégner toute la vie jusqu'au dernier souffle, si petite que soit notre contribution par rapport à l'opération de Dieu, nous ne pouvons nous empêcher d'être impressionnés par l'ampleur, la diversité et la difficulté du travail que cela exige de notre part.

Pour le succès de cette œuvre, la Sainte Église prie dans presque toutes les collectes de l'année ecclésiastique ; ainsi, dans la collecte du treizième dimanche après la Pentecôte : *Dieu tout-puissant et éternel, accorde-nous l'accroissement de la foi, de l'espérance et de la charité ; et, afin que nous méritions d'atteindre ce que vous promettez, faites-nous aimer ce que vous commandez ; ou encore, lors de la collecte du troisième dimanche après Pâques : Ô Dieu, qui montrez à ceux qui s'égarent la lumière de votre vérité, afin qu'ils puissent retourner sur le chemin de la justice, accordez à tous ceux qui se déclarent et sont considérés comme chrétiens, à la fois pour rejeter les choses qui sont opposées à ce nom et pour rechercher les choses qui lui conviennent .*

## La vraie liberté

PAR *La vraie liberté*, telle qu'elle sera discutée dans ce chapitre, nous entendons cette liberté ultime et bienheureuse que Christ - et Lui seul - peut nous donner, si nous nous donnons à Lui sans réserve. Négativement parlant, elle consiste à dissoudre tous les spasmes de l'égoïsme, à se débarrasser de toutes les inhibitions. Il ne faut bien sûr pas la confondre avec la liberté de l'homme en général, y compris les deux dimensions dont nous avons parlé dans le chapitre précédent ; il ne faut pas non plus la confondre avec la virtualité, pas toujours actualisée, de la liberté morale.

### La vraie liberté est une conséquence de notre transformation en Christ

A la différence de celles-ci, nous nous préoccupons maintenant de cette liberté que l'on ne peut posséder que comme élément de la perfection chrétienne : en d'autres termes, qui constitue un but qui est atteint dans notre transformation en Christ.

Possédant cette liberté, nous participons à une vie supérieure. Nous sommes élevés par Christ au-dessus de notre nature, y compris de tous les facteurs qui tendent à nous alourdir. Nous ne vivons plus, pour ainsi dire, sur le plan naturel mais dans la perspective du Christ, libérés, en un sens, de tout le poids de notre nature. Dans cette liberté, nous expérimentons la vérité des paroles de saint Paul : « Qui donc nous séparera de l'amour du Christ ? (Rom. 8 : 35), rien d'autre qu'un abandon complet et sans réserve au Christ, ce qui signifie que nous nous jetons dans ses bras sans aucune pensée d'une sécurité naturelle ou d'une forteresse, que nous brûlons les ponts derrière nous, que nous répondons à l'appel *sequere. moi* inconditionnellement – peut nous donner cette liberté d'enfants de Dieu.

Examinons maintenant les principaux obstacles qui nous empêchent d'accéder à cette liberté ultime ; les liens que nous devons briser pour y parvenir. (La séquence suivie dans notre énumération des obstacles à la liberté n'a pas pour but d'exprimer leur ordre d'importance.)

### L'égoïsme entrave l'accès à la vraie liberté

Le plus évident est l'effet gênant de nos diverses *préoccupations égocentriques*. Un certain type d'homme a le sentiment, à chaque occasion imaginable, que ses *droits* sont menacés ou violés. Il se tient toujours sur ses gardes afin qu'aucune atteinte à ses droits ne lui échappe. Dominé par la peur d'une telle blessure ou d'un tel empiétement, il s'arrête rarement pour se demander si une chose a de la valeur en soi ou non, si elle glorifie Dieu ou l'offense. Ainsi, sa vision de diverses situations est obscurcie, sa capacité de jugement adéquat est émoussée. Il est incapable de réagir librement et sans distorsion aux valeurs.

Dans son esprit, le thème de ses droits éclipse la question de la valeur objective en jeu ; ainsi, au lieu d'un amour désintéressé de la vérité et du droit, il développera probablement une attitude amère et acariâtre. En effet, *summum jus, summa injuria*, son insistance démesurée sur ses droits peut parfois le pousser à bafouer les droits d'autrui. De telles personnes, dans leur égoïsme étriqué, sont aussi éloignées que possible de la véritable liberté.

Chez d'autres, l'égoïsme morbide prend la forme d'une susceptibilité excessive. De temps en temps, ils se sentent méprisés, offensés, traités avec mépris ou, en tout cas, avec méchanceté. Ils sont toujours à l'affût des affronts qui leur sont infligés. Leur capacité de jugement objectif est également gravement altérée. Un ensemble complexe d'inhibitions les empêche d'afficher une réponse adéquate aux valeurs. Ils sont écrasés sous un lourd fardeau ; ils tournent continuellement en cercle autour de

leur ego. Ils ne s'élèvent jamais au-dessus d'une situation dans laquelle la considération due à leur personne semble impliquée, et doivent à leur tour être qualifiés de spécifiquement non libres.

### **Le dégoût des choses peu recommandables peut entraver la liberté**

Une forme tout à fait différente, mais à peine moins importante, de manque de liberté est celle qui découle de l'attitude de *dégoût*. Dans diverses situations, certaines personnes souffrent de graves inhibitions dues au dégoût qu'elles ressentent à l'idée d'un contact plus étroit avec les autres. Le thème de la situation leur échappe car ils craignent de devoir toucher à quelque chose qui leur inspire du dégoût. Ils frémiraient, par exemple, à l'idée de boire dans un verre dans lequel quelqu'un d'autre a bu.

Il faut bien sûr distinguer les différents types de dégoût. Le dégoût suscité par des choses réellement et manifestement peu recommandables – comme la saleté, les plaies purulentes, etc. – est en soi parfaitement légitime ; une indifférence complète à cet égard trahit une grossièreté et un manque grossier de sensibilité, qui n'est rien d'une vertu. Mais même cette réaction normale de nausée ne doit pas arriver au point de nous gêner dans la pratique de la charité. Cela ne doit jamais nous empêcher d'aider une personne dans le besoin ; de plus, lorsque nous soignons une personne malade, nous devons la réprimer de manière à ce qu'elle soit inaperçue pour le patient. Certes, ce n'est pas un devoir d'imiter ces saints qui ont embrassé les plaies fétides des lépreux ; c'était en réponse à une vocation particulière. Mais chaque fois que la situation nous oblige objectivement à entrer en contact avec de telles choses, c'est-à-dire chaque fois que cela devient un devoir de charité, nous devons faire taire en nous la voix du dégoût et tout subordonner à l'impératif de l'amour. Notre échec à le faire prouve notre manque de liberté intérieure.

### **Le dégoût pour les choses naturellement privées peut entraver la liberté**

Un autre type de dégoût fait référence à un contact corporel trop intime avec d'autres personnes. Certaines choses qui ne sont pas vraiment dégoûtantes en elles-mêmes peuvent, en tant que véhicules ou symboles possibles d'un tel contact intime, devenir par procuration des objets de dégoût. Ici encore, la sensibilité en tant que telle n'est nullement un défaut : il est juste de se rendre compte que les choses de cet ordre appartiennent à la sphère corporelle privée de l'homme et de craindre d'y pénétrer.

Prenons par exemple le cas de l'amour conjugal. Ici, l'*intentio unionis* est un thème prédominant et peut légitimement se déployer ; par conséquent, la sphère corporelle de l'intimité est elle-même translucide du précieux rayonnement qui imprègne et représente l'être (dans sa totalité, comprenant également les aspects extérieurs) de la personne aimée. Le sentiment de gêne qu'évoque autrement toute proximité intime avec un corps étranger cède ici, normalement, la place à un sentiment de joie - non dénuée, mais au contraire fondée sur le respect - d'être autorisé à participer, en un sens, dans l'intimité corporelle de l'autre. Tout se passe comme si la note négative autrement attachée à toute cette sphère se transformait ici en une note positive.

Celui qui est tellement emprisonné par son dégoût général des contacts que, même s'il est uni à une autre personne par un tel lien d'amour, il se sent néanmoins repoussé par la proximité de la sphère corporelle d'intimité de cette personne, fait preuve d'une sorte d'égoïsme *étriqué* dans son personnage. Plus explicitement, il fait preuve de l'accent exagéré qu'il met sur sa différence par rapport aux autres, en raison de la surévaluation de lui-même. Cette attitude d'isolement trop anxieux de soi vis-à-vis de l'humanité étrangère, une trop grande insistance sur sa particularité inviolable et sa distance par rapport aux autres, entrave la libre circulation de l'amour. C'est incompatible avec cet abandon de soi audacieux sans lequel aucun amour véritable n'est possible.

Avec une modification importante, des considérations similaires s'appliquent à l'autre grand type classique d'amour (par opposition à l'amour conjugal, qui est d'ailleurs *a priori* limité aux relations

entre homme et femme) : l'amour profond qui anime la véritable amitié, en particulier tel que celui qui est ancré dans une allégeance commune au Christ. Ici, certes, l'intimité corporelle de l'autre ne peut pas devenir une source d'attraction ; mais ici aussi, il faut qu'elle cesse d'avoir quelque chose de dissuasif.

Chaque fois que la logique d'une situation (nous ne prétendons pas que de telles situations doivent être expressément recherchées) nous engage à entrer en contact avec cette sphère de l'intimité corporelle, il ne faut pas reculer devant elle ni s'en préoccuper au point de laisser son intérieur s'exprimer. la liberté devient la proie de la conscience de soi.

Notre amour de l'autre doit franchir l'abîme de son étrangeté corporelle. Alors le contact avec sa sphère privée, caractérisé par exemple par le fait que nous devons boire dans le même verre, acquerra un trait de neutralité. Si on la considère dans le contexte de ma communion spirituelle avec lui et de la beauté que je vois dans son âme, la sphère d'intimité corporelle de l'autre deviendra progressivement quelque chose de familier pour moi. Mon contact avec cette sphère, je le vivrai comme une conséquence évidente de mon étroite solidarité avec sa vie personnelle, inhérente à toute véritable relation d'amour – comme l'est aussi une certaine communauté de biens ; c'est-à-dire la volonté spontanée de partager ce que l'on a avec un ami dans le besoin.

Un homme qui vit en Jésus jugera incompatible avec sa véritable liberté de ressentir la distance entre l'intimité corporelle d'une autre personne et la sienne comme un gouffre infranchissable, surtout lorsque sa relation avec cette personne est telle qu'ils peuvent s'adresser mutuellement les mots : « L'amour du Christ nous a rassemblés » (Antienne de la liturgie du Jeudi Saint, Lavement des pieds). Celui qui est jusqu'à présent dominé par ses réactions de dégoût au point de vivre dans une sollicitude continue quant à la protection de son intimité corporelle, ne permettant ni le devoir de charité (chaque fois qu'il se présente d'une manière exigeant le renversement de ces barrières) ni une amitié personnelle étroite *chez Christo* pour interférer avec son isolement anxieux, manque très certainement de vraie liberté. Il est emprisonné dans une préoccupation non essentielle. En cédant à cette tendance de sa nature, il glissera avec le temps dans une sorte d'agitation de vieille fille à propos de son intangibilité jalousement gardée - une attitude de primégoïsme tout à fait indigne d'un chrétien et certaine de rendre sa victime de plus en plus incapable d'aimer. .

Ce qu'implique la vraie liberté dans ce contexte n'est pas, en un mot, un manque naturel de sensibilité aux impressions dégoûtantes, ni une absence primaire du sentiment de distance et d'intimité, comme c'est le cas chez les gens grossiers et primitifs. La juste liberté concernant le domaine évoqué ici ne consiste pas dans une antithèse naturelle à l'état de dégoût en tant que tel, mais dans la capacité, issue d'une attitude surnaturelle fondamentale, de répondre à l'appel de Dieu transmis par une situation donnée sans être inhibé, ce faisant, par les entraves du dégoût : ou, pour le dire autrement, par l'habitude d'un contrôle prompt et quasi automatique du dégoût chaque fois que se présente une situation objective avec laquelle il semble incongru et qui exige son exclusion.

La vraie liberté signifie, en résumé, la primauté de l'amour : sa victoire sur tout sentiment d'étrangeté et tout isolement de soi ; une ouverture de l'âme en vertu de son dévouement ultime et sans réserve au Christ.

Le dégoût est parfois associé à une certaine peur vague de la contagion, des maladies infectieuses que l'on pourrait attraper des autres. Dans ces cas de dégoût, l'étranger nous fait reculer en tant que porteur possible de germes. Bien entendu, lorsqu'il s'agit de personnes qui souffrent réellement d'une maladie contagieuse, il est de notre devoir de nous protéger autant que possible contre l'infection ; car notre santé aussi est un *talent* donné par Dieu, dont nous devons tirer le meilleur parti. Mais chaque fois qu'un devoir de charité exige que cette préoccupation cède, c'est la charité qui prime.

Au-delà de ce principe évident, ce qui nous intéresse ici est notre devoir de contrôler la tendance à soupçonner chez autrui toutes les maladies possibles, suspicion qui, peu ou pas fondée sur la réalité, sert inconsciemment à encourager nos penchants à la minutie et au dégoût. Tant qu'il n'y a pas de

raison solide à cela, nous ne devons pas considérer notre prochain comme un porteur possible de maladies, car c'est une mauvaise habitude mentale qui entrave le libre flux de l'amour et favorise notre tendance à l'isolement égocentrique.

### **La peur de la maladie entrave la liberté**

Dans un sens encore plus général, la *peur exagérée de la maladie* constitue une forme notoire de manque de liberté. Il n'y a aucun mérite à négliger notre santé, mais notre préoccupation doit être contenue dans les limites de notre confiance en Dieu, et à cet égard comme à d'autres nous devons craindre par-dessus tout le danger de l'égocentrisme. L'hypocondriaque avec ses maladies imaginaires présente également un exemple de non-liberté égocentrique. Tant qu'il n'y a pas de motif manifeste d'inquiétude, nous ne devons pas perdre notre temps à craindre une éventuelle détérioration de notre santé.

Il ne faut pas non plus se laisser glisser dans cette perspective de peur généralisée où l'on considère le monde ambiant avant tout comme une source de dangers possibles pour la santé – expression d'une angoisse étriquée sur la sécurité du moi, qui frappe à la racine même de liberté. Pour vaincre ce mal vicieux, nous devons rester bien conscients de la vérité selon laquelle nos vies reposent entre les mains de Dieu : « Mes jours sont entre tes mains » (Ps. 30 : 16).

### **Les sentiments d'infériorité diminuent la liberté**

Prenons maintenant un autre type de non-liberté, de caractère différent mais qui est également une expression du spasme du moi, et que l'on rencontre très fréquemment. C'est cela qui consiste à être dominé par un complexe *d'infériorité*. Les sentiments d'infériorité ne doivent pas être confondus avec l'humilité : ils procèdent au contraire d'une attitude fondamentale essentiellement, mais pas complètement ou ouvertement, contrôlée par l'orgueil et l'égocentrisme. Celui qui en est atteint cherche avant tout à représenter quelque chose et à compter pour quelque chose ; mais il est gêné par la crainte que la description qu'il donne réellement de lui-même ne réponde pas à l'image qu'il a de sa propre personne.

Dans la plupart des cas, les sentiments d'infériorité font référence à des défauts imaginaires ou réels mais dénués de culpabilité. L'une de ces personnes se considère comme inférieure parce qu'elle est de naissance modeste ; un autre, parce qu'il est pauvre ; un autre, encore une fois, parce qu'il n'a aucun diplôme universitaire. Leur crainte que le fait « honteux » qui les inquiète ne soit rendu public opprime le cœur de ces personnes comme une cote de mailles et les empêche de réagir de manière adéquate à la plupart des situations dans lesquelles elles se trouvent engagées.

Chez d'autres encore, la « tache honteuse » dont ils redoutent la révélation possible est d'un caractère moralement pertinent (ou en tout cas, plus inhabituel), mais toujours sans que ce soit de leur faute : que le père de l'un a fait faillite ou qu'il boit ; que l'on est un enfant illégitime ou issu d'un mariage malheureux ; ou bien, celui-là est affligé d'un défaut corporel invalidant.

Pourtant, même dans les cas où l'on tente de cacher un manquement dont on est réellement responsable, de sorte que sa manifestation provoque à juste titre en soi un sentiment d'humiliation douloureuse, le désir de garder à tout prix cette culpabilité secrète trahit une certaine manque de liberté intérieure. Un vrai chrétien acceptera même ce genre de pénitence très désagréable si sa considération pour une valeur importante l'exige. Mais surtout, il ne permettra jamais à sa peur de la honte de devenir le facteur primordial dominant sa vie intérieure. Car il sait que le mal qu'il a pu commettre est un mal simplement parce qu'il offense Dieu, et en comparaison, la « honte » ne signifie rien : elle peut constituer un châtement bien mérité et salutaire.

La liberté ultime supprime toutes choses dans le milieu public du Ciel, dans la perspective duquel la publicité terrestre avec ses normes devient inutile. C'est pourquoi, l'ianisme primitif, les confessions

étaient publiques – ou pourquoi, plus tard, une sainte Marguerite de Cortone s'accusait publiquement de ses péchés du haut de sa maison.

Le vrai chrétien doit tout voir *in conspectu Dei* et s'élever au-dessus de toutes les normes terrestres au point de n'accorder plus aucune part à sa peur de la disgrâce dans sa vie. Il doit habituellement se rappeler qu'« une seule chose est nécessaire » : son *obsession* pour le Christ doit être si puissante qu'elle prive ces préoccupations mondaines de tout pouvoir sur lui.

La peur, en général, est l'un des plus grands ennemis de notre liberté – qu'il s'agisse de la peur du danger physique, de la peur de la pauvreté, de la peur de susciter la haine de quelqu'un, de la peur de devenir l'objet de la conversation des gens ou, par-dessus tout, de la peur de susciter la haine de quelqu'un. la peur d'être condamné au péché malgré tous les efforts moraux. Nous n'avons pas besoin de traiter ici spécialement de cette dernière variété importante de peur, communément appelée scrupule, car elle a été discutée au chapitre 8 sur « La confiance en Dieu ».

### **Le souci du respect humain diminue la liberté**

Nous allons maintenant passer à un autre type de manque de liberté, très proche de celui engendré par la peur : le manque de liberté dû à ce qu'on appelle couramment *le respect humain*. Cela signifie, en particulier, que nous faisons notre jugement sur nous-mêmes, et avec lui, en grande partie, sur notre humeur, en fonction de l'impression que nous semblons susceptible de produire sur les autres, de l'image sociale que nous croyons présenter. Il est commode de distinguer deux formes de respect humain.

La première forme est celle qui mérite une censure plus sévère. Ici, c'est une combinaison d'orgueil et d'un sentiment d'insécurité qui amène le sujet à fonder son évaluation de soi sur l'image que les autres peuvent avoir de lui plutôt que sur l'image de lui-même qu'il peut tirer de sa confrontation avec Dieu.

Il veillera donc en premier lieu à ne pas paraître stupide, idiot, arriéré et en général ridicule aux yeux des autres. C'est pourquoi, dans de nombreux cas, il hésitera à professer sa foi devant les autres, craignant d'être vu à l'église, s'abstiendra de se signer à table en présence d'incroyants, etc. Ce type de manque de liberté est particulièrement odieux chez un chrétien. Bien sûr, cela ne se produira jamais sous des formes aussi flagrantes dans le cas d'une personne *déterminée* à suivre le Christ sans réserve ; mais sous une forme plus atténuée, au moins, elle s'infiltrera facilement dans la constitution mentale de chacun.

Pourtant, le vrai chrétien devrait être *complètement libéré* de cette pitoyable dépendance à l'égard du monde. Sachant que le Christ doit être un « scandale pour le monde », il devrait supporter sereinement d'être considéré par le monde comme un insensé, un ridicule ou un borné. Il ne doit jamais oublier ces paroles du Christ : « Si vous aviez été du monde, le monde aimerait les siens ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, mais que je vous ai choisis du monde, le monde hait vous » (Jean 15 : 19).

Il est souvent plus facile de professer le Christ dans les grandes choses et même d'accepter de lourds sacrifices pour l'amour du Christ, que de supporter le dédain ou la dérision dans les situations banales de la vie quotidienne. Et pourtant, nous devrions à tout moment être prêts – et cela avec plaisir – à passer pour des *imbéciles*, pour l'amour du Christ.

Il ne s'agit pas de nier que nous ferions bien d'éviter dans nos attitudes extérieures toute démonstrative inutile ; observer certains canons de discrétion trop souvent négligés par les convertis zélés ; et tenir compte des circonstances, y compris du degré de susceptibilité de ceux qui se trouvent être présents. Mais cela doit procéder d'un état de liberté intérieure ; d'une attitude d'esprit souveraine au-dessus de la situation. Loin de permettre à notre respect humain de nous rendre dépendants de l'appréciation des incroyants ou de laisser notre comportement être déterminé par leurs goûts et leurs

mesures, nous devons - dans la joyeuse disposition à apparaître, s'il le faut, *comme des imbéciles pour l'amour du Christ* - être capables de Décidez devant Dieu ce que nous devons faire, en ce qui concerne le salut des âmes de nos semblables, et ce que nous ferions mieux d'omettre.

### **L'indifférence à l'égard de l'opinion humaine peut avoir de bonnes ou de mauvaises racines**

Ne pas se soucier des motivations naturelles concernant notre image sociale n'est pas toujours une vertu. Dans certains cas, c'est le résultat d'une vanité hautaine ; un défaut qui prive l'individu de tout sens de l'impression que l'on est susceptible de produire sur les autres.

Cette attitude n'est pas, au fond, si différente de celle du respect humain ; car tous deux sont des dérivés de l'orgueil. Seulement, l'homme indifférent diffère de l'autre en ce qu'il *se* sent en sécurité (il est généralement vaniteux) ; tandis que l'esclave du respect humain, outre son orgueil, souffre d'un sentiment d'insécurité.

Mais il existe également un autre type d'indifférence naturelle à l'égard de l'image sociale, qui n'est en aucun cas répréhensible. Nous parlons de l'attitude d'une personne sobre qui est toujours tellement absorbée par le thème objectif de la situation qu'il ne lui vient même pas à l'esprit d'examiner ce que les autres peuvent penser de lui. Les personnes ingénues qui font simplement et spontanément ce qui leur semble juste, sans s'arrêter à la manière dont les autres peuvent le juger, appartiennent à la même catégorie. Or, le genre de personnes dont nous parlons ici est sans aucun doute beaucoup plus libre que ceux qui souffrent du mal du respect humain. Ils sont en meilleure santé et plus indépendants de la tyrannie des agents extérieurs.

### **La vraie liberté juge selon la norme du Christ**

Mais eux non plus ne possèdent pas la véritable liberté au sens plein du terme, ce qui implique une base et une direction surnaturelles. Cette vraie liberté exige que nous ne recherchions et n'aspinions qu'à Christ ; être mort à l'esprit du monde ; se soumettre volontairement à toute humiliation et endurer toute honte pour l'amour du Christ ; en un mot, être à la hauteur du principe : *mépriser le monde : mépriser le mépris* .

La vraie liberté signifie que nous ne voyons rien ni avec les yeux du monde ni avec les yeux de notre nature, mais à la lumière du Christ et avec les yeux de la Foi. Celui qui est vraiment libre n'est donc pas simplement inconscient de l'effet que son comportement peut produire sur autrui, mais il est essentiellement indépendant de celui-ci et supérieur au plan de considérations auquel il appartient. Sa conduite sera décidée par le Christ et sa sainte parole, et non déterminée, par exemple, par un zèle démesuré qui, méprisant la vertu de discrétion, donne libre cours à son enthousiasme naturel plutôt que de traduire en action un abandon véritable et sans réserve au Christ. .

### **Une vision de spectateur de nous-mêmes limite notre liberté**

Outre la première forme de respect humain, évoquée ci-dessus, il en existe une seconde, moins répréhensible mais néanmoins expression d'un manque de liberté intérieure. Nous constatons chez les personnes qui s'adaptent tellement mentalement à leur environnement qu'elles s'habituent à voir leur propre comportement avec les yeux des autres, devenant ainsi incapables de se comporter en compagnie avec un quelconque degré de spontanéité.

L'image de leur propre personne qu'ils attribuent au spectateur détourne son attention sur l'objet thématique donné. En fin de compte, ils en viennent à s'observer de l'extérieur constamment et habituellement, d'une manière susceptible de les empêcher d'adopter une position authentique et indépendante dans quelque domaine que ce soit. Ainsi, par exemple, ils sentiraient comme une

profanation leur prière si elle était dite à proximité d'autres personnes, qu'elle pourrait paraître fanatiques, de mauvais goût ou excessivement pieuses.

Non pas que l'orgueil les pousse à attacher une importance indue à leur image sociale ; c'est simplement qu'ils sont tellement influencés par l'impression (réelle ou imaginaire) qu'ils produisent sur les autres que leurs expériences authentiques et leurs impulsions spontanées sont écrasées sous le poids de cette dépendance globale.

La perspective dans laquelle ils supposent que les autres voient les choses détruit leur contact avec les objets qui sollicitent leur réponse. Par conséquent, leur comportement devient fonction de ce qui se passe, à ce moment-là, dans leur environnement. En compagnie de personnes qu'ils savent ou soupçonnent irréguliers, par exemple, ils auront honte de se signer à table ou de dire leur bréviaire dans le train.

### **L'amour peut parfois nous appeler à modérer l'affichage de nos convictions**

Bien sûr, ce n'est pas non plus une bonne chose de manquer de toute faculté d'empathie – de ressentir et d'être en phase avec les émotions d'autrui – et, en se limitant entièrement à l'objet thématique de son attitude, de ne se soucier absolument pas de l'effet qu'elle produit. tenu de produire. Comme nous l'avons laissé entendre ci-dessus, l'ingénuité naturelle et l'accent mis sur l'harmonie avec l'état d'esprit des autres sont inadéquats.

La vraie liberté ne signifie ni l'un ni l'autre, mais l'habitude de tout voir *conspectu Dei*, et donc de prêter attention à l'état d'esprit qui prévaut dans son environnement.

Ainsi, il y a des situations dans lesquelles la charité m'oblige à faire preuve d'une discrétion particulière, pour ne pas embarrasser ou repousser les autres ; dans lequel, c'est-à-dire, la profession emphatique de ma foi pourrait agir comme un irritant pour les personnes autour de moi qui ne sont ni de fervents croyants, ni peut-être des incroyants très décidés, et aigrir leur opposition.

L'amour peut donc nous obliger secondairement à réfléchir à l'impression que notre comportement est susceptible de produire ; mais en aucun cas la pensée de cette impression ne doit se substituer au libre déroulement de notre propre expérience et gouverner ainsi automatiquement notre conduite. Nous ne devons jamais, par faiblesse naturelle, devenir dépendants de l'impression anticipée et souvent en fait simplement imaginée des autres. Cet aspect secondaire, obscur et faux ne doit pas en venir à dominer la réalité objective au point de nous rendre incapables de donner une réponse adéquate à Dieu ou à ses valeurs parce que d'autres pourraient mal l'interpréter.

Cette déformation automatique de notre propre expérience, cette dépendance illégitime des erreurs et des délires d'autrui, n'a rien de commun avec une considération consciente et supérieure – sanctionnée par notre personnalité libre – pour nos *frères de foi infirme*, qui nous fait omettre certaines manifestations de notre appartenance religieuse dans le sens d'un sacrifice explicite.

Comme nous l'avons dit, cette seconde forme de respect humain n'est pas le fruit de l'orgueil mais d'une faiblesse générale et d'une réceptivité excessive aux impressions. Mais nous pouvons aussi le surmonter en nous soumettant fondamentalement à Dieu. Cela dépend de notre libre arbitre si nous nous livrons simplement à sa contrainte ou si nous y résistons. En cédant à cette tendance de notre nature, nous devenons de plus en plus esclaves.

En revanche, si nous la combattons résolument, si, encore et encore, nous suivons l'élan spontané de notre expérience, pour l'amour de Dieu et au mépris conscient de notre environnement, nous ne manquerons pas de nous libérer progressivement de la tyrannie. de cette domination étrangère.

Il suffit que son cercle magique soit percé fréquemment (et *de manière consciente*, et pas simplement par accident en raison de l'intensité de nos émotions) et il finira par disparaître.

### **La flexibilité des opinions peut entraver la liberté**

A proximité de cette deuxième forme de respect humain, nous trouvons un autre type de manque de liberté : celui qui résulte d'une trop grande réceptivité aux influences extérieures en tant que telles. Certaines personnes ont tendance à devenir dépendantes dans leur vie intérieure des autres simplement parce que ceux-ci possèdent une personnalité plus dynamique. Un homme qui incarne ce type de non-liberté se ralliera, par exemple, à l'opinion d'un autre, non pas parce qu'il a été convaincu de sa vérité objective, mais simplement parce qu'elle a été exposée avec une vigueur impressionnante.

Après un certain temps, il est vrai, lorsque son contact avec la personne supérieure en dynamisme aura cessé, il rejettera très probablement à nouveau cette opinion. Mais, pendant un certain temps, la vision d'un autre sur le sujet en question a recouvert, dans son esprit, la sienne ; et la même chose continuera à se produire, à l'égard d'autres opinions étrangères et sous l'influence d'autres personnalités vigoureuses.

La dépendance mentale des personnes ainsi généralement soumises à des influences étrangères va même plus loin que celle inhérente au respect humain. Car non seulement cela étouffe la manifestation extérieure – ni même n'interfère pas simplement avec le développement intérieur – de notre propre attitude authentique en présence des autres ; Pire encore, une personne au caractère aussi malléable va jusqu'à subordonner ses décisions concrètes au diktat d'une volonté plus forte qui se présente à elle et pour la seule raison que c'est *une* volonté plus forte ; ou même, fréquemment, d'adopter servilement les opinions et les attitudes des autres avec la force d'un tempérament plus agressif derrière eux.

Dans la plupart des cas, il est vrai, cette dépendance mentale ne portera pas sur les principes ultimes ou les convictions et positions fondamentales de l'individu, mais plutôt uniquement sur son jugement sur des situations concrètes ou sur des questions nouvelles. Ce jugement sera inspiré, de manière illégitime, par les suggestions d'autrui, remplaçant une application cohérente des principes que l'on défend réellement.

### **Moyens de lutter contre la flexibilité des vues**

Ce grave danger pour la liberté doit être combattu avec la plus grande énergie. Si nous sommes conscients d'avoir une telle disposition souple, nous devons en premier lieu éviter, autant que possible, tout contact avec des personnes qui nous surpassent en dynamisme et qui, en même temps, représentent une vision fautive. Il serait injuste de qualifier un tel retrait de lâcheté ; c'est, en fait, le fruit salutaire d'une humble connaissance de soi, d'une juste estimation de nos forces.

Deuxièmement, dans la mesure où nous ne pouvons éviter le contact avec de telles personnes, nous devons au préalable nous prémunir expressément contre leur influence. Dans une saine méfiance à l'égard de notre faiblesse, nous devons d'abord nous rassembler en Dieu et, pour ainsi dire, nous barricader intérieurement contre l'influence dont nous savons qu'elle va empiéter sur nous.

Nous ne devrions pas nous permettre un seul instant, en présence de telles personnes, de nous détendre mentalement, ni d'adopter l'attitude - bien que ce soit par ailleurs la bonne et même l'évidence - d'être ouvert et perméable au rayonnement d'un autre. âme. Ici, nous devons sévèrement nous priver de la jouissance naturelle de la concorde et de la sympathie. Nous devons apprendre à distinguer les situations dans lesquelles il est bon pour nous d'ouvrir grandes les portes de notre âme de celles qui nous obligent à les verrouiller fermement ; de même, nous respirons profondément l'air pur des montagnes, mais retenons notre souffle lorsque nous traversons une localité où l'air est vicié. Un vrai chrétien qui incline vers cette faiblesse doit, avant d'entrer dans une situation dangereuse au sens indiqué ici, s'y préparer adéquatement en obéissance aux conseils de ses directeurs spirituels.

### **La souplesse dans la conduite diminue la liberté**

Il existe également une autre forme de souplesse qui affecte moins profondément l'âme mais qui est néanmoins source de non-liberté : à savoir la fautive complaisance. Certaines personnes, chez qui la

bonté dégénère en faiblesse, sont incapables d'opposer la moindre résistance aux désirs et aux demandes des autres. Bien qu'ils n'adoptent pas servilement les opinions ou les positions d'autrui, dans leur conduite extérieure, ils se laissent persuader par les représentations, les supplications et les objurgations de quiconque a besoin de leur coopération dans un but qui lui est propre.

Certes, si leur consentement est sollicité pour des choses qu'ils considèrent comme définitivement mauvaises – des choses contre lesquelles leur conscience se révolterait avec véhémence – ils résisteront. Mais ce n'est pas le cas s'il s'agit de choses neutres, ou de choses qu'ils jugent simplement inutiles ou hors de propos. Nous avons tous connu des personnes sans défense, dont la gentillesse est présumée par tout le monde et qui gaspillent leur temps et leur énergie parce qu'elles ne sont pas capables de refuser les demandes des autres. Peut-être trouveraient-ils discourtois, à un moment donné, de refuser ce qu'on leur demande ; ou qu'ils sont émus de compassion ; ou bien ils sentent qu'ils ne peuvent pas faire face à la mauvaise humeur que leur refus susciterait ; de toute façon, ils cèdent et tombent ainsi facilement dans la servilité. Dans des cas plus extrêmes, la compassion peut même les inciter à se rendre complices d'un tort précis ou au moins à le tolérer passivement.

### **Moyens de lutter contre la souplesse du comportement**

De toute évidence, cette souplesse met également en danger la liberté et doit être combattue si elle est présente dans le caractère. La sainte obéissance – une stricte conformité aux conseils spirituels – est extrêmement utile dans de tels cas. Ici encore, le sujet doit consciemment développer une armure morale et la revêtir avant d'entrer dans une situation susceptible de mettre à l'épreuve sa fermeté de volonté. Le simple fait de prendre pleinement conscience d'être atteint de ce défaut de souplesse excessive constituera en soi un premier pas vers sa guérison.

Il doit se recueillir *in conspectu Dei* et s'engager dans une campagne systématique contre sa faiblesse. Compte tenu de son cas particulier, il doit s'entraîner à se méfier des incitations de la compassion en général. Il doit aussi apprendre à refuser d'emblée une demande avec fermeté et à écouter immédiatement un entretien lorsqu'il sent sa résistance faiblir. Il peut recourir à des pratiques ascétiques spécifiques destinées à accroître sa fermeté de caractère.

Il doit avant tout veiller à remplir ponctuellement toutes ses obligations réelles envers autrui, de peur de développer une mauvaise conscience qui aggraverait encore sa propension naturelle à céder. Dans la mesure du possible, il doit éviter d'être endetté envers autrui. Si néanmoins une telle situation se présente, il devra la considérer sobrement dans ses vraies proportions – toujours *in conspectu Dei*, c'est-à-dire – en s'efforçant de concevoir son endettement comme la chose concrète et limitée qu'il est plutôt que d'en tirer une mauvaise conscience généralisée, teintant sans discernement ses relations avec ses semblables. Il devrait aussi, bien entendu, s'empresse de s'acquitter de cette dette, en prenant toutefois soin de ne pas en amplifier les dimensions.

### **L'indépendance compulsive comme limiteur de liberté**

Un certain contraste avec les défauts dont nous venons de parler est offert par un autre type de non-liberté, que nous pourrions appeler le *complexe d'indépendance*. Il existe une catégorie de personnes qui se sentent contrariées d'être obligées envers les autres. Ils pensent que leur liberté est limitée par toute dette de gratitude. La vérité est que leur état d'esprit – l'illusion selon laquelle le fait d'être obligé envers les autres enlève leur liberté – est en soi une manifestation de leur manque de liberté intérieure. Celui qui est vraiment libre jouit de la gratitude qu'il peut devoir à ses semblables.

Le partisan de l'indépendance voit son idéal dans le fait de pouvoir vivre sa vie dans un état de splendide indifférence envers les autres, en évitant toute obligation à leur égard. Au fond (on peut se référer, dans ce contexte, au chapitre 7), c'est une certaine forme d'orgueil qui lui fait ressentir la conscience de devoir quoi que ce soit aux autres comme un fardeau intolérable. Le vrai chrétien

détestera ce *complexe d'indépendance* sous toutes ses formes. Pour lui, il doit être clair non seulement qu'il doit tout à Dieu – qu'il est et sera un mendiant devant Dieu – mais qu'il dépend de l'aide des autres hommes. Il recevra un bénéfice qui lui sera accordé avec une heureuse gratitude. La conscience d'être obligé envers les autres ne l'alourdira pas, puisqu'il considère le devoir de gratitude comme une évidence et que l'idéal mal conçu d'une indépendance extérieure n'a aucun attrait pour son esprit.

Bien entendu, nous ne parlons pas ici du cas d'avantages accordés dans le but de s'assurer ainsi une sorte d'influence injustifiée. Il est tout à fait juste d'éviter de s'endetter auprès de gens dont le but est ainsi de s'emparer de nous pour nous arracher telle ou telle concession illégitime. Dans de tels cas, il est de notre devoir absolu de refuser les prestations qui nous sont proposées.

### **L'indépendance intellectuelle ou spirituelle compulsive diminue la liberté**

Si ce complexe d'indépendance – pris dans son sens général et matériel – est une chose déjà assez mauvaise, une attitude similaire à l'égard de ses possessions intellectuelles ou spirituelles est encore plus à mettre en garde. Il est tout à fait déraisonnable d'hésiter à l'idée de recevoir une aide ou des conseils intellectuels de la part d'autrui, d'insister pour élaborer ses idées tout seul et de rester insensible à toute influence.

Certes, encore une fois, nous ferions bien de nous efforcer de garder l'esprit fermé à toutes les influences illégitimes – les pressions de la suggestion, les techniques visant à produire une impression, etc. – mais rien ne pourrait être plus faux que d'étendre cette saine prudence en irritant l'intellectuel. L'aide des autres nous communiquant de véritables nouvelles valeurs et nous élevant à un niveau supérieur, comme un empiètement sur notre indépendance spirituelle.

Le désir d'élaborer soi-même sa vision est un fruit typique de l'orgueil et totalement en contradiction avec la véritable attention de l'esprit envers son objet. Car si nous sommes réellement concentrés, comme nous devrions l'être, sur le but (le seul justifié en ce qui concerne nos activités intellectuelles) d'enrichir notre vision des valeurs et d'élargir notre accès à la vérité, nous nous soucierons peu de que nous y parvenions par nos propres forces ou avec l'aide d'étrangers – une question qui n'a aucune pertinence objective.

Mais, d'une manière générale, le vrai chrétien est conscient de la grande mesure dans laquelle il dépend de l'aide des autres et voit dans cette dépendance inéluctable, aussi nécessaire à l'alimentation d'une vie intérieure spontanée que le type servile et illégitime de l'aide des autres. La dépendance lui est préjudiciable, réalisation d'une communauté dont il a toutes les raisons de se réjouir.

Il est conscient de l'héritage qu'il reçoit de la tradition, de tout ce qu'il doit à la Liturgie et aux grands Docteurs de l'Église dont ils lui transmettent les paroles. Animé par son désir zélé de se transformer en Christ, il saisira avec joie les mains secourables de tous ceux qui se sont rapprochés plus près de Dieu que lui. Il désire apprendre des autres ; et la conscience d'avoir acquis une connaissance seul, sans la coopération de personne, ne le remplit pas non plus d'une satisfaction particulière. Car il ne cherche rien d'autre qu'une union plus étroite avec le Christ, et ne se soucie absolument pas du rôle joué par ses propres forces pour atteindre cet objectif.

### **L'opinion publique peut limiter la liberté**

Là encore, il faut considérer séparément cette forme essentielle de non-liberté qui consiste dans notre dépendance à l'égard de l'opinion publique. Les opinions actuellement professées au-delà des limites d'un milieu particulier, dans l'espace public dans son ensemble, les idées qui, à un moment donné, imprègnent tout le milieu intellectuel d'une nation, voire d'une zone culturelle plus large, influencent souvent à un haut degré le caractère mental de ces personnes, même si on ne peut en aucun cas les qualifier de faibles. Beaucoup de gens adoptent des opinions de ce genre comme une évidence, sans se pencher sur la question de leur véracité ; sans pour autant les confronter aux principes

fondamentaux qu'ils défendent eux-mêmes. Ils en viennent à partager ces points de vue simplement parce qu'ils ne peuvent résister au dynamisme de l'atmosphère dominante de leur époque.

En qualifiant cela de forme de persuasion illégitime, nous souhaitons éviter une éventuelle idée fausse. Nous n'entendons pas nier que l'opinion publique puisse également servir de véhicule pour mettre les hommes en contact avec les vraies valeurs, ouvrant ainsi la voie à leur expérience authentique et spontanée de valeurs ou de réalités de valeurs qui autrement leur seraient restées inaccessibles.

Le chrétien qui a reçu le don gratuit de la vérité absolue doit se méfier de toutes influences illégitimes et imperceptibles. Il ne doit rien laisser passer avant de l'avoir confronté à Dieu et à sa sainte vérité ; rien de ce qui est en désaccord avec la doctrine de la sainte Église ne doit être accepté. Il ne doit accorder aucune influence à aucune pression dynamique dans sa vie. C'est à cette confrontation décisive que saint Paul a à l'esprit lorsqu'il dit : « Mais éprouvez toutes choses : retenez ce qui est bon » (1 Thess, 5 :21). .

### **Moyens de lutter contre les influences illégitimes de l'opinion publique**

L'opinion publique en tant que telle ne devrait avoir aucune emprise sur un vrai chrétien. Avec sa vision éclairée par la Vérité divine, il ne doit attacher aucun poids au fait qu'une certaine opinion soit partagée par un grand nombre de personnes ou qu'un certain point de vue soit moderne ou à la mode.

Sa vie est vécue aux yeux de Celui aux yeux de qui « mille ans... » . . . sont comme hier passé » (Ps. 89 : 4), Il dit avec le Psalmiste : « Ils périront mais toi tu demeureras : et tous vieilliront comme un vêtement. Et comme un vêtement, tu les changeras, et ils seront changés. Mais tu es toujours le même : et tes années ne manqueront pas. (Psaume 101 : 27-28).

Il doit considérer l'opinion publique avec une saine méfiance, car elle n'est qu'une œuvre de l'homme et un nourrisson de l'esprit du monde. Pour se rendre imperméable à tous les simples courants de l'époque, il doit chercher un appui dans la doctrine de l'Église. Il doit détourner les yeux du spectacle criard des idoles du temps et fermer les oreilles au bruit des appels éphémères.

Le chrétien doit avant tout se méfier du poison subtil de l'opinion publique qui cherche toujours à s'infiltrer imperceptiblement par ses pores. Il ne doit pas oublier un seul instant ce danger de contagion et doit s'en immuniser systématiquement en absorbant les contre-poisons spirituels appropriés.

Encore et encore, il devrait se représenter, avec toutes leurs implications, les vérités éternelles de Dieu ; encore et encore, il devrait ouvrir son esprit au rayonnement de la lumière du Christ et, dans cette lumière, examiner avec une rigueur inflexible tout ce que l'esprit du temps offre et suggère. Il ne doit jamais respirer l'air d'un environnement profane dans une attitude de confiance naïve. Qu'il soit toujours conscient de sa propre fragilité et de l'avertissement du Christ : « Méfiez-vous des faux prophètes ».

Car il n'aura atteint la vraie liberté que lorsque l'opinion publique n'aura plus aucune emprise sur son esprit ; jusqu'à ce qu'il ne connaisse plus qu'une seule dépendance, une dépendance inconditionnelle envers le Christ, à qui il s'est donné, pour toujours, par une décision libre et entière qui engage toute sa personnalité.

Il existe cependant deux formes distinctes de dépendance à l'égard de l'opinion publique. Celle dont nous venons de parler consiste à être fasciné par ce qui est d'actualité : les idées saillantes de l'époque. L'esprit d'une telle personne est captivé par le simple fait qu'une chose est *vitale* dans ce sens extérieur de publicité et d'actualité ; il ne tient pas compte de sa signification et de son contenu particuliers. Il se plaît à être en phase avec les choses à venir et nouvelles, avec tout ce qui se passe dans l'air, avec les grandes forces du futur. Il s'enivre de l'élan dynamique d'un mouvement intense.

### **Le conventionnalisme diminue la liberté**

L'autre forme de dépendance à l'égard de l'opinion publique va dans la direction opposée. Elle est présente chez ceux qui se sentent en sécurité et à l'aise dans leur adhésion sans réserve à une opinion publique stable consacrée par la tradition, l'attitude du conventionnalisme. La première forme de dépendance à l'égard de l'opinion publique est le grand danger pour des personnages avides de nouveauté et de sensation, discontinus, trop sensibles aux charmes du dynamisme ; la seconde forme est susceptible de se produire chez l'homme à l'esprit étroit et rongé par ses habitudes.

Le conventionnaliste est plus ou moins immunisé contre la séduction des idées et des modes changeantes qui dominent l'opinion publique, tellement impressionnée par son esprit de nouveauté. Mais il est d'autant plus désireux de se conformer à un médium d'idées sur lequel la tradition et la longue coutume ont apposé le sceau d'une autorité publique valide. Il s'attache à *ce qui a toujours été retenu* ; ce que ses pères et ses ancêtres ont jugé juste. Contrairement à l'adorateur des idoles du moment, qui succombe à l'impact des opinions actuelles et des nouveaux enthousiasmes, le conventionnaliste, en raison de son conservatisme, est loin d'avoir une vision objective des choses non objectives.

Pour lui, une chose est valable pour la seule raison qu'elle est reconnue depuis longtemps comme telle. En conséquence, il ne porte pas tant à l'excès et à l'indiscrétion (comme le font ceux qui servent les idoles du jour) qu'à la médiocrité. Il n'oserait pas penser ou faire quoi que ce soit qui ne soit sanctionné par le milieu qui incarne pour lui l'autorité, quoi que ce soit dans lequel il ne se sente pas soutenu par l'opinion publique à laquelle il adhère.

Pourtant, cette autorité n'est définie comme telle par aucun critère objectif, mais simplement par le fait qu'elle constitue l'environnement dans lequel il a grandi et dont il en est venu à considérer les traits idéologiques comme allant de soi. Le conventionnaliste ne peut se passer du soutien d'une telle opinion publique terrestre où il peut se reposer confortablement. Par conséquent, il manque d'objectivité et de liberté de la même manière que son homologue progressiste ; car lui aussi est incapable de répondre adéquatement aux valeurs. Les vues que le conventionnaliste emprunte à son système de conventions l'empêchent de comprendre des valeurs qui n'ont pas leur place dans cet ensemble de conventions.

De plus, même sa réponse aux valeurs qui ont effectivement un statut conventionnel est incomplète et falsifiée dans la mesure où son appréciation est principalement conditionnée, non pas par leur signification en tant que telle, mais par le fait que les valeurs en question se trouvent être approuvées par convention. Si, par exemple, le conventionnaliste est catholique, il l'est parce que ses parents et ses ancêtres étaient également catholiques ; parce qu'il s'agit *de* remplir ses devoirs envers l'Église – *et non* parce que l'Église est le Christ survivant et le dépositaire d'une autorité doctrinale infaillible. Ou encore, il pratiquera la continence parce qu'il est jugé indécent d'avoir des liaisons.

Partout, une motivation objectivement sans importance se substitue à la motivation authentique, objectivement valable. Dans son étroitesse étouffante, le conventionnaliste, en un sens, dégrade tout bien qu'il peut faire à un plan inférieur à celui auquel il appartient intrinsèquement. Il lui manque le sens de la distinction entre les choses essentielles et non essentielles. Il place tous les tabous conventionnels qui prospèrent dans son milieu au niveau des commandements de Dieu.

### **Le conventionnalisme et le bohème sont tous deux incompatibles avec la vraie liberté**

L'incompatibilité entre l'attitude conventionnelle et la vraie liberté n'a pas besoin d'être développée. Le vrai chrétien est nécessairement non conventionnel. Le simple fait que quelque chose « ait toujours été fait de cette façon », qu'il fasse partie d'une tradition publique, n'est pas pour lui une force motrice. Il n'accepte inconditionnellement que ce qui a été voulu par Dieu et qui lui plaît. Grande et glorieuse est sans aucun doute la tradition de l'Église ; mais cette tradition n'est qu'un fruit de sa continuité, en vertu de laquelle elle conserve à travers tous les tourbillons des temps tout ce qui a de vraie valeur et d'origine divine. Ce n'est en aucun cas le produit automatique d'un pur conservatisme.

Rien ne pourrait cependant être plus faux que de déduire que l'anticonventionnalisme des soi-disant *bohèmes* indique donc la voie vers la vraie liberté. Le bohème – c'est-à-dire le genre de personne qui n'aime pas toutes les règles fixes et les loyautés quelles qu'elles soient, qui fait une idole de l'informalité et de la souveraineté effrénée des pulsions subjectives – est aussi peu libre que n'importe quel bourgeois conventionnel. Car il rejette les conventions non pas dans la mesure où elles incarnent des contraintes illégitimes, mais dans la mesure où elles incarnent des contraintes en tant que telles.

Il ne parvient pas, tout comme le bourgeois, à distinguer l'essentiel de l'inessentiel. Le conventionnaliste met de simples statuts humains accidentels au niveau des commandements divins et des exigences des vraies valeurs ; le bohème aussi. Seulement, tandis que le premier approuve tout cela avec la même insistance, le second les répudie tous. Le conventionnaliste accepte les commandements divins dans la mesure où ils correspondent à son système de conventions et, ce faisant, il est motivé par le motif objectivement invalide selon lequel ces commandements sont sanctionnés par une opinion publique traditionnelle.

Le bohème, à son tour, prend également les commandements divins et les exigences impliquées dans les vraies valeurs pour de simples statuts humains, tirant leurs revendications du cachet de la tradition ; c'est pourquoi il les rejette ainsi que ce qui n'est en fait que de simples conventions. Car il n'aurait aucune règle ni aucune contrainte. Il est tout aussi ignorant de la véritable nature des commandements divins et des valeurs authentiques que l'est le conventionnaliste. Il n'est pas du tout moins libre ni plus capable d'une réponse adéquate à l'objet.

### **La vraie liberté fait clairement la distinction entre les statuts humains et les commandements divins**

La vraie liberté, en revanche, consiste précisément à établir une distinction claire entre les simples statuts humains et les commandements divins, et à adapter son orientation en toutes choses à la volonté de Dieu. Cela exige de nous que nous ne permettions pas que notre position soit déterminée par une préférence naturelle ou par une aversion naturelle pour les normes acceptées ; par tout amour ou par toute haine de la coutume et de l'usage.

Nous devons baser notre position exclusivement sur ce qui est important en soi et agréable à Dieu.

Celui qui est vraiment libre consentira avec joie à toute règle qui, dans un certain sens, est d'origine divine, *parce qu'elle* exprime un aspect de l'ordre divin et rend évident un acte de la volonté divine. Il ignorera toute simple règle humaine traditionnelle chaque fois qu'une valeur supérieure l'exigera.

Il est libre de tout préjugé. Cependant, pour le bien de ses semblables, il respectera toutes les conventions dans la mesure où elles ne contiennent rien qui enfreigne les commandements de Dieu ou qui portent une note de mesquinerie qui ne peut avoir sa place dans le monde de Dieu. Dans ces limites, il appréciera et observera loyalement toutes les coutumes et conventions en vigueur dans son environnement. Dans la mesure où ils étaient autrefois investis d'un sens plus profond mais sont devenus avec le temps de simples conventions, il cherchera à leur restituer leur contenu originel.

Mais il les distinguera toujours nettement des lois éternelles. Il ne les chérira pas au point de refuser de les ignorer même lorsque son amour de Dieu ou de son prochain, ou une valeur supérieure d'un autre ordre, l'exige.

D'un autre côté, la manie de défier toutes les conventions – afin de prouver qu'on est une personne supérieure – n'est rien d'autre qu'une autre forme de non-liberté.

### **La propriété diffère de la réserve sacrée**

Il faut surtout veiller à ne pas confondre la réserve sacrée qui caractérise ceux qui portent « le joug du Christ » avec l'attitude de réserve affichée par le conventionnaliste, qui découle de considérations de simple convenance. Certes, les saints évitent toujours de se comporter de manière lâche ou libre et

facile. À chaque occasion, leur allure les révèle comme une *propriété du Christ*, façonnée et contenue par sa sainte loi. Le moine n'est pas non plus autorisé à se livrer à un quelconque comportement libre et facile. Dans diverses situations, son état lui impose un devoir de sainte réserve. Cette sainte réserve est une expression de son équilibre intérieur, de sa gouvernance spirituelle de soi, de son *habitare secum* ; d'abord et avant tout du fait qu'il est une *propriété du Christ*. Sa réserve exhale une atmosphère, non de décorum social mais de consécration mystique. Cela n'est pas du tout incompatible avec l'audace d'un amour héroïque ou avec la perte de soi en Christ. Cette sainte réserve n'était pas étrangère à un saint François d'Assise, bien qu'il fût un *insensé pour l'amour du Christ*, une âme *ivre de Jésus*, qui, fils d'un riche marchand, menant la vie d'un mendiant errant, foulait aux pieds tout le monde. conventions purement terrestres. Encore une fois, c'est une chose d'éviter les thèmes indécents ou ambigus par simple sens conventionnel de la convenance et une autre de les éviter parce qu'ils ne supportent pas la confrontation avec le Christ.

La réserve sacrée est le fruit de la vraie liberté, car elle découle de notre dévouement libre et inconditionnel au Christ. Elle repose sur notre réponse à la valeur et constitue une contrainte tout à fait légitime. C'est se mettre à distance du monde : à l'opposé de toute sociabilité facile et de tout automatisme bon enfant. Par conséquent, cela ne peut jamais empêcher notre obéissance intégrale à l'appel du Christ, *sequere moi*. La réserve sacrée naît, après tout, de la même racine que l'indifférence caractéristique du fervent chrétien à l'égard du décorum conventionnel. Celui qui le possède est du même coup capable d'ignorer toutes les considérations extérieures chaque fois qu'une valeur supérieure l'exige. C'est pourquoi cette sainte réserve se réalise le plus parfaitement chez les saints, qui sont en même temps les hommes les moins conventionnels.

### **Les préjugés peuvent nous asservir**

Le type de non-liberté du conventionnaliste en est un autre, qui consiste dans l'esclavage du sujet par *des préjugés*. Dans une catégorie de cas, les préjugés sont eux-mêmes d'origine conventionnelle ; dans d'autres cas, cependant, elles sont imputables à des expériences purement personnelles. Ainsi, certains hommes détestent les femmes parce qu'ils ont vécu une ou plusieurs expériences désagréables avec des femmes. Certaines personnes détestent tous les animaux parce qu'ils ont déjà été mordus par un chien. D'autres sont toujours en colère contre l'Italie parce qu'ils y ont été trompés. D'autres, encore une fois, sont des antisémites confirmés parce qu'ils ont rencontré un certain nombre de Juifs peu attrayants. Il y a même des gens qui, en raison de souvenirs désagréables qui restent accrochés à leurs années d'école, refusent d'apprécier la culture ancienne.

En bref, bien que de nombreux préjugés soient enracinés dans des traditions conventionnelles, beaucoup d'autres trouvent leur source dans des généralisations téméraires. Or, le préjugé signifie toujours la non-liberté, puisqu'il signifie l'obscurcissement du jugement objectif par de simples impressions accidentelles. Cela implique surtout un rétrécissement de l'horizon intellectuel. Les personnes ayant des préjugés sont, dans un sens éminent, étroites d'esprit.

Notre manque de véritable conscience peut également être tenu responsable de nos préjugés. Nous laissons notre jugement guidé par de simples associations qui s'interposent entre l'objet et notre vision, et falsifions ainsi notre impression. Au lieu de laisser la chose elle-même, avec son véritable contenu, nous parler, nous laissons notre position être déterminée par quelque association qui, dans notre esprit, pour des raisons purement subjectives, adhère à cette chose.

Par exemple, nous trouvons un endroit peu attrayant et déprimant parce que nous y avons déjà été malades. Une mélodie nous semble dénuée de beauté car elle nous rappelle une période sombre de notre vie. Nous nous sentons repoussés par une personne parce qu'elle a été présente à un épisode douloureux et humiliant de notre passé ; ou encore, nous fermons notre esprit à une certaine vérité parce que c'est une personne que nous n'aimons pas qui a d'abord attiré notre attention sur elle.

Le vrai chrétien doit être entièrement libre de préjugés. En lui, tous les préjugés doivent être déracinés, afin que, libre de toute convention, de toutes expériences et associations fortuites, il puisse accorder à tout bien la réponse qui lui est objectivement due *in conspectu Dei*. Et, inversement, plus une personne a élu domicile en Christ et a hardiment déplacé son centre de gravité dans le domaine surnaturel, plus ces chaînes auront tendance à tomber.

### **La rancœur diminue la vraie liberté**

La rancœur à cause de certains torts (réels ou imaginaires) que l'on a subis, et les expériences similaires de ressentiment, sont toujours susceptibles – à moins qu'elles n'aient été consciemment effacées dans la confrontation avec le Christ – de porter atteinte à la liberté de l'âme. Une insulte qui dérange, même si elle n'engendre aucun préjugé généralisé, créera un spasme qui contrariera la libre circulation de l'amour.

Toutes ces rancunes invétérées, qu'on laisse simplement tranquilles au lieu de les dissoudre et de les sublimer dans une atmosphère de mélancolie calme et sereine, continuent de ronger le cœur et de détruire la tranquillité de l'esprit, et évoquent inévitablement certains aspects de l'égoïsme. Notre conscience de tous les torts que nous avons subis et que nous n'avons pas vraiment pardonnés avant Christ constitue un obstacle au développement de la vie surnaturelle en nous. Une inhibition intérieure s'étendant bien au-delà de la sphère de nos relations avec l'auteur de ce tort est créée. Plus l'insulte nous a blessé, plus l'inhibition qu'elle produit est forte.

Pour lever cet effet paralysant, un simple pardon formel de notre part ne suffit pas. Il faut pardonner vraiment et véritablement, dissoudre toute amertume et tout ressentiment pour le mal enduré, et mettre un terme à toutes les bouderies, au repli sur soi et à l'endurcissement du cœur qui en ont résulté. Tout cela doit être expressément éradiqué devant la face du Christ : rien de moins que notre immersion dans le courant de son amour inconcevable et conquérant ne restaurera notre paix intérieure.

### **L'auto-indulgence est une forme de non-liberté**

Un autre ressort principal de la non-liberté, d'un genre très différent, réside dans les diverses formes d'*auto-indulgence*. Ceci est plus facile à reconnaître lorsqu'il se manifeste sous la forme d'un attachement démesuré à tel ou tel plaisir ou gratification. Dans un cas, la nourriture et la boisson sont l'objet de cet attachement excessif et tyrannique ; dans un autre, c'est le sommeil ; dans un autre, fumer ; encore une fois, il peut s'agir de certains types de divertissement ou de certains comforts.

N'importe lequel de ces plaisirs peut, en devenant si indispensable que le manquer nous rend préoccupés et agités, mutiler notre liberté intérieure. De tels liens corporels sont susceptibles d'empêcher nos âmes de s'occuper de toutes les valeurs de manière libre et sans entrave, selon la volonté de Dieu. Cette forme de non-liberté nous est tous familière ; en fait, nous libérer de ces attachements démesurés est une tâche élémentaire de l'ascétisme.

Cependant, le manque de liberté qu'implique certains autres types d'auto-indulgence est souvent moins clairement reconnu ; ou plutôt, c'est la présence d'auto-indulgence elle-même qui, dans de tels cas, échappe à la reconnaissance.

Nous faisons ici référence à la tendance manifestée par de nombreuses personnes à céder à certaines dispositions naturelles désagréables, qui peuvent être de diverses sortes et qui sont moins évidentes à l'œil de l'observateur que le besoin de plaisirs concrets comme ceux énumérés ci-dessus. Nous examinerons en particulier deux types antithétiques de telles dispositions psychiques, tous deux assez fréquents et tous deux porteurs de dangers. L'un est le caractère *exigu*, révélant ce que l'on pourrait appeler une disposition spasmodique ; le type opposé, encore une fois, est affligé d'une propension démesurée à la *relaxation*.

## **Un personnage « à l'étroit » reflète une forme subtile d'auto-indulgence**

Prenons d'abord le personnage à l'étroit. Comment se comporte une personne appartenant à cette catégorie ? Maintenant, il rumine sans cesse, comme s'il était envoûté, une idée hors de propos, ou réitère inutilement une chaîne de considérations longuement épuisées et qui ne peuvent plus donner de résultat ; maintenant, il met sa volonté à rude épreuve, s'obligeant à des sacrifices inutiles et dénués de sens, ou essayant de forcer des choses qui, de par leur nature même, ne peuvent être commandées, comme la joie, le chagrin ou l'enthousiasme. Ou encore, il se livre à certaines attitudes excentriques qui portent une note de sublimité spacieuse : un héroïsme faux, par exemple, ou un mépris excessif du corps et de ses besoins, à saveur orientale ou gnostique. Cet exigü même, il peut souvent l'éprouver comme la manifestation d'une volonté extraordinaire et donc comme un signe certain de sa liberté.

Parce qu'il ne se détend jamais, il acquiert la conviction qu'il se maintient toujours au-dessus de la situation, qu'il ne fait aucune concession à sa nature et qu'il est donc éminemment libre. N'est-il pas toujours vigilant, toujours sur ses gardes, toujours à l'écart de ce qui pourrait être interprété comme de l'auto-indulgence ?

Pourtant, en fait, il *est* coupable d'auto-indulgence, dans la mesure où il obéit aux préceptes d'un automatisme spastique qui prévaut dans sa nature. La tension qu'il affiche constamment ne découle pas d'une réponse vitale aux valeurs. Il exprime une tendance générale de sa nature, qui se décharge à la manière d'une nécessité fonctionnelle, sans aucun fondement proportionné dans les objets respectifs. En vérité, une telle personne n'est pas libre.

## **Le « complexe du devoir » est une forme de non-liberté**

L'attitude à l'étroit peut également se manifester en référence à l'accomplissement de ses devoirs. Le complexe du devoir est une source importante de non-liberté. Certaines personnes sont possédées par certains devoirs ou sont hypnotisées par certaines tâches qu'elles se sont imposées, au point de ne plus être capables de répondre à des exigences plus élevées.

Cependant, le simple fait qu'ils portent une responsabilité qui s'exprime en termes juridiques ou qu'ils se soient chargés d'une tâche ne confère pas à l'objet dont ils s'occupent un surplus de signification objective par-dessus tout. Souvent, par exemple dans le Dans l'esprit de ces personnes, les obligations professionnelles l'emporteront indûment sur les exigences de la charité ; ou encore, les bons offices ou les actes de charité auxquels ils se sont formellement engagés auront préséance sur d'autres qui manquent du motif d'un engagement formel, même si ces derniers peuvent impliquer un sens plus profond et constituer, en fin de compte, une obligation supérieure. .

Pour ce type d'esprit, le devoir est avant tout défini en termes d'obligation tangible, extérieure, officiellement sanctionnée et spécifiée : une obligation qui peut d'une manière ou d'une autre être subsumée sous l'aspect d'obligations juridiques. Ils ont tendance à surestimer les obligations qui résultent de liens de parenté ou de contrat, et à sous-estimer celles qui découlent intrinsèquement (mais moins automatiquement, étant moins susceptibles d'une formulation statutaire) du *logos* d'une relation d'amitié profonde et significative.

Des obligations implicites dans le *logos* de l'amour qu'ils tiendront au mieux pour acquises dans la mesure où elles ont leur place dans le cadre des relations conjugales ou familiales ; Pourtant, même en ce qui concerne les obligations sublimes et saintes inhérentes au mariage, ils insisteront sur leurs aspects juridiques dans une approche unilatérale. Tout ce qui ne porte pas le sceau officiel de l'obligation, ils hésiteraient à le reconnaître comme obligatoire.

Dans de tels cas, la conscience de l'obligation ne surgit donc pas organiquement d'une véritable appréciation des valeurs ; elle s'enracine plutôt dans une disposition générale aux états d'esprit à l'étroit et contraints. Les personnes de ce type, dès qu'elles entrent dans une situation qui implique un élément d'obligations formelles publiquement reconnues, développent une sorte de spasme intérieur

dans lequel elles restent enfermées, avec des âmes sourdes aux exigences autres et plus élevées. Se subordonnant entièrement au mécanisme autonome d'un ensemble défini d'obligations, ils deviennent incapables de voir ni les devoirs en question ni la hiérarchie des valeurs en général selon leurs véritables proportions.

S'ils discernent même théoriquement la supériorité d'une valeur en dehors du cercle de ces devoirs ou reconnaissent la primauté d'une exigence d'un autre ordre, en fait ils ne pourront pas relâcher leur attention tendue sur la tâche dont ils se sont chargés et dans laquelle ils sont serrés comme dans une camisole de force. Ils sont tout simplement incapables de briser l'automatisme de cette contrainte qu'ils s'imposent eux-mêmes. Même s'ils ont toujours été attirés par un autre thème, même si leur cœur a crié après cette nouvelle valeur, la contrainte est plus forte qu'eux. Ils ne parviennent pas à vaincre le délire que représente pour eux ce pur dynamisme de l'obsession sous l'apparence spécieuse d'un commandement objectif. Si de temps en temps ils sont contraints d'une manière ou d'une autre de quitter le cercle enchanté qui les tient prisonniers, ils sont tourmentés par des remords de conscience.

### **L'auto-indulgence signifie céder à ses dispositions plutôt qu'à ses valeurs**

Il faut clairement voir que chaque fois que nous cédon à ces tendances *spastiques* de notre nature – même à ce « spasme du devoir » – nous nous rendons en réalité coupables d'une sorte d'auto-indulgence. Car la marque décisive de l'auto-indulgence n'est pas la relaxation, mais le fait de laisser son attitude être déterminée par ses dispositions naturelles plutôt que de l'ajuster aux exigences de l'objet. La nature de ces dispositions naturelles varie évidemment selon les caractères individuels. La question qui se pose cependant est de savoir si l'on s'abandonne au processus autonome de ses tendances naturelles ou si l'on répond à l'appel de valeurs objectives et à l'appel de Dieu.

### **La vraie liberté surmonte l'auto-indulgence en répondant à l'appel de Dieu**

Le vrai chrétien ne sombre jamais dans l'autosatisfaction et n'est donc plus asservi à un *mécanisme de crampes*. Il possède cette attitude intérieure de vitalité sereine qui implique une réponse enthousiaste, libre de toute inhibition tyrannique, à l'appel de Dieu. Une telle réponse empêche toute obligation qu'il a contractée de le dominer en tant que souverain absolu. Il est prêt à renoncer à tout, à tout abandonner, à tout quitter, comme les disciples laissaient leurs bateaux et leurs filets de pêche à l'appel du Seigneur. Celui qui est vraiment libre reste constamment prêt à prononcer, comme Abraham l'a fait, l'Adsum du plein dévouement chaque fois que le Seigneur l'appelle.

Un chrétien doit atteindre cette vraie liberté. Les vertus de la vraie connaissance de soi et de la vraie conscience l'aideront à reconnaître toutes les attitudes restrictives qu'il peut observer en lui-même comme une forme d'auto-indulgence, et ainsi à les surmonter dans l'esprit de sainte obéissance. Il doit installer en lui des gardes pour surveiller ce danger ; et, encore et encore, méditez devant Dieu la vérité éternelle : « Mais une chose est nécessaire » (Luc 10 :42).

Il doit briser le charme de l'obsession en renonçant à tout, à l'obéissance, dès qu'une valeur supérieure l'appelle. Chaque fois qu'il se sent en danger de succomber à la tyrannie d'une telle crampe, il doit fuir vers Jésus et se rassembler devant sa face, rétablissant ainsi ses racines au plus profond de son être et retrouvant ainsi un détachement serein et une distance intérieure par rapport à toute situation donnée et préoccupation particulière.

### **La relaxation spirituelle inhibe également la vraie liberté**

Or, comme nous l'avons dit plus haut, il y a beaucoup de gens dont le danger réside dans une direction opposée : dans la tendance, c'est-à-dire à un faux relâchement. Ce sont des personnages enclins à dériver et à se détendre dans toutes les situations auxquelles ils doivent faire face. Ils vivent

dans un abandon irréfléchi au moment présent et sont heureux s'ils peuvent échapper à toute conscience d'obligation. Ils sont sujets au désordre et à un amour illégitime du confort ; ils font preuve de peu d'exactitude dans le rachat de leurs promesses ; ils présentent un comportement laxiste et flâneur en général.

Le manque de liberté qu'implique une telle attitude est évident. Les personnes de ce type échouent très souvent à atteindre le but qu'elles se sont fixé parce qu'elles évitent les tensions et les efforts impliqués dans sa réalisation. Ils se soumettent avec complaisance à leurs aversions et inhibitions naturelles. Ils s'abandonnent sans réserve à tout élément ou thème d'une situation donnée qui fait appel à leur nature. Toute occasion de bavardage est susceptible de les inciter à négliger leurs devoirs. Ils perdent le temps consacré au travail en somnolent ou en rêvassant.

Sans égard à la hiérarchie des valeurs, ils obéissent à la tendance de leur nature à préférer toujours la voie de la facilité, à choisir dans n'importe quelle alternative ce qui est plus confortable, moins ardu, exigeant moins d'efforts et impliquant moins d'aspérité.

Leur manque de liberté réside dans le fait qu'au lieu d'une véritable réponse aux valeurs engageant leur personnalité, ils suivent l'attraction de leur nature et cèdent sans résistance à sa tendance vers le périphérique et le hors de propos et vers tout ce qui est dépourvu de tension.

Cette soumission désinvolte à leurs tendances naturelles, beaucoup d'entre eux la confondent avec la liberté, car ils font toujours ce qu'ils veulent, sans se sentir contraints par aucune entrave. D'autres, encore, ressentent à juste titre leur incapacité à traduire leurs résolutions en actes comme un manque douloureux de liberté ; leur laxisme leur apparaît comme un signe honteux de leur décadence. Pourtant, ils continuent à dériver, sans jamais prendre aucune mesure pour arrêter la pourriture. Au contraire, la conscience de leur débauche les rend d'autant plus passifs ; ils font de moins en moins d'efforts pour stopper leur dérive. «Maintenant, se disaient-ils, de toute façon, il est trop tard.» Le désordre qui les englutit grandit de jour en jour ; ils sont ensevelis sous un buisson de devoirs non accomplis, d'auto-reproches et de craintes douloureuses concernant l'effort initial vers l'ordre qu'ils jugent nécessaire mais épouvantable.

### **Nous devons déraciner toute sorte d'auto-indulgence**

Cet état de non-liberté est l'antithèse la plus radicale de l'état de possession de soi, d' *habitare secum* . Un chrétien qui a sombré dans cette forme paralysante d'auto-indulgence doit mener une guerre acharnée contre elle. Il doit découvrir ses inhibitions particulières et les combattre par une pratique ascétique systématique.

Quelles que soient les dispositions de sa nature, la loi de sa vie doit être tirée non de sa nature mais de Christ. Surtout, il doit se déshabituer de l'auto-indulgence en général. Il doit veiller à ne jamais, en aucune occasion, se débarrasser des saintes contraintes que lui imposent sa conscience de la situation métaphysique de l'homme et son appartenance au *Corps mystique du Christ* .

Dans la sainte veille, il doit prendre garde à ne laisser libre cours à aucune impulsion dépourvue de la sanction de sa personnalité centrale consciente. Il ne doit jamais, pour ainsi dire, dire : « Eh bien, à la dure, mon travail quotidien est terminé, alors maintenant je peux me laisser aller. » Il doit plutôt déraciner ses inhibitions spécifiques et se frayer ainsi un chemin à travers les sous-bois de sa nature, afin de pouvoir à tout moment suivre sans entrave l'appel de Dieu.

### **L'habitude peut restreindre notre liberté**

Une forte restriction de notre liberté résulte de notre soumission fréquente à la force de *l'habitude* . Le simple fait que nous faisons ou subissons souvent une chose, ou que nous sommes habitués à certaines conditions, favorise en nous une tendance à nous en tenir à ces choses ou à maintenir ces conditions, quels que soient leurs mérites intrinsèques. Cette tendance reflète un trait général de la

nature humaine, mais nous ne devons pas la laisser gouverner nos sentiments et nos actes sans contrôle. La simple familiarité d'une chose n'est pas en soi une raison légitime pour la cultiver.

Deux cas peuvent ici être distingués. D'une part, il y a des choses qui n'ont pour nous aucun attrait primaire et qui doivent leur pouvoir sur nous uniquement à la force de l'habitude. Un tel chrétien ne devrait jamais se soumettre à cette domination purement formelle de l'habitude. Il ne devrait jamais permettre qu'une chose au contenu neutre lui devienne indispensable par la seule habitude. Car cela signifie un lest qui contrecarre sa libre réponse à l'appel de Dieu ; un pouvoir illégitime l'enchaînant progressivement avec des chaînes invisibles. Il doit combattre une telle habitude chaque fois qu'elle surgit, par des pratiques ascétiques spécifiques.

D'un autre côté, il y a le cas de l'habitude qui renforce notre allégeance à des choses qui nous attirent en raison de leur contenu lui-même. Ainsi, nous pouvons nous habituer à des choses vraiment précieuses, comme une réglementation ordonnée de notre vie quotidienne ; à des choses simplement agréables, certains comforts par exemple, ou fumer et boire ; ou encore, aux vices purs et simples. Dans ce deuxième cas, notre tâche n'est pas de combattre le pouvoir de l'habitude en tant que tel mais de le mettre au service de notre libre arbitre. Nous ne devons pas laisser au hasard les habitudes que nous contractons.

### **L'habitude ne doit jouer aucun rôle dans la réponse aux valeurs**

Nous devons permettre à ce pouvoir de revendiquer des droits uniquement sur les choses que nous avons *choisies* selon une libre réponse à la valeur. En ce sens, l'ascétisme utilise également la force de l'habitude. À proprement parler, il ne s'agit pas tant de choses absolument précieuses que de moyens destinés à un bon objectif : une formation qui nous permet d'atteindre quelque chose de réellement précieux. Seule la *technique* des bonnes œuvres, jamais la valeur elle-même, doit devenir l'objet d'une habitude. Ainsi, par exemple, nous pouvons nous entraîner à nous lever tôt en acquérant l'habitude ; Pourtant, dans la motivation de notre intention d'entendre la messe chaque matin, le fait que cela soit devenu une habitude chez nous ne doit jouer aucun rôle.

Cependant, même en ce qui concerne la technique des bonnes œuvres, le pouvoir de l'habitude ne devrait pas s'étendre au-delà de son utilité comme moyen au service de notre liberté. Nous devons conserver la liberté d'interrompre sans grande difficulté, même habitude salutaire chaque fois que cela est exigé par notre obéissance à l'appel de Dieu.

Autrement dit, nous devons rester maîtres même de nos bonnes habitudes ; et bien plus encore devons-nous nous garder de permettre à tout ce qui est simplement agréable ou confortable de devenir notre maître, simplement parce que nous nous y sommes habitués. Ce n'est pas le hasard de l'habitude qui doit déterminer notre orientation mais nous qui devons librement diriger l'évolution de nos habitudes.

### **L'habitude peut diminuer notre sensibilité aux valeurs authentiques**

Il existe un autre aspect du danger possible que comporte l'habitude. Cela peut non seulement nous enchaîner à certaines choses qu'il nous amène à surévaluer ; cela peut également engourdir notre vivacité envers les valeurs authentiques.

Encore une fois, cela peut se produire de diverses manières. Premièrement, l'habitude en tant que telle peut parfois entraîner une diminution générale de notre sensibilité aux vraies valeurs. L'homme est tellement façonné que tout ce qu'il expérimente pour la première fois, tout ce qu'il vient de découvrir, est susceptible de susciter en lui une impression particulièrement vive et plastique. Il n'est pas nécessaire que ce soit son premier contact réel avec une chose – nous entendons par là le moment où la véritable signification de cette chose lui apparaît pour la première fois. Au bout d'un certain temps, l'impression aura souvent tendance à s'estomper ; la familiarité avec un objet est susceptible

d'engendrer, sinon du mépris, du moins une sorte d'indifférence. Nous ne pouvons que considérer cela comme la manifestation d'une faiblesse humaine spécifique et indéracinable.

Certes, à bien des égards, cela signifie en réalité un don de la miséricorde divine. Dans la mesure où il aboutit à une atténuation de la douleur physique, des souffrances causées par le besoin, de la terreur qu'inspirent les situations périlleuses, l'effet atténuant de l'habitude mérite d'être considéré comme une influence heureuse et libératrice dans la vie des hommes.

Pourtant, par rapport aux vraies valeurs, le pouvoir de l'habitude prend un caractère négatif ; car ici, aucun effet d'émoussement ne devrait avoir lieu. Le degré de cette influence défavorable varie selon les dispositions individuelles. Plus une personne réagit vivement aux impressions – plus elle est réceptive aux stimuli de la nouveauté – plus elle court le risque de méconnaître la pertinence éternelle des valeurs authentiques, le sens jamais obsolète de la vérité, et de développer une certaine monotonie dans ses pensées. en ce qui concerne les valeurs et les vérités qui lui sont devenues familières. C'est notamment le cas des personnes avides de sensations.

Nous devons délibérément combattre cet effet d'habitude en nous rappelant encore et encore la première impression valable que la valeur en question a produite sur nous et en évoquant ainsi dans notre esprit sa signification intemporelle et sa splendeur qui ne vieillit jamais. Au moins, nous devons toujours garder à l'esprit que ce qui a diminué notre réceptivité à l'égard de cette valeur n'est qu'une carence de notre part. D'autre part, en adaptant notre jugement intellectuel d'une valeur et notre attitude affective à son égard, à l'évanescence de l'impression vive qu'elle a autrefois créée en nous, nous faisons preuve d'un profond manque de liberté.

### **L'habitude peut diminuer notre gratitude**

Ce n'est pas non plus la seule forme sous laquelle l'effet ennuyeux de l'habitude peut se manifester ; cela peut également empiéter sur notre gratitude pour les dons de la miséricorde divine. Aussi reconnaissants que nous ayons pu ressentir au début pour les dons qui nous ont été accordés – un grand amour ou une grande amitié, par exemple, ou le fait de pouvoir vivre dans un beau pays ou encore une grâce spéciale de Dieu –, nous nous habituons trop vite à et cessent de les apprécier dans une mesure adéquate. Nous n'avons plus conscience de leur caractère de cadeaux ; notre gratitude à leur égard, si elle n'est pas effacée, est devenue dormante.

Notre vie n'est-elle pas une succession continue de miséricordes et de charités de Dieu, et en même temps une démonstration incessante d'ingratitude de notre part ? Comme nous sommes peu disposés à chanter encore et encore la litanie des miséricordes de Dieu ; et même si nous le chantons, combien de miséricordes particulières n'oublions-nous pas ! Si nous profitons du don inconcevable de l'assistance quotidienne à la messe, de la communion quotidienne, combien malheureusement est brouillée, par l'habitude, notre perception claire qu'il s'agit d' *un* don inconcevable !

Cet effet mortifère de l'habitude sur notre éveil signifie encore une fois la non-liberté. Nous permettons que nos réponses aux valeurs soient entravées par le pouvoir totalement illégitime de l'habitude. Nous devons le combattre expressément en rappelant en toutes occasions combien est grand le don dont nous jouissons ; aussi, quelle était notre situation avant que nous l'ayons reçu et quelle serait à nouveau notre situation si elle nous était retirée.

### **L'habitude peut émousser notre sens de l'horreur de certains péchés**

Il ne faut pas non plus simplement s'habituer aux dures épreuves que Dieu nous impose, comme la perte d'un être cher, ou encore l'état de sécheresse spirituelle. Nous devons certes les supporter avec patience, mais en même temps percevoir clairement leur caractère de croix et nous efforcer de discerner le sens que Dieu veut qu'elles nous transmettent.

Nous ne devrions surtout pas souffrir que l'habitude nous rende obtus à l'égard du péché. Des rechutes répétées dans le même type de péché peuvent facilement nous déshabituer d'une perception aiguë de l'antithèse de la valeur qu'elle incarne : nous avons tendance à considérer l'offense en question non plus comme « si grave » et à permettre à certains canaux de se former dans notre mental, monde à travers lequel nous pouvons glisser d'autant plus facilement dans ce péché.

Nous devons combattre cette tendance avec la plus grande détermination, notamment de la manière suivante. Nous ne devrions jamais réprimer (c'est-à-dire rejeter ou évincer de notre mémoire) tout mal que nous avons fait, ni nous contenter d'une simple mauvaise conscience passive, mais élaborer une repentance explicite et active de toute transgression que nous avons pu commettre, en désavouant notre nous tromper expressément devant Dieu, et nous accuser nous-mêmes dans la confession ; grâce à quoi la barrière qui nous sépare du péché est restaurée, la tranchée que nous avons comblée en commettant le premier péché est à nouveau creusée et les *rainures du péché* sont empêchées de se former.

### **L'habitude peut nous amener à considérer les bénédictions comme si elles nous étaient dues**

Enfin, l'habitude a aussi le mauvais effet de nous inciter à considérer les bénédictions de Dieu comme quelque chose qui nous est évidemment dû, quelque chose auquel nous avons strictement droit, pour ainsi dire. L'habitude a tendance à nous rendre non seulement ingrats, mais aussi arrogants. Les dons immérités que le « Père de toutes les lumières » nous accorde, nous en venons facilement à les revendiquer comme notre propriété légitime, de sorte que, si de nouveaux avantages que nous convoitons nous sont refusés, nous serons enclins à nous croire lésés. Nous considérerons par exemple notre séparation temporaire d'avec une personne aimée comme une épreuve intolérable au lieu de considérer quel immense cadeau l'union des cœurs aimants représente en soi.

Celui qui est vraiment libre sait – avec une connaissance vivante – que tout est un don immérité de la bonté miséricordieuse de Dieu ; que devant lui nous sommes des mendiants dépourvus de tout droit.

Depuis notre existence même, notre vocation et notre rédemption, jusqu'à chaque rayon de soleil qui nous anime de sa chaleur et de son éclat, et jusqu'à chaque goutte d'eau qui étanche notre soif, tout est un don gratuit de sa bonté inépuisable. Toutes les vérités que nous avons la chance de connaître, toutes les beautés dont nous pouvons profiter ; chaque moment de bonne santé et chaque morceau de nourriture que nous prenons – tout cela sont des avantages immérités qui ne nous en aucun cas dus. Combien de fois abusons-nous des dons de Dieu ; avec combien d'ingratitude et d'indifférence récompensons-nous ses bénédictions !

Pourtant, dès que l'habitude nous amène à mal évaluer notre situation métaphysique, dès que (sous l'influence de l'habitude) notre nature nous représente les possessions ou les privilèges dont nous jouissons comme des droits évidents, nous devons *ipso* renoncer à la vraie liberté. Car toute soumission aux illusions, et en particulier toute conception erronée de notre situation par rapport à Dieu, implique nécessairement une privation de liberté.

### **Une timidité excessive restreint la liberté**

Enfin, nous pouvons mettre de côté une autre forme de manque de liberté : celle qui trouve sa source psychologique dans *la timidité*. Il ne faut pas confondre cela avec cette pudeur virginale qui fait reculer l'homme devant toute manifestation trop spontanée de sa vie intérieure, et qui le fait souvent rougir chaque fois que l'attention des autres se porte sur lui. Le désir de se cacher, dans le sens d'éviter la publicité, est en soi un trait remarquable et louable. Mais ce désir de passer inaperçu peut atteindre un point où il devient un obstacle à la liberté, dans la mesure où il nous contraint à rester dans notre retraite même dans des situations qui nous obligent à intervenir ouvertement et à professer publiquement notre conviction.

Celui qui est vraiment libre sera heureux s'il peut échapper à la notoriété, mais sera également prêt à affronter la lumière de la publicité, qu'elle soit restreinte ou large, en exprimant son opinion et en valorisant son point de vue en paroles ou en actes dès que l'appel de Dieu lui est adressé. l'exige.

Cependant, un certain type de personne en est empêché par sa timidité invétérée. De telles personnes ne parviennent pas à contredire une affirmation, même si, dans les circonstances, cela est objectivement nécessaire. Ils sont à peine capables de marmonner un mot lorsqu'on leur pose une question ; ils gardent un silence obstiné en compagnie, s'exposant ainsi à des accusations d'orgueil. Par simple timidité, ils affichent parfois un comportement résolument méchant. La peur d'être observés les rend insécurisés au point d'une véritable paralysie de la volonté, qui peut, le cas échéant, les empêcher d'accomplir des tâches impératives. La confession peut également être extrêmement difficile pour eux en raison de leurs inhibitions.

Certes, une telle timidité est une disposition naturelle dont le sujet n'est pas responsable ; mais celui qui aspire à la vraie liberté doit se garder de s'y abandonner. Car il gêne chaque mouvement comme le fait une camisole de force, et introduit dans toutes les situations un élément de complication superflue.

Une personne sujette à cette faiblesse doit systématiquement chercher à la surmonter par des pratiques ascétiques adaptées à son but, elle doit apprendre à se jeter entièrement dans les bras de Dieu, dans une attitude de sainte insouciance. De la même manière que l'on guérit mieux l'aversion de l'homme pour l'eau en y sautant hardiment et les yeux fermés, celui qui souffre de timidité devrait - dans un esprit de sainte obéissance aux conseils spirituels, de préférence - se forcer à se jeter au cœur de certaines situations embarrassantes. . Après avoir percé à maintes reprises le cercle enchanté, il se débarrassera progressivement de son handicap et deviendra apte à suivre sans entrave l'appel de Dieu.

### **Le secret peut diminuer la liberté**

La peur de révéler certains secrets de sa vie peut également nuire à sa liberté. Il est vrai que nous avons tout à fait raison de jeter un voile sur nos expériences intérieures profondes, religieuses ou personnelles, et de les protéger autant que possible de la profanation d'un public incompetent et antipathique. Celui qui s'acharne à tout divulguer et à tout faire connaître ne peut qu'être une personne superficielle dépourvue de la vertu de discrétion.

Mais à cela s'ajoute une double considération. Premièrement, nous ne devons tirer aucun plaisir du secret en tant que tel et nous garder d'insérer sans raison dans nos vies un grand nombre de secrets. Deuxièmement, nous ne devons pas prendre l'habitude d'aborder chaque situation *a priori* avec la crainte que quelque chose que nous avons l'intention de garder secret ne soit révélé – une attitude déformée de conscience de soi qui ne manquera pas de nous empêcher de prêter une attention adéquate au thème de la situation donnée. situation. Par exemple, quelqu'un nous parle d'une grave crise intérieure qu'il traverse et sollicite notre aide ; pourtant, nous ne l'écoutons que distraitement, préoccupés par la possibilité qu'au cours de la conversation quelque chose puisse surgir à la surface et qu'il vaudrait mieux rester caché.

Ce souci de la sécurité de nos secrets ne doit jamais devenir la catégorie première dans laquelle nous envisageons les différentes situations qui composent notre vie ; car cela, encore une fois, pourrait facilement se transformer en une crampe d'égoïsme engourdissant notre réponse à l'appel de Dieu.

Il n'est pas nécessaire de souligner que ce qui a été dit ici ne s'applique en aucune manière aux secrets d'autrui, que nous avons le devoir de préserver.

### **Seule la vraie liberté nous permet de répondre correctement à tous les biens légitimes**

En résumé, la véritable liberté intérieure signifie que nous avons abandonné notre point de vue naturel et que nous vivons *à travers Lui, avec Lui et en Lui* . Cela implique un renoncement sans équivoque aux bases qui nous procuraient auparavant un sentiment de sécurité naturelle. Les préjugés

égocentriques, les complexes de peur, les crampes psychiques ainsi que les laxismes et les complaisances de toutes sortes, en un mot toutes les préoccupations illégitimes, tout ce qui n'est pas enraciné dans l'appel de Dieu ou dans l'appel des vraies valeurs, doivent être délogés. et dépouillés de leur empire sur nous.

Par contre, pour tous les intérêts et obligations légitimes, nous devons demeurer et devenir pleinement vivants. Par conséquent, la vraie liberté n'est pas l'équivalent mais l'opposé de ces idéaux stoïques d'apathie et d'ataraxie qui exigent que nous devenions insensibles à tous les biens, de sorte que nous tirions un sentiment de maîtrise du fait de n'être soumis à aucune obligation. La vraie liberté ne nous rend insensibles ni aux souffrances qui nous sont imposées, ni aux bénédictions que Dieu nous prodigue ; au contraire, parce que nous sommes libérés de tout lien hors de propos et illégitime, tout ce qui porte sur les vraies valeurs a un impact bien plus profond et plus fort sur nos cœurs.

Et parce que (sous la loi de la vraie liberté) nous recherchons avant tout « le royaume de Dieu et sa justice », toutes les valeurs naturelles se présentent à nos yeux sur fond de surnaturel ; par conséquent, aucun bien naturel en tant que tel ne peut nous attirer ou nous envoûter au point de nous asservir. Son pouvoir sur nous ne s'étend pas au-delà des limites de sa pertinence vue à la lumière du surnaturel. La réserve relative que nous nous imposons à l'égard de tous les biens authentiques de l'ordre naturel n'a d'autre sens que de nous rendre complètement libres d'une allégeance intégrale au bien le plus élevé. Une fois de plus, le but n'est pas, comme chez les stoïciens, de se débarrasser de tous les attachements, mais de réaliser son attachement inconditionnel et sans entrave à Dieu.

Notre vie entière étant éclairée par la conscience de « la seule chose nécessaire », tous les liens légitimes prendront la place qui leur est assignée par la volonté de Dieu. La vraie liberté signifie que, libérés de tout lien illégitime, nous tenons compte de la véritable hiérarchie des valeurs visualisée sous un jour surnaturel et y ajustons tous nos attachements.

Celui qui est vraiment libre « demeure dans la vérité ». Il vit sa vie en Dieu, devant Dieu et sur une base dérivée de Dieu. Il n'est plus enchaîné à sa nature, pouvant dire avec l'Apôtre saint Paul : « Et ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi » (Galates 2, 20). L'air libre, large et universel de la Liturgie respire dans sa vie.

La liberté signifie la vérité ultime. Celui qui a conquis la vraie liberté est animé de ce saint courage, imprégné d'humilité, qui dit : « Je peux tout, en Celui qui est ma force ». Rien ne peut le confondre, car il connaît le sens des paroles de saint Paul : « Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? Lui qui n'a pas épargné même son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous a-t-il pas aussi donné toutes choses avec lui ? (Rom. 8 : 31-32).

## Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice

LE Sermon sur la Montagne loue ceux qui « ont faim et soif de justice » et leur promet qu'« ils seront rassasiés » (Mt 5 :6). Au regard de l'état d'esprit ainsi glorifié, on peut distinguer deux grands types d'attitudes défectueuses.

### Indifférence

Il y a d'abord l'attitude d'indifférence générale : le mutisme sans passion du genre d'homme qui manque d'intensité en toutes choses. Cette description s'applique à un grand nombre de variétés psychologiques. Considérez le type de personne plongée dans une sorte d'inertie placide ou l'esprit superficiel passant d'un objet à un autre sans véritable intérêt pour aucun d'entre eux ; le chercheur de plaisirs superficiels ou le philistin établi dans sa médiocrité suffisante, qui fuit toute grandeur, tout héroïsme, toute ferveur et contemple le monde à travers des lunettes minimisant pour ainsi dire ; ou encore, l'homme anxieux qui redoute d'être *saisi* par un objet ou enflammé par une expérience bouleversante - tous ceux-là ont un trait commun : toute faim et toute soif spirituelle leur sont étrangères.

Ils n'ont pas vraiment faim, ils n'aspirent pas fortement, ni à une vraie valeur, ni même à un plaisir subjectif ; ils ne manifestent qu'un intérêt langoureux et conditionnel pour quoi que ce soit. C'est à de telles âmes que se réfère l'Apocalypse de saint Jean en ces termes : « Je connais tes œuvres, que tu n'es ni froid ni bouillant. Je voudrais que tu aies froid ou chaud. Mais parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni bouillant, je commencerai à te vomir de ma bouche » (Apocalypse 3 : 15-16).

Deuxièmement, il y a ceux qui ont faim et soif, non pas cependant de justice (c'est-à-dire de quelque chose de précieux en soi), mais simplement de choses qui, d'une manière ou d'une autre, les intéressent personnellement. Encore une fois, nous devons les diviser en deux sous-classes.

### La « faim » enracinée dans l'orgueil et la concupiscence

Le premier groupe est constitué de ceux dominés par l'orgueil ou la concupiscence, les esclaves du désir sensuel, avides insatiables de gratification ; les avarés; ceux engagés dans une quête passionnée des honneurs et du prestige ; ceux qui avides de pouvoir. Tout cela n'est pas *rassasié* : ils n'ont faim et soif que de ce qui est de nature à satisfaire leur orgueil ou leur concupiscence et pourtant ne parvient pas à les satisfaire lorsqu'ils le possèdent, mais attise davantage leur soif et leur donne envie. pour des gains ou des convoitises supplémentaires, de sorte que leur vie soit comparable à une recherche incessante de gratification.

Dans certains cas appartenant à cette catégorie, ce que le sujet désire si passionnément n'est pas une possession personnelle ou un plaisir au sens primitif du terme, mais une *idole* , un faux idéal, pour lequel il fait même des sacrifices et endure des privations de toutes sortes. ; en d'autres termes, il manifeste un service apparemment désintéressé en faveur d'objectifs « supérieurs ».

Pourtant, la faim et la soif que beaucoup de gens manifestent pour la victoire de ces idoles ne sont encore une fois que le produit de leur orgueil et de leur concupiscence. Ce type de personne est apparemment enthousiasmé par un zèle désintéressé pour son idole ; l'idole peut être une aspiration effrénée, une idole de l'anarchie ou de *la morale maîtresse* , ou du nationalisme, ou une parmi tant d'autres.

Je dis *apparemment* , car en réalité son attitude, bien que formellement assimilable à un zèle désintéressé, est pourtant, intrinsèquement et dans ses racines essentielles, autant une manifestation d'orgueil et de concupiscence que le sont les formes les plus impudentes de ces vices. . Bien plus, s'agenouiller devant une idole née d'un esprit d'orgueil peut souvent impliquer une satisfaction d'orgueil plus profonde que celle procurée par des poursuites orgueilleuses d'un genre grossièrement personnel. Les personnes de ce groupe ne souffrent donc ni de la faim ni de la soif, mais elles n'ont ni faim ni soif de ce qui est juste ; ils sont animés par *le zèle de l'amertume* , le *zelus amaritudinis* « qui sépare de Dieu et conduit à l'enfer » (Règle de saint Benoît, c. 72).

### **Affamé égocentrique de son propre bonheur**

Le deuxième groupe de cette division est constitué de personnes révélant un type de défaut plus subtil. Ceux-ci sont remplis d'une soif de cadeaux de fortune authentiques et nobles. Ils aspirent au succès dans leur travail, à la santé et à la richesse, à la liberté et à la jouissance de toutes les belles choses, au bonheur d'aimer et d'être aimé, au bonheur conjugal : en bref, à toutes les bénédictions que la vie peut offrir. Ils ne sont pas ennuyeux et inertes, ni suffisants et repus ; ils connaissent la faim et la soif ; ils ne recherchent pas non plus des joies illégitimes ni n'aspirent à des biens spécieux.

Pourtant, ce dont ils ont faim et soif, ce n'est pas la justice ; ce qui les maintient en tension n'est pas la valeur en tant que telle ; pas cet aspect des biens créés par lequel ils glorifient Dieu. Ces personnes interprètent le bonheur en termes de biens vrais et valables ; Pourtant, dans leur désir exclusif de bonheur – marque de leur égocentrisme fondamental – ils sont finalement incapables de comprendre pleinement les biens nobles de la vie ou, à leur tour, d'apporter le vrai bonheur aux autres.

C'est plus facile à voir en référence au bien constitué par une communauté d'amour. Seul celui qui ne recherche pas en premier lieu son bonheur en tant que tel, mais s'oublie lui-même dans sa réponse de valeur à l'être aimé, c'est-à-dire celui qui est capable de se donner, peut aimer dans le sens plein et authentique de ce terme. Lui seul peut donc expérimenter le bonheur intégral d'aimer et d'être aimé – la vision mutuelle unique impliquée dans une relation d'amour profonde. Pourtant, en fait, la même chose est vraie, bien que peut-être moins frappante, pour tous les biens élevés de la vie : notre possession de la vérité, notre pénétration du monde de la beauté (dans la nature et dans l'art) et du monde des valeurs. en général.

Celui qui est dominé par sa soif de bonheur s'interdit l'accès au bonheur vrai et profond. Dans sa possession et sa jouissance d'un bien, il ne parvient pas à atteindre le niveau de profondeur où ce bien reflète la lumière de Dieu et révèle ses liens avec l'éternité. Il reste toujours coincé sur le plan du périssable. La possession d'aucun don de fortune ne pourra jamais lui apporter une véritable satisfaction. C'est comme si tout bien qu'il s'est procuré ne lui disait finalement que des paroles de déception : « Je ne suis pas ce que tu cherches » ; et sa faim et sa soif le poussent, comme Faust, de plus en plus loin à travers les plaines sans limites plutôt que sur les sentiers profonds qui convergent vers le Centre, où seuls la paix et le bonheur consommé peuvent être trouvés.

### **Respect de la justice sans faim**

Pour ces deux classes d'hommes – les âmes qui n'ont pas faim et soif du tout, ou qui ne recherchent pas la justice – l'antithèse standard, intelligible même à un niveau purement naturel, est incarnée par le type d'homme rempli de faim et de soif de ce qui est important en soi, objectivement précieux et agréable à Dieu.

On ne les rencontre pas très fréquemment : les personnes appartenant à cette catégorie qui, dans le contexte de chaque situation, se préoccupent avant tout de ce qui est objectivement précieux et de ce qui ne l'est pas ; qui considèrent tout *sous-espèce* de cette question, au lieu de se concentrer sur la satisfaction de leurs besoins subjectifs. Or, ici encore, nous aurons à distinguer différents degrés de

perfection. Le degré le plus bas de cette minorité noble de l'humanité se trouve dans cette classe de personnes, encore relativement nombreuses, qui tiennent compte des exigences impliquées dans la valeur objective et des commandements de Dieu dans la mesure où elles sont soucieuses d'éviter tout conflit avec Sa volonté – en ce qui concerne leur propre conduite.

À proprement parler, ce sont toujours les biens de cette terre qui constituent l'objet de leur désir et de leurs efforts ; ils sont guidés par le but de faire une belle carrière, d'augmenter leurs biens, d'acquérir des honneurs et de la considération ; ils envisagent le mariage ou l'amitié à la lumière du bonheur qu'ils peuvent leur procurer.

Mais leur poursuite de tels objectifs s'arrête là où cela pourrait impliquer une transgression des commandements de Dieu. Ils manifestent un réel intérêt pour la justice, l'acceptant comme un correctif, c'est-à-dire un frein à leurs intérêts premiers et légitimes. De même qu'un citoyen loyal respecte les lois de l'État et cherche à réaliser ses désirs strictement dans les limites de la légalité, de même ces hommes sont prêts à respecter les commandements de Dieu et à limiter leur recherche du bonheur aux limites prescrites par eux. Ils respectent la justice, mais ils n'ont ni faim ni soif de justice.

En outre, la justice ne joue qu'un rôle de correcteur de *sa propre* conduite. Que *d'autres* aiment aussi la justice n'est pas une question qui troublerait profondément ces esprits ; ils sont fermement résolus à sauvegarder uniquement leur propre tranquillité de conscience. Certes, ils accordent la souveraineté ultime aux commandements de Dieu ; mais ils ne sont guère dévorés du zèle pour le triomphe de la justice en tant que justice. À une telle personne, nous ne pouvons pas appliquer les paroles du Psalmiste : « Sa volonté est dans la loi du Seigneur ; et il méditera sa loi jour et nuit » (Ps. 1 : 2).

Dans son respect des commandements de Dieu et des obligations qui découlent des valeurs, une part d'égoïsme est encore perceptible ; c'est après tout pour sa propre paix qu'il s'efforce de préserver sa conscience intacte et de rester en accord avec Dieu. Il nous manque un désir de valeur en tant que telle, un enthousiasme pour le beau et le bien en soi, le désir ardent de glorifier Dieu uniquement pour lui-même. Il n'aime pas profondément Dieu, car il ne le considère pas comme une incarnation de toute valeur mais simplement comme un Maître tout-puissant, dont il serait insensé de défier la volonté.

Certes, une telle personne considère l'ordre moral de l'univers comme une règle évidente et incontestable. Mais cela l'intéresse surtout en référence à la question : « Qu'est-ce qui est interdit ? où sont les limites de mon bon plaisir ? pas en référence à la question : « Que puis-je faire pour glorifier Dieu ; ce qui est conforme à la volonté de Dieu ; ce qu'implique ma vocation ; avoir le choix entre deux choses, laquelle est objectivement la meilleure et liée à une valeur plus élevée ? » **Faim de justice (entre autres fins)**

Ainsi, un tout nouveau niveau est atteint chaque fois que l'on s'intéresse au précieux et au significatif en tant que tels : c'est-à-dire chaque fois que la justice ne tient plus lieu de simple correctif secondaire mais attire l'homme à titre primaire et thématique et est recherchée pour son bien.

C'est le cas des personnes profondément émues et influencées par le seul fait que quelque chose de bon ou de beau existe en soi ; qui ne se soucient pas uniquement de leur propre profit ou de leur bonheur, mais qui font preuve d'un intérêt passionné pour des choses qui n'ont aucun rapport avec leur prospérité personnelle ; qui peut être *enflammé* du désir de prévenir une injustice ou d'assurer la victoire du bien.

Ils considèrent l'ordre moral de l'univers non seulement comme une barrière juridique insurmontable à certaines de leurs cupidités personnelles, mais comme un bien supérieur positif, qu'ils non seulement respectent mais chérissent. Un acte de pardon généreux, une manifestation de fidélité indestructible ou d'amour désintéressé peuvent susciter leur enthousiasme.

Le critère de la valeur objective retient donc leur attention non seulement pour gouverner leur propre comportement mais aussi pour considérer celui des autres. Tout mal commis par autrui les fait souffrir, peu importe si cela implique ou non un désavantage personnel pour eux. Toute injustice, impureté,

infidélité ou fausseté qu'ils ressentent comme un mal, qu'ils le remarquent en eux-mêmes ou chez des étrangers.

Nous pouvons à juste titre attribuer à des personnes de ce genre une faim et une soif fondamentales, quoique imparfaites, de justice. Car ils connaissent le bonheur que procure la victoire du bien en tant que tel, un bonheur d'une qualité qu'aucun avantage, aucun succès, aucune accumulation de dons de fortune ne pourront jamais procurer ou égaler. Pourtant, leur intérêt pour la justice n'est qu'un parmi d'autres ; malgré sa primauté essentielle, elle ne s'est pas encore développée en une passion dévorante de l'âme qui obscurcirait tous les autres désirs ou préoccupations.

### **Un zèle surnaturel passionné et inconditionnel pour le royaume de Dieu et sa justice**

Parmi ceux-là encore, il faut distinguer ces rares personnalités qui, comme Socrate, sont entièrement possédées par leur souci de valeur, qui considèrent tout principalement de ce point de vue et laissent tous les autres points de vue s'effacer dans l'insignifiance. Nous avons ici une faim et une soif véritables et parfaites de justice sur le plan naturel.

Chez les personnes de cette catégorie, la passion pour la victoire du bien a acquis une primauté inconditionnelle et réelle sur toutes les autres préoccupations ; c'est devenu, pour ainsi dire, la forme de leur vie. Qu'est-ce qui est objectivement juste, moralement bon, ce qui a de la valeur ? Cette question contrôle leur orientation dans toutes les situations, reléguant au second plan tout désir de biens et d'avantages terrestres. Elle constitue la règle évidente de leur attitude à l'égard de tous les objets ; et cela seul peut susciter un intérêt passionné de leur part. D'une manière plus permanente et universelle, ils souffrent de l'océan d'injustices et de torts qui remplit le monde. Aucun succès ou bonheur personnel ne peut atténuer leur intérêt pour la victoire de la justice ou atténuer leur douleur face au triomphe du mal.

Les hommes et les femmes de cette espèce courent constamment le danger d'être mal jugés ; ils sont susceptibles de scandaliser beaucoup de leurs semblables. La raison en est que l'accent mis sur la primauté de la valeur a tendance à interférer avec la quête du bonheur qui est naturel aux autres. Leur passion pour la victoire du bien constitue une menace virtuelle pour le cadre de vie des gens ordinaires. Leur ardente quête de justice ne peut qu'être mal interprétée par ceux qui sont enfermés dans le tissu de leurs intérêts égoïstes.

Les hommes ordinaires essaieront principalement d'interpréter le comportement de ces personnes d'une noblesse exceptionnelle en termes de *ressentiments cachés* ou d'autres motifs d'égoïsme déguisé – il n'y a aucune autre explication qu'ils puissent concevoir pour une « prise de parti » aussi passionnée.

Cependant, ceux que le Seigneur dans le Sermon sur la montagne appelle bienheureux ne sont pas ceux qui ont faim et soif de justice au sens de la morale naturelle seulement, mais ceux qui ont faim et soif du *royaume de Dieu* ; comme « cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice ». Ce qu'ils *recherchent*, ce n'est pas seulement ce qui a naturellement de la valeur et qui, *en tant que tel*, glorifie Dieu : c'est (au-delà de cela) la vie surnaturelle, la victoire du Christ Dieu-Homme, le salut des âmes, la croissance du Corps mystique du Christ et la transformation de l'homme en Christ. Socrate, si noblement obsédé par sa quête éternelle du bien naturel, est encore bien loin de Saint-Pierre. François d'Assise avec sa faim insatiable et sa soif du Royaume de Dieu.

Il ne suffit pas de chercher aussi le royaume de Dieu, de travailler *entre autres* à la consommation de ce royaume, ou de nous intéresser au problème du royaume de Dieu seulement occasionnellement, c'est-à-dire chaque fois qu'il se présente. avec lui une référence étroite aux problèmes de notre vie personnelle. Nous devons *d'abord chercher* le royaume de Dieu. Notre recherche du royaume de Dieu et de sa justice doit être la passion dévorante de nos âmes. L'empire du Christ sur nos âmes, ainsi que

sur toutes les autres âmes, doit devenir le thème primordial de nos vies. Jour et nuit, nous devons être influencés par le désir ardent que *Dieu soit glorifié en toutes choses* .

Car telle a été la manière de vivre des saints. En effet, ils ont faim et soif du royaume de Dieu, reportant toutes les autres préoccupations à la seule chose *nécessaire* . Leur intérêt n'est pas limité et conditionnel pour le royaume de Dieu, comme celui du jeune homme riche de l'Évangile, qui ne déciderait pas de suivre le Christ ; ils sont consumés par un désir illimité et sans réserve de Lui. Ils respectent la règle de saint Benoît : « Ne rien préférer au Christ » ; ils sont *indivis* au sens de saint Paul (1 Cor. 7:33).

Une ardeur pour la cause de Dieu qui ne connaît aucune défaite est ce qui se manifeste encore et encore dans la vie des saints. Prenons, par exemple, un épisode de la vie de saint Jean de Dieu. Voyant un jeune homme engagé dans une conversation avec une prostituée, vraisemblablement avec une intention pécheresse en tête, le saint s'agenouilla devant lui et le supplia au nom de Jésus de s'abstenir du péché qu'il envisageait. Indigné d'une telle ingérence dans ses affaires privées, le garçon le frappa au visage en s'écriant : « Occupez-vous de vos affaires ! Imperturbable, le saint lui tendit son autre joue et lui dit : « Frappe-moi aussi souvent que tu voudras, mais n'offense pas Dieu. » Telle était la force émanant de ce serein mépris de soi, de cet amour sans faille pour Dieu et pour son prochain égaré, que le jeune homme non seulement abandonna son projet pécheur mais se convertit et devint disciple du saint.

Ou encore, pensez à cette scène de la vie d'un autre saint, Don Bosco. Lors de son voyage à travers une forêt, il a été attaqué par un voleur qui criait : « Votre sac à main ou votre vie ! » Il reconnut la voix du bandit comme celle d'un de ses anciens élèves et lui dit, profondément peiné :

« Tonio, quel chemin dangereux tu as choisi ! Vous devez changer votre vie ; vous devez confesser vos péchés. Aucune crainte pour sa vie, aucune pensée de lui-même n'est présente dans l'esprit du saint ; il est possédé par son zèle pour le salut de l'âme de son prochain et pour le royaume de Dieu. Dans ce cas également, la force d'une sainte faim et d'une soif du royaume de Dieu a prévalu sur le pécheur. Quelques secondes plus tard, il était agenouillé aux pieds du saint et faisait sa confession.

La faim et la soif du royaume de Dieu sont le stigmatisme même des saints. Ils sont tous dévorés de zèle pour l'honneur de Dieu et remplis d'une soif inextinguible de gagner les âmes des hommes pour Dieu. Mais ceci, qu'il soit clairement compris, est un zèle surnaturel, et non l'enthousiasme et le dynamisme de l'homme naturel – un zèle qui n'est pas simplement dirigé vers Dieu, mais qui est fondé et ancré en Lui et informé par Son Esprit.

### **Enthousiasme naturel pour le royaume de Dieu**

Car il existe aussi un zèle naturel pour le royaume de Dieu. Le fait que notre *objectif* soit surnaturel n'implique pas en soi que notre *attitude* soit également surnaturelle. D'une part, on rencontre parfois une sorte d'enthousiasme naturel à l'égard du Royaume de Dieu, qui peut éclater impétueusement à certains moments mais qui ne résistera pas à de dures épreuves. Il manque de constance ; Chaque fois qu'elle rencontre une défaite ou implique la nécessité d'un lourd sacrifice personnel, elle a tendance à diminuer. Il lui manque à la fois un sérieux ultime et une solidité irréprochable.

Ce genre de zèle n'est pas rare chez les convertis, dont certains ont à peine embrassé la foi qu'ils sont occupés à élaborer de grands projets visant à étendre le royaume de Dieu. De tels accès éphémères de zèle pieux, en contraste avec le *feu* que Notre-Seigneur est descendu allumer sur terre, se reconnaissent aussi au fait qu'ils sont dépourvus de la vertu de discrétion. Ces enthousiastes oublient que personne n'est qualifié pour travailler fructueusement dans la vigne du Seigneur s'il n'est pas aussi prêt à boire le calice ; ils n'ont pas réfléchi à la parabole de l'homme qui voulait construire une tour.

### **Zèle naturel agressif et destructeur pour Dieu**

Mais en dehors de cela, nous connaissons des exemples d'un zèle profond et persévérant pour le Royaume de Dieu, qui se situe encore essentiellement au niveau naturel. Il y a eu d'ardents combattants pour la cause de Dieu, endurant de lourds sacrifices pour le royaume de Dieu et continuant la lutte au milieu de toutes les adversités, mais le faisant dans un esprit de pugnacité naturelle, dans une attitude dure et rigide - des hommes qui ont n'a pas réussi à comprendre la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Pensez, par exemple, à la figure tragique du pape Paul IV (Caraffa), brûlant de zèle pour la maison de Dieu, qui menait une vie d'austère pauvreté dans un environnement empreint de mondanité, qui n'aurait pas hésité un instant à donner sa vie pour la réforme de l'Église, et pourtant, dont le pontificat fut si infructueux en raison de son fanatisme, de son aspérité et de son manque de confiance, qu'il déclara sur son lit de mort qu'il avait été le plus malheureux depuis Saint-Pierre. . Celui de Pierre. Une distance d'un monde sépare sa philosophie de celle de son confrère doux et patient, Saint Cajetan.

Le zèle de Paul IV était de ceux qui ne sont pas oints de l'huile sainte de la patience ; cela n'est pas transfiguré par *la discrétion* ; cela est susceptible de dégénérer en un fanatisme colérique dépourvu de toute gentillesse et de toute confiance, et de se précipiter avec une fureur impétueuse provenant entièrement de l'homme naturel.

Une personne inspirée par ce genre de zèle, même si sa ferveur n'est pas privée de charité envers Dieu et envers les hommes, n'échappera guère au danger de devenir fanatique et de pécher contre la charité. Car c'est plutôt sa grande nature passionnée en tant que telle qu'un abandon total et sans réserve à Dieu qui alimente la flamme de sa lutte pour le Royaume de Dieu. Il est vrai que toute sa robuste puissance est mise au service de Dieu ; mais l'aspect de mourir à soi-même est absent. Une vie ainsi consacrée à Dieu est loin d'être une vie réellement et véritablement *basée* sur Dieu.

De caractère très différent est la flamme douce, rayonnante et paisible, l'ardeur entièrement spiritualisée qui brûle en celui qui est riche de patience et de bonté aimante, qui peut dire de lui-même : « Je vis, maintenant non plus moi, mais le Christ vit en moi ». De tels hommes seuls pouvons-nous affirmer, dans le sens tout à fait adéquat de ces mots, qu'« ils ont faim et soif de justice » et « cherchent d'abord le royaume de Dieu ».

Dieu."

En ce qui concerne le type plus grossier d'âmes ardentes décrites ci-dessus, elles sont aussi, dans un certain sens, des *guerriers de Dieu* ; mais ils sont déterminés à changer la face de la terre *par la violence* , à *forcer* la victoire de la cause de Dieu, à déterminer « le jour et l'heure » selon leur propre conseil ; par conséquent, les ravages qu'ils provoquent l'emportent souvent sur leurs réalisations constructives. Dans un sens, ils ont sans aucun doute faim et soif du royaume de Dieu ; mais cette faim et cette soif sont déformées, à un degré plus ou moins grand, par leur motivation et leur style bien trop naturels.

### **Ardeur humble et surnaturelle pour le royaume de Dieu**

Contrastez avec le zèle d'un saint Dominique qui, un jour, rencontre un aubergiste albigeois qui jure et blasphème ; au lieu de s'adresser au malheureux, le saint s'agenouille à côté de lui et se met à prier, et continue à prier toute la nuit, jusqu'à ce qu'à l'aube il trouve l'hérétique à genoux et plongé lui aussi dans la prière. Ce qui nous frappe ici, c'est la façon merveilleuse dont la patience et un zèle infatigable pour Dieu et pour l'âme du prochain s'interpénètrent. On y voit un mélange de discrétion et d'ardeur, une douceur calme doublée d'une force implacable, en un mot cette *coincidentia oppositorum* qui est la marque de la vie surnaturelle.

Le saint est si *mort* à lui-même que sa sollicitude est entièrement portée et guidée par Dieu, qui « fait lever son soleil sur les bons et les méchants » (Matt. 5 : 45) et courtise nos âmes avec une inconcevable patience.

La ferveur du saint révèle un rythme qui ne peut plus être mesuré par les normes naturelles. Il emprunte, pour ainsi dire, à Dieu la règle de son être ; et peut parler avec saint Paul : « Je me glorifierai donc volontiers de mes infirmités, afin que la puissance du Christ habite en moi » (2 Cor. 12 : 9).

Nous ne sommes plus ici face à l'élan massif d'une nature puissante : sa place est remplacée par une tranquillité élancée ; nous discernons une attitude complètement ancrée dans la paix de Dieu ; une conscience (unissant la plus grande dévotion à une sérénité détachée) d'être rien d'autre qu'un instrument de Dieu, qui dispose également de voies autres que celles que son serviteur particulier a conçues ou poursuit, voire, qui « est capable de ces pierres pour susciter des enfants à Abraham » (Mt 3, 9), et qui ne dépend donc jamais nécessairement de lui-même. Un tel homme est comme s'il s'était débarrassé de tout le poids terrestre. Il irradie une énergie douce mais irrésistible qui fait apparaître tout élan naturel comme une faiblesse impuissante.

Dans toute notre recherche et notre lutte pour le royaume de Dieu, nous devons sans cesse nous examiner pour savoir si nous avons atteint le stade d'une faim et d'une soif surnaturelles. Il ne suffit pas que nous brûlions : il faut que ce soit la flamme légère et sereine qui monte d'un cœur pénétré et éclairé par l'amour du Christ. Il faut examiner si notre zèle est tempéré par une sainte patience ; si nous sommes inspirés par cette charité tendre, sensible, attentive, façonnée par la longanimité de Dieu.

Nous devons nous demander si nous sommes à l'épreuve de la tentation de tenter d'établir le royaume de Dieu par l'assaut, en piétinant nos semblables. Nous devons rester sur nos gardes contre l'illusion selon laquelle les chemins que nous avons choisis nous mèneront infailliblement à notre objectif. Il faut garder à l'esprit le conseil que saint Ambroise donna à sainte Monique, à une époque où son fils Augustin n'était pas encore converti, qu'elle devait parler plus de son fils avec Dieu qu'avec son fils de Dieu. Elle se conforma à ce conseil ; et nous savons quelle devait être la récompense de sa sainte patience.

Notre faim et notre soif de justice et du royaume de Dieu sont une condition nécessaire de notre transformation en Christ. La lueur qui l'imprègne, cependant, doit avoir sa source non pas dans notre nature mais en Christ. «Car la charité du Christ nous presse», dit saint.

Paul (2 Cor. 5:14) : ce qui signifie que ce n'est pas seulement son amour *pour* Christ, mais Christ actif dans son amour qui le remplit et le pousse — non pas un amour naturel mais un amour qui découle de sa participation au Christ, et qui porte une qualité entièrement nouvelle et *sui generis* .

### **Nous devons avoir faim et soif du Christ lui-même**

Mais la justice évoquée dans le Sermon sur la Montagne ne signifie pas seulement le royaume de Dieu ; au sens le plus profond, cela signifie le Christ lui-même. Après Lui, que l'Église (Litanies du Très Saint Nom de Jésus) nomme *Sol Justitiae* (le Soleil de justice), devons-nous avoir faim et soif. Quand notre cœur dit avec saint Thomas d'Aquin : « Nous ne désirons aucune autre récompense, Seigneur, que Toi-même », et avec saint Bonaventure : « Que mon cœur ait toujours faim de Toi et se nourrisse de Toi, dont la vue est sous le regard des anges. désir; que mon âme la plus intime soit remplie de la douceur de ta saveur et ait toujours soif de toi, source de vie, source de sagesse et de science, source de vie éternelle, torrent de joie, plénitude de la maison de Dieu » – alors seulement nous avons faim et soif de la vraie justice.

C'est donc le Christ dont nous devons avant tout avoir faim et soif, aspirant à la vision de son visage et disant avec le Psalmiste : « J'ai cherché ta face, Seigneur, je chercherai ta face » (Introit du dimanche intérieur). l'Octave de l'Ascension). Une soif qu'aucun bien terrestre ne peut éteindre devrait brûler en nous de « l'eau qui jaillit dans la vie éternelle » (Jean 4 :14) ; une faim insatiable devrait être vivante en nous pour « le pain de vie ».

À toutes les choses créées, nous devons adresser la question de la Fiancée du Cantique des Cantiques : « As-tu vu celui que mon âme aime ? « Nos reins ceints et nos lampes allumées dans nos mains »

(Luc 12 :35), nous devons attendre le Seigneur. Que notre vie entière soit imprégnée et ordonnée du saint désir qui brille dans les paroles de saint Thomas d'Aquin :

*Jésus! que je vois  
pour le moment voilé  
Ce dont j'ai tant soif,  
oh, accorde-le-moi :  
afin que je puisse voir  
ton visage se dévoiler  
, et que je puisse être  
béni de ta gloire en le  
contemplant . 12*

## Sainte Patience

PEU de vertus témoignent aussi clairement que la vie n'est plus basée sur sa propre nature mais sur le Christ, qui nous communique sa vie divine dans le saint Baptême, comme le fait la vraie patience, d'après les paroles mystérieuses de Notre Seigneur : « En votre patience, vous posséderez vos âmes » (Luc 21 : 19), nous pouvons glaner une première connaissance de la grandeur et de la signification de cette vertu.

### **L'indolence n'est pas la même chose que la patience chrétienne**

Là encore, écartons d'emblée une éventuelle idée fausse. La patience chrétienne n'a rien de commun avec un tempérament flegmatique et le rythme de vie lent qu'un tel tempérament produit. Il existe des gens qui ne s'impatientent jamais et sont toujours prêts à attendre, soit parce qu'ils ont besoin de beaucoup de temps pour tout eux-mêmes et qu'ils manifestent un rythme lent dans toutes leurs manifestations vitales, soit parce que rien ne peut les tirer de leur indolence ni évoquer leur part, sauf des réactions ennuyeuses et sans esprit.

Cette disposition naturelle n'a, en tant que telle, aucune valeur morale, encore moins surnaturelle ; il faut plutôt, en particulier, le considérer comme une lacune. Dans certaines situations, cela peut bien sûr s'avérer confortable et utile ; mais souvent, cela agira comme un obstacle important dans la mesure où il rendra difficile l'acquisition de toute vigilance, de tout scea ardant ou de toute détermination audacieuse.

Une telle disposition de pseudo-patience peut être le symptôme d'un manque de vitalité ; ou encore, elle peut découler d'une certaine forme de vitalité animale autonome, insensible à tous les stimuli d'ordre supérieur. Nous pensons à ce type de personnes remarquablement saines qui, en raison d'une vitalité terne et bovine, mais d'autant plus solide, ne risquent probablement jamais de se mettre en colère et, dans leur calme presque végétatif, affrontent l'impact de toutes choses avec une sérénité effrontée. Grâce à leurs nerfs robustes et à un faux sentiment de sécurité, ils conservent la conscience d'avoir la situation bien en main même si les résultats qu'ils visent tardent à se manifester ; ils sont donc capables d'attendre sans tomber dans l'impatience.

### **L'indifférence stoïcienne n'est pas la même chose que la patience chrétienne**

Il ne faut pas non plus confondre la patience chrétienne avec cet équilibre fondé sur la discipline intellectuelle et une sorte d'ascétisme naturel que nous savons être un idéal spécifique de la philosophie stoïcienne. Le stoïcien s'efforce d'acquiescer un désintéressement artificiel à l'égard de toutes choses,

grâce auquel rien ne peut plus troubler son sang-froid. Son objectif est de sauvegarder sa souveraineté en toutes circonstances ; car il juge incompatible avec sa dignité d'être agité et secoué par les coups du sort. Il est, pourrions-nous bien le dire, répugnant à son orgueil qu'il admette son infirmité et sa dépendance créature à l'égard d'une puissance supérieure.

La raison pour laquelle il ne montre aucun signe d'impatience, c'est qu'il n'y a plus rien qui puisse l'émouvoir profondément ou le toucher au vif, aucun objet auquel il s'abandonnerait au plus profond de son être. Sa patience n'est donc qu'une manifestation de son indifférence à l'égard de tout, sauf de sa propre imperturbabilité – de son *apathie* et de son *ataraxie*, comme le disent les noms grecs – qui implique nécessairement aussi une perte de réponse aux valeurs.

C'est un accomplissement purement négatif acheté au prix du renoncement à une vertu des plus nécessaires : à savoir un zèle ardent pour la victoire du bien. Sur de tels fondements, nous ne pouvons pas fonder notre obéissance à l'appel implicite dans les mots : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice : car ils seront rassasiés. » Bien entendu, celui qui n'a aucun intérêt vital dans quoi que ce soit peut se permettre d'attendre tranquillement ; Il est peu probable qu'il se mette un jour en colère, qu'il s'avance tumultueusement, qu'il s'impatiente.

### **La placidité bouddhiste n'est pas la même chose que la patience chrétienne**

Une autre attitude qui ressemble extérieurement à la vraie patience, mais qui en est essentiellement distincte, est caractérisée par l'humeur bouddhiste d'une endurance d'humeur égale à l'égard de tout ce qui arrive. Cela implique aussi une capacité d'attendre indéfiniment sans tomber dans l'impatience.

Ce à quoi nous sommes confrontés ici n'est pas le dispositif psychologique de protection du moi que le Stoa vante sous l'étiquette d' *ataraxie* . c'est une attitude fondamentalement différente à l'égard du monde des choses réelles, et donc à l'égard de cet aspect éminent et constitutif de la réalité naturelle, la réalité du temps en tant que telle. Pour le bouddhiste, tout être réel n'est qu'une simple apparence, dépourvue de véritable réalité. Son attitude est donc celle d'une contemplation détachée de la réalité, dispensée de toute obligation d'action et d'accomplissement.

Cette position de pur spectateur, défavorable à toute activité et tension – impliquant en fait une aversion pour tout effort visant à réaliser un objectif – exclut la base même sur laquelle la vertu de la vraie patience pourrait se déployer. Certes, cela exclut aussi l'impatience dans le sens où l'on déracine le présupposé commun (l'importance de la réalité et des tâches ordonnées à sa formation) pour l'actualisation à la fois de l'impatience et de la patience, tout comme un fou ne peut plus commettre aucun péché. mais ne peut plus non plus faire preuve de vertu.

En d'autres termes, la doctrine bouddhiste élimine le *problème* de la patience et de l'impatience, et cela dans un sens beaucoup plus formel que ne le fait le stoïcisme. Car, alors que la philosophie stoïcienne porte sur notre attitude à l'égard des choses dans la seule mesure où elles affectent notre état d'esprit, la philosophie bouddhiste modifie notre relation fondamentale avec le monde de la réalité et remet en question notre obligation générale de faire notre part dans son cadre.

### **La patience s'oppose à la pétulance et à l'inconstance**

Passant maintenant à la description de la véritable patience chrétienne, nous devons immédiatement signaler deux dimensions distinctes dans lesquelles elle se déploie. Nous voulons dire que la patience s'oppose à deux défauts moraux : d'abord, à l'impatience au sens d'irritabilité ou de comportement querelleur et violent ; deuxièmement, à l'inconstance et à l'inconstance : la tendance à abandonner rapidement un objectif si sa réalisation semble exiger une longue période de temps.

La patience, en tant qu'antithèse de ce dernier défaut, est étroitement liée à la constance ; or, il convient de noter que la constance comprend d'autres éléments que la patience. Le manque de constance peut être conditionné par le manque de patience ; mais cela peut aussi provenir d'une

superficialité, d'une discontinuité spirituelle, d'une simple suggestibilité ou d'un manque d'altruisme (comme on en trouve dans un amour et un zèle insuffisants). Celui qui manque de constance ne manque pas nécessairement de patience ; mais celui qui possède la constance possède aussi la patience dans ce dernier sens.

En outre, la patience peut révéler des nuances variables selon les différentes classes de biens auxquelles elle se réfère. Nous devons utiliser des critères différents pour discuter de la patience selon que le bien que nous désirons (sans pouvoir l'obtenir immédiatement) nous attire comme quelque chose qui se trouve justement nous être agréable à certains égards, ou comme quelque chose qui constitue un bien objectif pour nous, ou comme quelque chose de précieux en soi, ou encore, enfin, comme quelque chose qui porte réellement sur la réalisation du royaume de Dieu.

### **L'impatience est une forme d'auto-indulgence**

Dans la mesure où le bien que nous recherchons appartient à la catégorie de *ce qui nous est agréable ou objectivement bénéfique*, il s'agira de cette sorte de patience dans laquelle l'élément de constance est moins souligné. Supposons que nous aspirions à un bien légitime pour nous-mêmes : si son acquisition est rendue difficile par certains obstacles (imprévus en particulier) ou est trop longtemps retardée, nous avons tendance à nous impatienter. Par exemple, si nous avons faim et devons attendre notre repas, ou encore si nous avons des douleurs et que le médicament apaisant n'est pas directement à portée de main ; de même, si nous ne recevons pas une lettre au moment où nous l'attendions, ou si quelqu'un que nous devons rencontrer tarde à se présenter.

Ici, ce à quoi se réfère notre impatience, c'est toujours l'élément temps. Il s'agit peut-être du laps de temps qui doit s'écouler avant que le bien que nous désirons tant désiré puisse être obtenu ; cela peut être le vide oppressant d'une période d'attente en tant que telle ; cela peut être encore la longue durée d'un mal, si léger soit-il.

Ainsi, nous risquons de développer de l'impatience si nous devons endurer des douleurs persistantes, une conversation fastidieuse qui a tendance à se prolonger, ou des avances importunes de personnes gênantes. Bref, trois variétés de maux liés au temps peuvent expliquer ce genre d'impatience : le retard dans l'obtention d'un bien convoité ; toute sorte de désagrément durable ; et l'ennui inhérent à l'attente pure en tant que telle, surtout lorsque la chose que nous devons attendre n'implique pas un grand plaisir ou n'est pas très agréable.

Notre impatience prendra surtout la forme d'une mauvaise humeur et d'une colère dirigées contre quelqu'un qui est réellement coupable du retard qui nous irrite, ou peut-être seulement contre un bouc émissaire que nous rendons arbitrairement responsable de notre vexation. Mais la colère de l'impatience ne doit pas toujours nous inciter à faire des reproches ou à grogner contre une personne ; il trouvera peut-être un autre débouché. Ainsi, même dans ce cas (bien que le thème de la constance par rapport à l'inconstance ne soit pas ici primordial), l'impatience nous pousse souvent à renoncer à un objectif parce que nous ne pouvons pas l'atteindre rapidement.

Cette forme d'impatience peut être subsumée sous le signe du lâcher prise. En étudiant les racines plus profondes de cette discorde intérieure et de cette rébellion, nous devons distinguer une triple motivation qui la sous-tend.

### **Impatience née d'une surestimation des biens ou des maux**

Premièrement, l'intérêt que nous portons au but que nous poursuivons est susceptible d'être démesuré. Elle nous domine trop fortement et trop exclusivement, au point de mettre de côté notre intérêt pour ce qui réclame légitimement notre attention première et invariable. Le dynamisme impétueux de certains intérêts triviaux et transitoires ou intermittents recouvre de manière démesurée notre conscience de Dieu, de notre prochain ou d'autres valeurs élevées.

Notre impatience est donc le signe que nous sommes encore trop absorbés par des préoccupations extérieures et des objectifs momentanés ; qu'ils sont trop importants pour nous et qu'à un moment donné ils occupent trop largement notre champ d'attention. C'est le signe que nous ne sommes pas encore parvenus à la juste gradation de nos intérêts, qui devrait tenir compte de la hiérarchie objective des valeurs. Tel est le cas, en particulier, dans la mesure où notre impatience correspond à notre effort pour obtenir quelque chose d'agréable ou une nécessité pratique du moment.

S'il s'agit au contraire d'endurer quelque mal extérieur (qu'il s'agisse de douleurs corporelles, de maladies, de contrariétés ou simplement d'ennui), notre impatience trahit de notre part une référence trop forte à ce qui gratifie et à ce qui est contraire à nos inclinations. , une certaine douceur et un manque de distance par rapport à notre corps ou à l'impact des sensations désagréables en tant que telles. Une sorte de servitude intérieure y est également implicite ; une fausse confiance dans une situation *normale imaginaire* exempte de maux, que nous considérons comme étant évidemment dus à nous, au point de nous en rendre dépendants. Ainsi, chaque fois qu'un mal, comme cela est inévitable, nous arrive, il ne peut que retenir complètement notre attention et la détourner des valeurs supérieures qui s'approchent de nous et s'adressent à nous – de l'amour, par exemple, que d'autres personnes manifestent pour nous, ou au-dessus de nous. tout cela vient de Dieu, qui, nous le savons, veut nous dire quelque chose même par les maux qu'il permet de nous visiter.

En résumé, l'impatience à laquelle nous pensons ici exprime un automatisme de complaisance envers soi-même, une attitude d'allégeance incontrôlée à sa propre nature. Cela signifie que l'on n'a pas encore réussi à établir cette distance entre son moi responsable et sa nature non rachetée, avec les désirs et les impulsions qu'elle recèle, qui est un objectif fondamental de toute pratique ascétique.

Le chrétien, cependant, ne doit jamais s'abandonner à l'attraction autonome de sa nature. Même s'il peut poursuivre avec intensité toutes sortes d'objets licites, il ne doit jamais installer une telle poursuite, pour ainsi dire, dans la toute-puissance souveraine. Il doit toujours le maintenir dépendant de la sanction de sa personnalité centrale et le confronter au reste de ses intérêts valables, en particulier à ses tâches et devoirs. Pourtant, la plupart des gens sont enclins à obéir à l'impulsion de leur nature sans la soumettre à aucun contrôle, au moins sur certains points : lorsque, notamment, l'objet poursuivi n'est pas en soi illicite ou lourd d'implications pécheresses.

### **Impatience enracinée dans une souveraineté illégitime de soi**

Mais il existe une deuxième racine à l'impatience à laquelle nous sommes confrontés actuellement. Un certain type de personnes, que l'on peut qualifier d'impaticiens *par excellence* , sont susceptibles de s'emporter non seulement lorsqu'elles sont obligées d'attendre la réalisation d'un objet qu'elles désirent passionnément, mais aussi lorsqu'elles se trouvent confrontées à un retard dans la réalisation d'un objectif qu'elles désirent passionnément. une fois mis en place, même si cet objectif est neutre ou sans importance quant à son contenu réel. Ils se laissent influencer sans réserve par le poids que la chose qu'ils ont proposée comme objectif acquiert du seul fait d'avoir été ainsi proposée. L'échec même de cet objectif choisi à atteindre un résultat immédiat leur semble, dans leur obstination et leur arrogance, comme un affront insupportable.

Cette soumission illimitée à leur propre nature crée également chez eux une attitude égocentrique, car ils attribuent à toute activité dans laquelle ils s'engagent une importance au-dessus de tout le reste. Ils ignorent imprudemment les besoins des autres.

Cette deuxième source d'impatience réside donc dans l'attribution d'une *souveraineté formelle illimitée* à notre nature. C'est pourquoi les personnes typiquement impatientes sont susceptibles de manifester une telle indulgence et un tel manque de discipline non seulement lorsqu'elles doivent endurer une douleur intense ou la frustration d'un désir violent, mais également chaque fois que *l'un* de leurs objectifs souffre d'un retard dans sa réalisation.

Notre impatience est le signe que nous avons quitté le statut d' *habitare secum* et que nous nageons avec le courant d'une impulsion prédominante ou de l'automatisme formel de notre nature. Il y a une analogie avec un accès de colère dans ce type de suffisance, ou encore plus étroitement, avec un acte de jurons et de malédictions frivoles. Alors, laissant libre cours à notre impatience, nous jouons pour ainsi dire tout sur une seule carte et donnons toute notre personne sans la sanction de notre moi central et responsable.

En d'autres termes, et sous un angle différent, nous rompons le lien fondamental avec Dieu qui définit la constitution de notre vie de créature. Ce deuxième facteur – la tendance à ériger tout objectif, une fois établi, en absolu formel – est plus caractéristique de l'impatience que le premier, l'accent démesuré attaché à certaines de nos activités, car il porte une conséquence. relation directe avec notre mépris du *temps* comme dimension de la réalité objective indépendante de notre volonté.

### **Impatience enracinée dans un déni orgueilleux de notre créature**

Par conséquent, nous pouvons passer immédiatement au troisième et plus fondamental facteur d'impatience : l'hypothèse d'une fausse position de *suprématie* au-dessus de l'univers, la non-reconnaissance de sa propre créature, de ses limites et de sa finitude. S'arrogeant ainsi illégitimement un statut de souveraineté, le sujet s'accroche à l'illusion d'être un seigneur dans la durée. Il s'affranchirait de toute dépendance à l'égard des *causae secundae*, de l'ordre et de l'interaction des causes créées. L'homme impatient éprouve tout obstacle au progrès de ses activités comme une interférence préjudiciable. Il se révolte devant le contrôle imposé à la volonté humaine par l'intervalle de temps qui doit s'écouler entre la conception et la réalisation d'un objectif, et il voudrait évoquer l'effet escompté par un simple *fiat*, l'image d'un commandement divin.

C'est là que réside le péché primaire et le plus profond de l'impatience. Il contient un acte d' *hybris* : une négation illusoire de notre situation humaine et la substitution d'une position de maîtrise supra-humaine. Car la donation du temps, avec l'inéluctabilité de l'attente qu'elle implique, représente une limitation spécifique de notre existence créature sur terre. . Nous sommes confrontés à un déroulement d'événements, à une séquence d'événements dans le temps, qui ne sont pas de notre faute et que nous ne pouvons modifier que dans certaines limites assez étroitement définies. Nous ne pouvons pas renverser sa structure essentielle.

Nous devons compter avec un espace de temps s'interpolant entre notre décision volontaire et l'accomplissement de notre objectif, et l'accepter comme une réalité imposée par Dieu.

L'homme impatient s'obstine à ignorer cette réalité ; il se comporte comme s'il était en son pouvoir de faire pousser les arbres plus vite et de faire tourner la terre plus vite autour du soleil. L'impatience nous rend durs, méchants, magistraux et, dans certaines circonstances, violents. Cela implique toujours une perte de profondeur.

### **L'impatience diffère de notre aspiration légitime et profonde à la réalisation d'un noble bien**

Il ne faut donc en aucun cas le confondre avec un désir dévorant ou une aspiration fiévreuse en tant que telle ; avec la tension profonde de l'âme vers un bien noble, qui peut nous faire vivre les minutes d'attente comme s'il s'agissait d'heures. Notre mouvement intérieur enflammé vers un objectif élevé et ardemment désiré, comme revoir une personne bien-aimée après une longue séparation, se lancer dans un beau voyage qui nous remplit d'attentes magiques, ou le début d'une œuvre gratifiante que notre esprit a passionnément engagé dans la planification – doit être bien distingué de l'impatience proprement dite.

Certes, même une si belle aspiration ne doit jamais nous dominer au point de devenir une possession totale. Nous devons toujours tout remettre entre les mains de Dieu : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux. » Mais cette tension intérieure vers un bien élevé est quelque chose de précieux en soi

; il lui manque les marques distinctives de l'impatience proprement dite – il n'engendre pas de colère, d'indignation renfrognée, de rébellion magistrale. Elle doit – elle peut – être éclairée et transfigurée par une attitude d'humilité sereine qui nous tient constamment conscients de la vérité selon laquelle la réalisation de tout objectif de l'homme est un don de Dieu.

Ce type de tension diffère de l'impatience proprement dite par le fait également qu'elle présuppose comme objet un bien élevé, alors que l'impatience à laquelle nous pensons se réfère principalement à des biens insignifiants. En outre, la sphère des objets du premier comprend des biens dont la réalisation est entièrement indépendante de nous, tandis que la seconde porte plus généralement sur des biens que nous pouvons au moins contribuer à réaliser.

Ce qui irrite l'impatient, c'est avant tout l'effet trop lent de ses ordres, de ses actions, de ses tentatives pour influencer le comportement des hommes ou l'évolution d'une situation. Sa mauvaise humeur exprime une révolte contre le caractère relatif et limité de son efficacité.

L'analyse précédente de l'impatience peut nous aider maintenant à décrire la vertu de la patience chrétienne, dans la mesure où elle se réfère à l'obtention de biens agréables ou de gratifications du moi en tant que tels, à l'endurance des douleurs ou de l'ennui, ou encore à l'obtention d'objectifs naturels légitimes. biens d'une espèce supérieure.

### **La patience respecte la hiérarchie des biens**

L'homme patient, en premier lieu, maintient le juste ordre dans l'échelle de ses intérêts. Les exigences du moment, aussi impérieuses soient-elles, ne peuvent jamais déplacer ou éclipser son attention vers des valeurs plus élevées. L'intensité de son attention sur une chose ne sera pas déterminée par son attrait dynamique, sa présence agressive à un moment donné ou le bruit avec lequel elle est annoncée, mais par le poids objectif de son contenu. Ses accents émotionnels sont ordonnés d'une manière proportionnelle à l'ordre objectif des valeurs. Il est prompt à porter toute croix qu'il ne peut détourner de lui-même sans nuire à la charité ou sans manquer à quelque devoir.

Il a l'art d'attendre, et il sait que, s'il peut à juste titre reprocher à quelqu'un de lui avoir causé une perte de temps inutile, une réprimande sans amour équivaut parfois à un plus grand mal devant Dieu qu'une mesure de temps perdu. La paresse de notre prochain, ainsi que ses autres traits gênants et ennuyeux, font partie des choses que nous devons supporter dans la charité.

C'est parce qu'il s'abstient généralement de se laisser aller que l'homme patient réalise cet ordre. Il se maintient à une certaine distance de sa nature et de ses ressorts. Même lorsqu'il est intensément déterminé à atteindre un objectif, il ne perd pas le statut d' *habitare secum* . Il veille à ne pas surestimer une chose simplement parce qu'il s'y efforce en ce moment. Il se garde bien de s'abandonner à la logique autonome de cet effort qui tend à donner un poids excessif à tout objectif choisi simplement sur la base de son choix.

### **La patience ne poursuit jamais démesurément des objectifs limités**

En second lieu, il ne s'engage jamais totalement dans un but partiel, ce qui veut dire qu'il ne devient jamais aveugle à la considération qu'il doit aux autres, limitant sa vision à lui-même et à ses propres affaires dans leur ensemble exclusif. Il sait qu'un engagement aussi total est illicite ; que Dieu exige de nous une confrontation de toutes choses avec Lui et les uns avec les autres. Encore moins pousserait-il un engagement aussi total jusqu'à ses limites extrêmes, au prix de sacrifier même ses propres préoccupations importantes d'un autre ordre. Il ne jouerait pas tout sur une carte, au point de dissoudre son lien fondamental avec Dieu – comme le Hollandais volant qui, impatient de franchir un cap plus rapidement, y mise son âme ; ou comme Ésaü qui vend son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

Bien que nous soyons libres, et dans certains cas, obligés de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour atteindre un objectif légitime, aucun obstacle ni aucun succès ne doivent jamais nous faire perdre

l'équilibre. Le vrai chrétien est déterminé à préserver en toutes circonstances son attitude ouverte et dévouée envers Dieu : cette constitution fondamentale de son âme qui le préserve de ne jamais perdre l' *habitare secum* ; car il est bien conscient qu'il ne peut rester en communion avec Dieu que dans un tel état de sang-froid et de maîtrise de soi.

### **La patience reconnaît la souveraineté de Dieu dans le temps**

Surtout, le vrai chrétien ne prétend jamais à une fausse position de suprématie sur l'univers. En effet, la patience chrétienne découle de *la religio* : la conscience d'être une créature de Dieu, dont nous sommes la propriété, sans laquelle nous ne pouvons rien accomplir, et entre les mains de qui tous nos efforts, actions et réalisations sont placés. Le vrai chrétien reconnaît sa dépendance créée à l'égard de Dieu et en tire consciemment le principe directeur de sa vie. « Mes jours sont entre tes mains » (Psaume 30 : 16).

Il sait que Dieu est aussi le Seigneur du Temps ; qu'Il a assigné au cours des événements son extension temporelle ; que nous devons reconnaître l'intervalle de temps qui sépare la prise d'une décision de l'atteinte du but visé comme une réalité voulue par Dieu : « Toutes choses ont leur temps, et en leur temps toutes choses passent sous les cieux » (Ecclés. 3 :1).

Il déteste l' *hybris* qui réside dans la prétention de passer outre le fonctionnement autonome de la *causae secundae* et d'obtenir les effets par un simple *décret* . C'est pourquoi la patience, dans ce sens premier et inférieur, fait également partie intégrante d'une vie centrée sur le Christ. Il contient une réponse spécifique à la toute-puissance de Dieu et à notre dépendance absolue à son égard, ainsi qu'une acceptation de notre finitude créée. Celui qui a de la patience demeure fidèle à la Vérité ; l'homme impatient, se faisant passer, au moins en partie, comme s'il était Dieu, se soumet à l'esclavage des illusions de l'orgueil.

### **La patience est de mise même lorsque l'on recherche des biens élevés**

La deuxième forme de patience appartient à un niveau bien supérieur. Cela fait référence à la réalisation de choses qui ont de la valeur en elles-mêmes, et en particulier à la propagation du royaume de Dieu. C'est dans ce contexte, encore une fois, que la deuxième dimension de la patience, celle qui la rapproche de la constance et de la persévérance, prend toute sa signification. Il s'agit ici d'objectifs intrinsèquement nobles et de la plus haute importance, dont nous devons rechercher la réalisation avec un zèle impétueux. L'avancement moral de nous-mêmes et des autres, le triomphe de la justice, la diffusion de la vraie foi, la conversion et le progrès d'une âme spécialement confiée à nos soins, voilà, bien sûr, des choses auxquelles nous devons aspirer dans notre vie. chaque fibre et aspirez-la de tout notre être ; notre préoccupation à ce sujet ne peut jamais être trop intense.

Malheur à ceux qui ne peuvent prendre qu'un intérêt modéré et conditionnel à ces objectifs. Avec un empressement ardent, devrions-nous nous engager à leur service ; car « le royaume de Dieu subit la violence ». En ce qui concerne ces questions, nous aurions tort de prendre notre temps. Nous devrions plutôt imiter la réponse de l'Apôtre saint Matthieu à l'appel inexorable : *Sequerre-moi* : « Jésus. . . j'ai vu un homme assis à la douane, nommé Matthieu ; et il lui dit : Suis-moi. Et il se leva et le suivit » (Matthieu 9 : 9).

C'est ainsi que saint Pierre et saint André abandonnèrent leurs filets de pêche et tout leur travail et, sans regarder en arrière, suivirent le Christ. Non moins immédiate et sincère fut la réponse de saint Antoine qui, après avoir entendu les paroles de l'Évangile, partit immédiatement vivre en ermite dans le désert. Non moins enthousiaste et intégrale, plusieurs siècles plus tard, fut la réponse de saint François d'Assise.

Et pourtant, même dans ce zèle, la sainte patience est absolument nécessaire et constitue une partie essentielle de la sainteté. Car la sainte patience signifie notre réponse à la vérité selon laquelle ce *n'est*

*pas nous* mais Dieu seul qui détermine le jour et l'heure appropriés pour l'accomplissement fructueux de certaines actions et plus exclusivement, la maturation de notre semence et la récolte de nos travaux.

### **La rapidité de notre réponse immédiate peut parfois différer selon notre dévouement intérieur et nos actions extérieures.**

Une distinction nette doit être faite entre notre *dévouement intérieur* à Dieu et à son royaume en nous-mêmes et chez les autres, et notre *action proprement dite* (sur nous-mêmes et sur les autres). L'appel de Dieu une fois perçu, notre réponse ne peut pas suivre assez rapidement. Nous devons répondre immédiatement et inconditionnellement à cette *demande*, en nous donnant à Dieu sans hésitation ni réserve, comme l'a fait Marie ; « Voici la servante du Seigneur : qu'il me soit fait selon ta parole. » Toute hésitation serait ici une erreur périlleuse.

Mais cette dédicace intérieure sans entrave à Dieu n'implique pas en soi l'accomplissement de tous les actes individuels qu'elle implique dans un sens général et essentiel. Cette prudence s'applique particulièrement à l'action extrinsèque et publique, c'est-à-dire aux œuvres d'apostolat.

Certains saints — parmi eux, comme nous l'avons vu, saint François et saint Antoine l'ermite — tirèrent immédiatement toutes les conséquences de leur conversion. Mais c'est un grand privilège de grâce. Notre sens de la discrétion doit nous éclairer sur la question de savoir si nous pouvons franchir immédiatement le pas décisif avec toutes ses implications, ou s'il vaut mieux rester pendant un certain temps en maturation intérieure. Il existe un risque de sauter les étapes nécessaires.

Il arrive aussi parfois qu'un chrétien sincère mais moins privilégié, au lieu d'attendre un appel de Dieu plus clair et plus concret, se dépasse dans une sorte d'enthousiasme naturel et anticipe certains actes lourds d'obligations graves, sans pouvoir les poser avec certitude. une véritable détermination intérieure. De nombreux convertis souhaitent immédiatement entrer dans un Ordre religieux, même s'ils n'ont pas de véritable vocation et n'ont pas mesuré toute la signification d'un tel dévouement accru à Dieu.

L'Église connaît ce danger ; c'est pourquoi elle a besoin d'un intervalle adéquat de maturation intérieure pour tous les grands pas de la vie religieuse. A moins qu'une grâce particulière et rare ne le compense, l'homme a besoin d'un espace de temps approprié à toutes les choses profondes et grandes.

Les attitudes qu'exigent les choses profondes ne peuvent, en général, atteindre leur pleine validité et leur réalité qu'après une période de développement organique, dont la durée varie beaucoup selon les cas. Pour chaque *parole profonde et fatidique*, il existe une *plénitude de temps* pendant laquelle seule elle peut être prononcée de manière légitime et fructueuse. Anticipez-le à la hâte en agissant sans discernement, et votre déclaration sera obscure, dénuée de maturité et invalide. Encore une fois, laissez « l'heure destinée » passer inutilisée, et vous ne pourrez plus prononcer ce *mot* que d'une manière vide et purement formelle.

Il est touchant de lire comment le chambellan des Actes des Apôtres s'empresse de se faire baptiser par le diacre Philippe ; pour lui, grâce à une grâce particulière de Dieu, l'heure destinée — la *plénitude des temps* — était là et alors proche. Mais l'Église n'a nullement calqué sa pratique générale d'admission des convertis sur ces cas, enregistrés aux temps apostoliques, de conversion instantanée et définitive.

Au contraire, dans les premiers siècles, elle imposait aux catéchumènes une longue préparation par les étapes successives qu'ils devaient franchir avant d'être admis au baptême. Aujourd'hui encore, tout baptême d'adulte doit être précédé d'une certaine période d'instruction et de maturation. En ce qui concerne la préparation à la vie monastique, l'Église n'autorise dans un premier temps que la délivrance de vœux temporaires ; les vœux perpétuels nécessitent une étape préparatoire. Elle n'admet pas non plus un vœu privé définitif de virginité sans un vœu temporaire préalable. Ainsi, en prenant ces résolutions décisives concernant notre vie intérieure et personnelle également, nous devons faire

preuve d'une sainte patience et accorder au temps l'importance dans les affaires humaines dont Dieu l'a investi.

### **L'évangélisation demande aussi de la patience**

La même prudence s'applique encore plus à l'apostolat ou à notre activité consacrée à la conquête des âmes des autres. Aussi désireux que nous soyons à la fois de communiquer la Vérité que nous avons reçue imméritée et d'éclairer d'autres âmes avec le feu que le Christ a allumé dans la nôtre, nous devons toujours garder à l'esprit que nous ne pouvons pas semer nous-mêmes de manière fructueuse avant que la semence divine ne se soit déployée en un seul germe. un certain degré dans notre propre âme – ce qui, encore une fois, signifie une période de maturation.

Sans aucun doute, une grâce spéciale de Dieu peut aussi annuler cela ; mais d'une manière générale, un temps de silence doit précéder le temps de parole. Saint Paul, après sa conversion, vécut en silence pendant plusieurs années avant de commencer son œuvre. Bien plus, le Sauveur lui-même n'a commencé son activité publique qu'après trente ans de totale intimité ; non pas que Lui, en qui réside la plénitude de la Divinité, ait eu besoin d'un processus de maturation : mais Il a choisi de nous donner un exemple du rythme que Dieu a imposé à la vie humaine.

Malgré tout notre zèle, nous devons donc observer l'obligation de patience, même en tant qu'ouvriers dans la vigne du Seigneur. Avec une prudence prudente, nous devons essayer de percevoir l'heure de Dieu qui sonne pour que notre travail commence dans sa vigne plutôt que d'insister, dans un esprit d'enthousiasme et d'impatience naturels, à la déterminer par nous-mêmes. Supposons que nous soyons animés d'un zèle ardent : si, en même temps, nous avons de la patience, nous pouvons être infailliblement sûrs que nous ne vivons plus selon notre nature mais selon un principe de vie surnaturel.

Certes, nous ne sommes pas obligés en toutes circonstances de faire dépendre le temps de notre action du degré de réceptivité que nous pouvons supposer exister chez les âmes avec lesquelles nous avons affaire. Il y a des cas où, avec saint Paul, il faut exposer la vérité *opportune, importune* (« à temps, à contretemps »). Pourtant, même dans ce cas, nous ne sommes pas dispensés du devoir de patience ; car saint Paul dit plus loin ; « Reprenez, suppliez, réprimandez en toute patience et en toute doctrine » (2 Tim. 4 : 2).

La patience est encore plus notre devoir en ce qui concerne l'épanouissement de la graine qu'il nous est permis de semer dans la vigne du Seigneur. Comme l'écrivait Pascal : « Le Christ veut que nous combattions avec lui, et non que nous vainquions avec lui ». Il faut être assez humble pour renoncer à toute prétention de déterminer nous-mêmes le moment de la récolte. Tout en faisant tout ce qui est en notre pouvoir pour hâter l'extension du royaume de Dieu pour lequel nous travaillons, nous devons laisser Dieu seul décider quand il l'accordera.

Même dans les cas où notre affaire concerne un objet éminemment agréable à Dieu, et que nous devons en effet poursuivre avec un zèle dévorant, nous ne devons pas cesser de dire : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux. » Au début de son activité, saint Dominique vécut quatre ans parmi les hérétiques albigeois sans en convertir un seul. Pourtant, il n'était ni impatient ni découragé ; il n'a pas renoncé à ses efforts. À la fin de sa vie, lui et ses fils avaient converti soixante mille personnes. C'est dans cette sphère supérieure que la deuxième dimension de la patience – l'aspect de la persévérance et du zèle infatigable – révèle toute son importance.

### **La sainte patience libère le zèle de l'impatience**

Une fois de plus, nous rencontrons ici le fait, souligné à plusieurs reprises dans les pages précédentes, d'une union mutuelle organique sur le plan surnaturel entre des aspects apparemment antithétiques. Plus nous nous rapprochons de Dieu, plus nous voyons se développer en nous une

*coincidentia oppositorum* , une réconciliation entre deux exigences également valables qui semblent impliquer une opposition ou du moins une tension.

Ce n'est que sur une base dérivée du Christ que nous pouvons parvenir à un accord entre ces deux attitudes : la faim et la soif de justice et de sainte patience. Dans le cadre naturel, le zèle apparaît indissociable de l'impatience.

Mais les saints accomplissent le miracle : d'un côté, ils disent avec l'Apôtre des Gentils : « L'amour du Christ nous presse », et sont à la hauteur du message du Christ : « Je suis venu jeter le feu sur la terre. Et que veux-je, sinon qu'il s'allume ? (Luc 12:49) ; d'autre part, ils attendent avec une sainte patience et une paix intérieure le moment où Dieu choisira de manifester les fruits de leurs travaux.

Ce qu'exprime la sainte patience, c'est une reconnaissance vivante de la vérité selon laquelle le Seigneur Dieu seul peut porter le fruit ; que, même dans cette sphère la plus élevée, l'homme – quelles que soient les bénédictions de la grâce – ne peut faire que disséminer la semence qu'il a reçue de Dieu, établissant ainsi les conditions de l'opération de la grâce dans l'âme de son prochain. Comme le dit saint Paul : « J'ai planté, Apollon a arrosé ; mais Dieu a donné le fruit » (1 Cor. 3 :6).

### **La sainte patience est un acte ultime d'abandon à Dieu**

La sainte patience, vue sous un autre angle, incarne un acte ultime de notre abandon à Dieu, et *donc* un statut de maîtrise de soi consommée. Car ce n'est que dans la mesure où nous avons abandonné notre être le plus profond à Dieu que nous nous possédons. Celui qui a une sainte patience a accompli le processus de mourir à lui-même et est entré dans la paix du Christ qui « a surpassé ! toute compréhension. « Par votre patience, vous posséderez vos âmes » (Luc 21 : 19).

Dans une sainte patience, nous devenons enfants de Celui qui, avec une inconcevable longanimité « fait lever son soleil sur les bons et les méchants et fait pleuvoir sur les justes et les injustes » (Matt. 5 : 45) et qui n'élimine pas la coque mais trie la balle du blé, à la moisson seulement.

En ce sens, la sainte patience peut être décrite comme sœur de la sagesse et de la contemplation. De même que ces vertus nous amènent à tout considérer et à apprécier dans une perspective centrée sur Dieu, évoquant ainsi pleinement la beauté et la profondeur de toutes choses, de même, dans l'attitude de patience, nous *laissons avec insistance* Dieu agir , permettant ainsi à toutes choses de se dérouler à partir de ci-dessus - comme procédant de leur Origine - et en expérimentant ainsi leur opération, rendons à Dieu ce qui est à Dieu.

### **La sainte patience est le fruit de la foi, de l'espérance et de la charité**

La sainte patience est le fruit de la foi, de l'espérance et de la charité. La foi nous enseigne que Dieu, le Seigneur universel, est aussi le Seigneur du Temps ; que Lui seul fixe l'heure convenable à toute chose ; que nous devons remettre entre ses mains le succès de tous nos efforts, y compris ceux qui lui plaisent éminemment ; que nous devons croire à la possibilité du succès même si aucun gage de succès n'est visible à l'œil humain ; et que par conséquent nous devons travailler pour le royaume de Dieu quelles que soient les chances.

L'espérance nous empêche de nous décourager malgré tous les échecs et tous les retards dans la réussite et attend « contre toute espérance » tout de la bonté de Celui « à qui rien n'est impossible ». La charité nous pousse à aimer Dieu et sa sainte volonté par-dessus tout, et nous empêche de lui adresser des reproches ou de renoncer à notre travail dans sa vigne à cause d'une défaite subie. En particulier, la patience est un enfant de la charité dans la mesure où elle est assimilable à la constance et à la persévérance, un enfant de la charité, c'est-à-dire qui, selon les mots de saint Paul, « supporte tout, croit tout, espère tout, supporte tout » ( 1 Cor. 13:7).

Les fruits de la sainte patience, enfin, sont la douceur et cette paix intérieure du Christ « que le monde ne peut donner ». La patience est donc étroitement liée à la fleur et au parfum mêmes de la vie chrétienne.

### **La sainte patience reconnaît le statut de créature de l'homme**

Il constitue l'un des traits fondamentaux qui distinguent un vrai chrétien in *statu viae*, dans le sens même qu'il connote de façon double une référence spécifique au caractère de l'existence terrestre comme statut *viae* – un voyage destiné à nous conduire à notre ultime but. Premièrement, il exprime notre assentiment à notre condition créée et finie, et plus particulièrement, notre réponse à la signification du temps en tant qu'aspect du plan divin de la création, en tant que constituant essentiel du statut *viae*, le monde de « ce qui passe ». » par opposition à l'éternité. Deuxièmement, la patience représente une condition fondamentale pour parvenir à notre salut éternel, car elle implique une capacité d'attendre sans désespérer notre effort pour le royaume de Dieu, une attitude de persévérance au milieu de tous les obstacles et de toutes les souffrances, une espérance intrépide pour la victoire et une préparation humble mais soutenue pour l'éternité.

Non seulement la patience est une vertu indispensable ; au-delà, elle révèle une appréhension formelle de la condition fondamentale du *statu viae* et de la relation entre la vie terrestre et la vie éternelle. Ainsi sont les paroles mystérieuses de Notre Seigneur sur la patience liées à ces autres : « Celui qui persévéra jusqu'au bout sera sauvé » (Mt 24, 13).

Seul celui qui possède de la patience – entouré de déceptions, épuisé par les défaites, douloureusement conscient de l'étroitesse du chemin du salut – peut encore donner la preuve de la constance exigée par Dieu et s'accrocher à la seule chose nécessaire avec une dévotion non seulement infatigable mais en constante augmentation. En lui seul, la faim et la soif de justice inextinguible sur terre – qui est le Christ lui-même – et le feu éternel que le Seigneur est descendu allumer peuvent brûler tout au long de sa vie. Seul l'homme patient, qui vit par le Christ, peut persévérer jusqu'au bout : « C'est par votre patience que vous posséderez vos âmes » (Luc 21 : 19).

## Bienheureux les artisans de paix

La PAIX est une parole fondamentale de l'Évangile ; elle occupe une place centrale dans la révélation chrétienne. En effet, c'est la parole première adressée à l'humanité par le message de la Nouvelle Alliance : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté » (Luc 2 : 14). Encore une fois, dans son discours d'adieu aux disciples, Notre Seigneur dit : « Je vous laisse la paix : je vous donne ma paix » (Jean 14 : 27).

L'objet de l'aspiration des chrétiens à l'Avent était avant tout le Messie, porteur de paix, qui guérirait les conflits du monde ; le conflit qui, de manière plus tangible qu'autre chose, exprime la disharmonie d'une création déchu. Un désir touchant et un espoir de paix s'expriment dans la vision d'Isaïe le prophète : « Le loup habitera avec l'agneau, et le léopard se couchera avec le chevreau. Le veau, le lion et la brebis demeureront ensemble, et un petit enfant les conduira » (Ésaïe 11 : 6). Et le Psalmiste chante : « La justice et la paix s'embrassent » (Ps. 84, 11).

À Noël, l'Église salue le Sauveur comme *princeps pacis*, Prince de la Paix. Lors de la grand-messe des temps anciens, les fidèles, avant de recevoir la Sainte Communion, échangeaient l'*osculum pacis* – baiser de paix – en signe que toute discorde entre eux avait été effacée. Le Jeudi Saint, dans la liturgie du lavement des pieds, l'Église chante ; « Que les reproches malveillants cessent ; que les querelles cessent. Et que le Christ, notre Dieu, soit au milieu de nous. *Pax* est la devise des Bénédictins ; *Pax et bonum*, celui des franciscains.

### La paix est un thème central de la révélation chrétienne

Personne qui n'aime pas la paix comme un bien suprême, et dont le cœur n'est pas brûlé par la douleur à la vue des conflits ou à la pensée de la discorde, n'a jamais vraiment compris les Évangiles ni ne peut vraiment aimer le Christ. Notre imitation du Christ – et plus encore, notre transformation en Christ – implique nécessairement un amour de la paix, une concorde des cœurs, une horreur de toute forme de discorde, de désunion et de dissension.

Rien n'évoque plus de reproches constants de la part de saint Paul dans ses épîtres que les *dissensions et conflits* survenant dans les communautés chrétiennes. Il exhorte à maintes reprises les fidèles à maintenir la paix entre eux : « Je prie Evodia et je supplie Syntyche d'être d'accord dans le Seigneur » (Phil. 4, 2). C'est un stigmate spécifique d'une séparation abyssale d'avec Dieu que d'entretenir une attitude querelleuse et acharnée, un plaisir morbide des conflits et des querelles, un plaisir pervers dérivé de la discorde.

Cependant, un amour essentiel pour la paix et une aversion pour les conflits ne suffisent pas. Cela ne garantit pas en soi que nous sommes réellement capables de nous comporter en artisans de paix et de surmonter les tentations d'inimitié dans les situations changeantes de la vie. La logique immanente des divers événements et relations, avec leurs exigences autonomes et les intérêts qu'ils impliquent, n'est que trop susceptible d'entraîner dans des discordes et des conflits même des hommes qui aiment et recherchent essentiellement la paix.

Pour commencer, nous devons faire une distinction fondamentale. Les dangers pour la paix résultant d'une multiplicité de contacts et d'oppositions sociales nécessitent un traitement différent, selon qu'ils proviennent d'une situation dont le thème est fourni par nos intérêts en tant que tels (même pris au sens large) ou d'une situation dans laquelle nous aspirons à une valeur objective élevée – dans le cas extrême, le royaume de Dieu lui-même. Considérons ensuite le premier type de situation.

## **Les dangers résident dans une paix ancrée dans nos propres intérêts**

Il existe une sorte de gens qui, bien que par nature pacifiques et loin d'être querelleurs, sont si susceptibles qu'ils se sentent insultés et lésés à la moindre provocation. Le sentiment d'être blessé les incitera à des accès de colère aigus ou à des réactions plus latentes de mauvaise humeur et de bouderie, et les entraînera ainsi dans des heurts et des désaccords.

Contre cette susceptibilité, totalement incompatible avec une vie conçue dans l'esprit du Christ, nous devons mener un combat acharné. Chaque fois que nous nous sentons offensés, nous devons immédiatement examiner devant Dieu si nous ne nous contentons pas réellement de faire preuve de susceptibilité, sans avoir subi le moindre tort objectif.

Peut-être que le « délinquant » n'a pas fait pire que de dire une vérité qui nous irrite parce qu'elle est désagréable à notre orgueil. Ou encore, c'est peut-être notre jalousie qui nous rend nerveux. Notre dégoût égocentrique peut également présenter souvent les actions ou les déclarations des autres sous un jour faux et déformant. Parfois encore, c'est notre disposition méfiante qui nous incite à rechercher une pointe d'insulte ou une pointe de malveillance dans tout ce que disent les gens. Il peut également arriver que les paroles d'un étranger touchent involontairement un point sensible de notre système émotionnel, un complexe d'infériorité par exemple. Nous nous sentons alors offensés et le traitons injustement de manque de tact.

Face à ces nombreuses possibilités d'erreur, le chrétien a le devoir de toujours examiner, avec une saine méfiance à l'égard de lui-même, le côté objectif de la question lorsqu'il se sent lésé ou insulté. Face à Dieu ses sentiments et leur occasion, il doit accéder à une liberté d'esprit qui lui permette de vérifier, avec une vision dégagée de tout préjugé subjectif, s'il a subi un tort au sens objectif du terme. Si ce n'est pas le cas, il doit dissoudre entièrement et complètement sa rancœur – la faire « briser contre le Christ », comme le dit la Règle de saint Benoît – et approcher le « contrevenant » mal jugé avec une gentillesse particulière.

Un grand nombre de personnes se dérobent à ce devoir parce que, en s'appuyant généralement sur leur nature, elles font implicitement confiance à ses réactions et interprètent sans conteste leur humeur comme l'indice d'un fait objectif. Ils considèrent leur état d'esprit subjectif comme l'instrument le plus sensible, dont les conclusions ne peuvent être testées et corrigées par les méthodes plus maladroites de l'analyse intellectuelle. Cette surévaluation de nos impressions subjectives est une énorme erreur ; car en vérité, leur rôle légitime n'est pas de distancer ou de supplanter la pensée objective, mais simplement de lui fournir des stimuli initiaux et une partie de ses matériaux.

## **Nous devons pardonner tous les torts objectifs que nous subissons**

Si, en revanche, un tort objectif nous a été infligé, nous devons nous efforcer de le pardonner véritablement. Certes, les expériences que nous avons eues avec une personne (dans la mesure où elles nous révèlent les défauts généraux de son caractère, indépendamment de nos intérêts personnels sur lesquels elles ont empiété) peuvent justifier de notre part d'en tirer certaines conséquences.

Nous pouvons décider de ne plus lui faire confiance. Mais nous ne devons pas laisser un état de conflit s'établir. En confrontation avec le Christ et en nous souvenant de ses paroles : « Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient » (Matthieu 5 : 44), ainsi que les nombreux torts que nous avons nous-mêmes commis envers les autres, nous devons vraiment et honnêtement dissoudre toute rancune, toute amertume, toute inimitié.

Nous devons effacer définitivement la dette que notre délinquant a contractée envers nous. Nous devons lui faire face avec une charité sereine, sans aucune maussade ni gêne. Les conséquences négatives qu'on ne peut s'empêcher de tirer à son égard doivent, sans aucune trace d'irritation et d'aspérité, impliquer exclusivement une douleur noble et sereine.

## **Ignorer les maux objectifs n'établit pas la vraie paix**

De plus, l'attitude d'inimitié rancunière n'est pas la seule antithèse de l'esprit chrétien de pardon. Une autre attitude qui s'y oppose est celle de simplement ignorer le tort qui nous est infligé, comme si de rien n'était. Cette aberration peut résulter de la paresse, d'un malaise de cœur ou d'un attachement maladif et mièvre à la paix extérieure. Nous tenons trop à notre confort pour nous battre avec notre agresseur ; ou encore, nous sommes terrifiés à l'idée d'une quelconque tension ou hostilité, et craignons qu'une vive réaction de notre part n'exaspère l'adversaire ; ou peut-être cédon-nous simplement par respect pour l'idole abstraite de la paix.

C'est un type de comportement très éloigné du véritable amour de la paix ou d'un véritable esprit de pardon. Elle ne pourra jamais parvenir à la véritable harmonie de la paix, mais au mieux à une couverture superficielle d'inimitié, à un état d'esprit de fausse jovialité qui entraîne nos âmes vers la périphérie.

De plus, les personnes qui se comportent ainsi ne prennent pas en compte le préjudice moral que leur indolence est susceptible d'infliger aux autres. Il est très souvent nécessaire d'attirer l'attention d'une personne sur le mal qu'elle nous a fait, en fait nécessaire pour son propre bien. Le passer sous silence peut facilement l'encourager dans ses mauvaises dispositions.

Mais on ne peut lui faire des reproches à bon escient, c'est-à-dire sans provoquer de conflits, à moins d'être nous-mêmes parvenus à cette attitude sereine, débarrassée de tout ressentiment impulsif ; en d'autres termes, à moins que nous ne lui ayons vraiment pardonné. Lorsque nous avons dépassé la logique étroite de la situation et cessé de considérer notre prochain comme un antagoniste avec lequel nous sommes en conflit sur un champ de bataille ; lorsque nous aurons acquis en Christ cette sainte liberté, cette humilité devant Dieu et devant l'âme humaine – son image – qui nous confère un détachement souverain de l'immanence de la situation, alors seulement nous pourrons corriger notre délinquant d'une manière vraiment efficace. propice à son bien. Encore une fois, lorsque nous aurons dépassé l'état d'esprit consistant à considérer sa conscience ou l'aveu de son tort comme une satisfaction pour nous-mêmes, alors seulement serons-nous capables de réfléchir judicieusement et de décider de manière pertinente s'il est nécessaire ou non de lui faire des remontrances. son bien.

## **La paix entre amis exige que tous les torts soient affrontés et pardonnés**

Tout cela fait référence à nos désaccords avec des inconnus, des personnes avec lesquelles nous ne sommes pas liés par des liens étroits d'amitié ou d'amour. Lorsque de tels liens existent, la situation est essentiellement différente. Ici, les logos de la relation exigent strictement que notre partenaire reconnaisse et regrette le tort qu'il nous a fait. Ici, nous ne devons pas quitter le niveau commun sur lequel nous sommes unis avec lui, car ce faisant, nous agirions contre l'esprit de la relation qui nous unit et, en fait, nous désavouerions implicitement notre amitié. Dans ce cas, l'autre personne a un droit légitime au maintien de notre partenariat.

Il faut certainement lui pardonner aussi ; mais ici nous devons désirer qu'il reconnaisse et se repente de son tort, non seulement pour son propre bien mais pour le bien de notre relation elle-même – de la restauration de cette union intime des cœurs qui exige essentiellement la dissiper tous les malentendus et la guérison. de toutes les disharmonies. Car cette union des cœurs est un bien objectif que nous devons garder et cultiver, et qui nous impose certaines obligations.

Il est vrai que, ici comme dans d'autres cas, nous ne devons pas laisser le mécanisme autonome de la situation nous emporter et nous abstenir soigneusement de rendre le préjudice en nature. Victimes d'une agression *hic et nunc* , nous devons, dans ces conditions particulières également, nous détacher de la situation du moment et répondre à tous les gestes d'irritation, à tous les coups moraux, par la seule bienveillance et charité.

Mais ici nous ne pouvons en aucun cas nous contenter d'un acte de pardon intérieur : au moment opportun, nous devons dans l'amour attirer l'attention de notre ami sur son tort et entretenir notre désir qu'il le répare. Cependant, nous ne pouvons pas le faire de la bonne manière avant de lui avoir vraiment pardonné, avant que toute amertume et irritation de notre part n'aient cédé la place à une douleur purifiée et désintéressée.

Notre avertissement ne doit pas porter, à proprement parler, la note d'un reproche. Il devrait plutôt s'agir d'un exposé humble et amical de notre chagrin, d'une douce invitation à notre ami à considérer la question dans une perspective valable et à se ressaisir, en partant de cet incident sur un plan de sérieux spirituel et amour. Il n'en reste pas moins vrai que la pleine harmonie qu'implique le *logos objectif* de la relation n'est rétablie que lorsque notre ami a compris et reconnu son tort, jusqu'à ce qu'il nous en demande pardon.

Insister sur cette condition ne revient pas à reporter mais à défendre la valeur de la paix. En agissant ainsi, nous restons à l'écart des conflits. Notre exigence que notre ami révise sa conduite découle de notre désir d'une harmonie intacte et d'une intimité durable dans notre relation avec lui ; c'est-à-dire pour la paix, parfaite et tranquille.

### **Moyens de faire face aux violations de nos droits**

La sauvegarde de la paix présente un problème encore plus difficile lorsque le délit en question n'est pas simplement un délit contre la charité – un acte de méchanceté ou de manque de courtoisie, par exemple – mais une atteinte à nos droits, que nous ne pouvons nous empêcher de défendre. Pour prendre quelques cas typiques : quelqu'un adopte une attitude condescendante à notre égard et restreint illégalement notre liberté de décision ou est sur le point de s'approprier quelque chose qui nous appartient de droit, ou encore, s'arroge certains droits sur des tiers qui sont réellement soumis. notre surveillance : donne des ordres, par exemple, que nous avons le droit exclusif d'émettre, etc. Nous ne pouvons pas tolérer de telles choses en toutes circonstances, et encore moins de façon permanente ; mais d'un autre côté, notre insistance sur nos droits comporte évidemment un risque de dissension et de conflit.

Dans de tels cas, nous devons commencer par adopter une vision impartiale de la question, afin de déterminer si, objectivement parlant, c'est réellement nous et non le délinquant présumé qui avons raison, ou si le problème n'est pas complexe. avec des droits et des torts divisés d'une manière ou d'une autre. En aucun cas nous ne devons nous abandonner à l'automatisme naturel de nos réactions défensives. Avant de décider de notre conduite, nous devons parvenir à un jugement détaché, que nous devons maintenir comme si ce n'était pas nous-mêmes mais un tiers dont les droits étaient bafoués.

Lorsque, dans la confrontation avec le Christ, nous avons acquis une disposition intérieure à renoncer au droit ainsi contesté, si telle est la volonté de Dieu, lorsque nous avons accompli l'acte mental de nous mettre à la place de notre antagoniste et d'envisager la question avec des rôles inversés, comme cela Nous avons acquis la conviction que le droit que nous nous attribuons est indubitablement valide et non simplement putatif. C'est seulement alors que nous avons créé les conditions nécessaires pour agir pour défendre notre revendication, si d'autres considérations nous décident à le faire.

Parfois, la situation étant sans équivoque, il est très facile d'arriver à un jugement aussi impartial et sobre ; dans d'autres cas, cela risque d'être plus difficile. Après nous être assurés que nos droits ont effectivement été violés, nous devons examiner plus en détail devant Dieu si le droit en question a une valeur objective telle qu'il nous justifie de risquer la paix pour la revendiquer. Pour un chrétien, le simple fait qu'un de ses droits ait effectivement été violé ne constitue pas en soi un motif pour évoquer un danger de conflit. Dans de nombreux cas, il peut être plus agréable à Dieu que nous renoncions à nos revendications légitimes ; particulièrement, parfois, dans les controverses concernant nos possessions matérielles.

Mais dans d'autres occasions, il peut être de notre devoir de relever le défi : par exemple, lorsque quelqu'un s'efforce de restreindre notre légitime liberté de décision. Dans de tels cas, nous devons nous opposer à l'empiétement et ne pouvons donc pas façonner notre conduite en vue d'éviter à tout prix un conflit. Car notre liberté ne nous appartient pas; il nous a été confié par Dieu comme un instrument essentiel pour que nous puissions faire sa volonté.

### **Même au milieu d'un conflit, nous devons rester avides de paix**

Pourtant, chaque fois que nous devons défendre nos droits, nous devons le faire de manière à éviter de nous laisser prendre dans l'automatisme replié sur soi du conflit. Loin de toute irritation et de toute méchanceté, nous devons toujours préserver cette liberté intérieure – cet esprit de détachement – qui considère toute chose dans la perspective de la volonté de Dieu et du droit objectif, comme si les revendications légitimes d'un tiers non identifié, et non celles de chacun, propres, étaient inquiètes.

Dans un premier temps, nous devrions essayer de persuader à l'amiable le contrevenant d'abandonner sa voie ; si cette tentative échoue, nous devrions demander à un tiers d'arbitrer le conflit. Encore et encore, nous devrions nous efforcer devant Dieu d'évoquer en nous cette attitude charitable, libre de tout mélange d'inimitié personnelle, qui nous fait vivre la discorde comme une chose douloureuse.

Nous ne devrions jamais nous croire dispensés de la recherche essentielle de la paix, c'est-à-dire justifiés, en raison du caractère déraisonnable de notre adversaire, de laisser libre cours au dynamisme autonome du conflit et de tolérer en nous une attitude essentiellement hostile à son égard.

Chaque pas supplémentaire qui nous est imposé dans le but de protéger notre droit devrait nous impressionner par la douleur. Nous ne devons jamais perdre la conscience d'un devoir fondamental de charité à l'égard de la personne concernée.

Jamais, en particulier, l'évolution immanente du conflit (qui, une fois déclenché, ne peut être étouffé en ce qui concerne l'ordre objectif des événements) ne doit venir déterminer notre orientation morale. Nous ne devons pas nous laisser séduire par le plaisir de la dispute ou des coups que nous parvenons à infliger à notre adversaire. En d'autres termes, il ne suffit pas de réfléchir à la question devant Dieu au début de la lutte, pour décider si nous devons nous y lancer. Tout au long de son parcours, nous devons continuer à nous confronter encore et encore à Dieu, de peur que sa dialectique autonome ne devienne la loi de notre attitude intérieure.

Même si nous sommes engagés dans un conflit que nous ne pouvons éviter, nous devons rester *des amoureux de la paix*, qui préféreraient à tout moment une solution pacifique à une victoire sur l'adversaire obtenue par des moyens quelque soit licites.

### **L'hypersensibilité à ses droits peut être un vice**

Bien que dans certains cas nous soyons tenus de défendre nos droits, nous ne devons jamais permettre que notre simple mécontentement d'être menacé dans l'un de nos droits devienne un motif de notre conduite. Il y a des gens qui se sentent bouleversés par le seul fait qu'on empiète sur leur domaine de droits, alors que l'offense concerne un bien qui ne leur tient pas à cœur. Une telle personne, par exemple, si elle vit dans un immeuble d'habitation, sera mécontente que son voisin se livre à une activité bruyante (battre des tapis, par exemple) en dehors des heures légalement réservées à ce type de travail, non pas parce qu'elle est sensible au bruit, mais en raison du manque de respect pour ses droits impliqué dans le comportement irréfléchi du voisin. Ou encore, il se met en colère lorsqu'un étranger prend place dans un wagon de chemin de fer, alors qu'il existe d'autres sièges vides à proximité, tout aussi pratiques.

De telles personnes veillent donc jalousement au respect qu'on fait à leurs droits en tant que tels, indépendamment de l'intérêt qu'elles portent réellement au bien que leur droit recouvre dans le cas donné. Le fait est qu'ils attachent une importance immense à la question de savoir si leur personne est

traitée avec l'estime qui leur est due, ce qui implique un respect scrupuleux de leurs droits. Ainsi, si l'un de leurs biens est volé, ils sont beaucoup moins affligés par la perte de ce bien que choqués par l'ingérence sacrilège dans l'ensemble de leurs droits. Cela ne diminue donc pas leur fureur si, grâce à leur assurance, ils ne subissent aucun dommage matériel du fait du vol.

Quelque chose de cette sensibilité abstraite à l'égard de nos droits est présent chez pratiquement chacun d'entre nous. Les saints seuls en sont entièrement libérés. Cependant, cela est incompatible avec l'*éthos* du vrai chrétien et devrait être soigneusement réprimé. Car, outre qu'elle constitue une source spécifique de discorde, elle recèle évidemment un résidu d'orgueilleuse affirmation de soi et de mesquinerie.

Là encore, il faut éviter que cette attitude contribue à motiver notre conduite et à altérer notre état d'esprit dans les cas où nous sommes contraints de résister à une agression. Même si nous estimons nécessaire de défendre l'un de nos droits simplement pour freiner l'insolence d'un agresseur téméraire et empêcher l'établissement d'un précédent qui nous placerait dans une fausse situation par rapport à lui, nous devons rester intérieurement libres de cette sensibilité. Concernant nos droits et rendre notre revendication valable d'une manière comme si elle appartenait à quelqu'un d'autre.

### **L'acquiescement lâche n'est pas l'amour de la paix**

Bien sûr, comme cela a été souligné plus haut, une disposition molle à abandonner ses droits n'est pas plus conforme au véritable amour de la paix que ne l'est l'obsession de ses droits contre laquelle on nous met en garde ici. Ne pas défendre ses droits, par pure lâcheté ou par amour du confort, n'a rien à voir avec le véritable esprit de paix. Car ces personnages au cœur de poule qui avaleraient n'importe quelle insulte ne tirent pas le principe de leur conduite d'une réponse à la valeur ; ce n'est pas la vraie valeur de la paix qui les attire. Ils obéissent automatiquement à l'inclination de leur nature, à laquelle il est plus facile de céder un droit ou de perdre une possession que de soutenir un conflit.

Un peu comme une personne influençable qui, sans réflexion critique, adopte des opinions et des points de vue étrangers simplement parce qu'elle est exposée à leur contact, ces faibles abandonnent tout pour le demander, et non sur la base d'une délibération consciente ou d'une conviction raisonnée qui les pousserait à préférer l'abandon. Considérer les conflits comme un moindre mal, mais parce qu'ils succombent à la supériorité dynamique des autres avant même de pouvoir prendre une décision expresse. Tels sont les « softies » impuissants, mis de côté ou exploités par quiconque se présente à leur rencontre, incapables d'opposer aucune résistance (indépendamment de toute question de valeur, voire même de celle de l'agrément ou du désagrément), en proie sans défense à toute attaque. .

Le genre d'âmes paisibles que nous venons de décrire manque de cette réponse fondamentale aux valeurs qui est une condition primordiale pour tout véritable amour de la paix. Ils sont donc incapables de réfléchir au problème essentiel de savoir si leur soumission cause ou non un préjudice moral à l'agresseur. Pour cela aussi, nous devons examiner devant Dieu – outre la question de la valeur du bien menacé – avant de décider entre opposer une résistance ou s'en abstenir au nom de la paix. Notre renonciation peut encourager le délinquant dans sa voie injuste et l'habituer à mépriser les droits des autres au détriment de beaucoup et surtout de sa propre âme.

### **Même en conflit, nous devons maintenir la paix intérieure**

Il est donc clair que le véritable amour de la paix ne peut nous dispenser de lutter pour nos propres droits. Il n'existe aucun commandement enjoignant à l'homme de se comporter pacifiquement en toutes circonstances et de s'abstenir invariablement de luttes et de conflits. Il peut être de notre devoir de défendre certains de nos droits.

Pourtant, « bienheureux les artisans de paix » implique deux exigences à notre égard : premièrement, que nous ne décidions pas de nous engager dans une lutte à moins qu'après avoir examiné le cas *in*

*conspectu Dei* et dans un état de pleine paix intérieure, nous ne soyons convaincus qu'elle est nécessaire. notre devoir de défendre notre droit.

Deuxièmement, même au cours d'un conflit que nous avons dû assumer nous-mêmes, nous demeurerons dans un état de paix intérieure ; que notre attitude restera toujours détachée, sans amertume ni rancune, ne connotant aucune inimitié mais, au contraire, une bonté charitable envers notre adversaire ; que nous vivrons le conflit comme un grand mal, comme une lourde croix que nous devons porter dans la douleur.

En d'autres termes, en ce qui concerne notre état d'esprit, nous devons mener le conflit comme si nous ne l'avions pas mené. Durant toutes ses phases, sans jamais nous laisser submerger par l'automatisme aveugle du conflit, nous devons maintenir vivant en nous le désir de paix et, dans la mesure où notre devoir de justice le permet, la disponibilité immédiate pour la paix.

### **L'esprit de paix peut parfois nous appeler à lutter pour le royaume de Dieu**

Voilà pour le cas où nous devons protéger nos droits contre un agresseur. Passons maintenant à l'autre type de situation : celle où nous devons prendre position pour défendre une valeur objective en tant que telle, dans le cas suprême, le royaume de Dieu lui-même. Ici, évidemment, il est beaucoup plus difficile d'échapper à la lutte. Car, gardant à l'esprit les paroles de Notre Seigneur : « Je suis venu non pas pour envoyer la paix, mais pour envoyer l'épée » (Matt. 10 : 34), nous devons être des guerriers du Christ. La sainte Église sur terre est appelée *ecclesia militaris* (« l'Église militante »). Nous ne pouvons pas en même temps avoir faim et soif de justice – une attitude fondamentale inhérente au vrai chrétien – et être en paix universelle avec les malfaiteurs et les injustes. Le doux saint Jean l'Évangéliste va jusqu'à déconseiller aux fidèles de saluer les hérétiques (2 Jean 10-11).

Comment pouvons-nous concilier notre caractère de miles *Christi* (un « guerrier du Christ »), qui, selon les mots de saint Paul, proclamera la vérité divine opportune, *importune* et s'opposera intrépidement au mal, voire le combattra, avec notre amour de la paix et notre désir d'éviter tout conflit ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut d'abord comprendre qu'une trêve extérieure avec le mal, c'est-à-dire une tolérance passive de tous les torts objectifs, une attitude de silence et de laisser-aller qui, dans certaines circonstances, a l'apparence de consentement et aboutit parfois effectivement à un consentement – ne peut jamais découler d'un amour pour la vraie paix. Car la véritable valeur de la paix réside dans le fait qu'elle est une excroissance de l'amour et une expression d'une véritable harmonie.

L'unisson que nous prétendons établir avec le mal – l'attitude consistant à permettre froidement à un pouvoir du mal de se déployer – ne repose ni sur l'amour réel ni sur la véritable harmonie. C'est plutôt le produit de la faiblesse et implique une souillure par le mal, une participation à la culpabilité du malfaiteur. Par notre faible soumission au mal, nous ne faisons qu'augmenter la discorde qui réside dans le mal en tant que tel et aggraver la discorde qui est impliquée dans tout mal, dans tout mal qui offense Dieu : une discorde plus profonde que celle impliquée dans le simple fait du conflit, cependant. féroce.

C'est au contraire notre lutte contre le mal qui doit être reconnue comme une conséquence nécessaire d'un véritable amour de la paix, dans la mesure où elle signifie aussi une lutte contre la discorde et un effort pour limiter son empire.

Il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher le mal de surgir à tel ou tel moment, mais nous devons nous efforcer de restreindre son règne dans les limites les plus étroites possibles, sinon nous serons complices de son expansion et contribuerons ainsi réellement au mal de la discorde. Dieu seul, et non un comportement pacifique en tant que tel, est le bien absolu. Notre combat pour la cause de Dieu est nécessairement aussi un combat pour la vraie paix, puisque celle-ci coïncide avec la victoire du

Royaume de Dieu. Par conséquent, l'esprit de paix qui doit animer un vrai chrétien ne nous empêchera jamais de lutter pour le royaume de Dieu. Cela déterminera une différence fondamentale de qualité entre ce combat et tout conflit purement naturel.

### **Notre lutte pour le royaume de Dieu ne doit pas être mêlée à l'intérêt personnel**

Dans ce contexte, encore une fois, un vrai chrétien devrait d'abord examiner si son zèle pour le royaume de Dieu n'est pas allié à une sorte d'intérêt personnel, car cela pourrait facilement être le cas. Trop souvent, le fait que quelque chose d'objectivement précieux soit en jeu nous fournit un prétexte pour sauvegarder impitoyablement nos propres intérêts en nous appuyant sur leur lien fortuit avec cette cause supérieure. C'est pourquoi il est nécessaire, avant d'agir, d'examiner attentivement les éléments de la situation devant Dieu – en se méfiant de notre nature et des éventuels courants subconscients dans notre esprit – et de sonder nos motivations jusqu'à ce que nous ayons acquis une pleine certitude quant à leurs motivations. personnage.

Soit entendu : le fait que, dans un cas donné, notre lutte pour le royaume de Dieu converge avec la ligne de nos intérêts personnels ne doit pas nécessairement – ni même, dans certaines circonstances, ne doit pas – nous empêcher de mener cette lutte vers le but ultime. limite de nos forces. Mais il ne faut pas non plus permettre à ce fait de teinter d'une manière ou d'autre, de modifier la qualité de notre attitude combative. Nous devons soigneusement séparer une chose de l'autre et ne jamais coller un seul instant l'étiquette prétentieuse de lutte *pour le bien. Royaume de Dieu* sur ce qui est en réalité une action destinée à préserver notre propre bien-être. En aucun cas notre zèle pur, désintéressé et serein pour le royaume de Dieu ne doit être contaminé par la basse monnaie de l'affirmation de soi.

### **Nous ne devons même pas lutter comme si c'était notre propre cause**

Et ce n'est pas tout. Même si nous défendons le royaume de Dieu, sans qu'aucune préoccupation personnelle ne ternisse notre zèle – même si nous agissons peut-être, en fait, contre nos intérêts personnels – l'éthos de notre lutte pourrait encore être recouvert d'aspects qui la rendent étroitement s'apparente à un conflit mené au nom de ses propres intérêts mais sous des mots d'ordre élevés.

Ainsi en est-il si nous menons le combat pour le Royaume de Dieu à la manière d'un combat pour notre propre compte, en en faisant notre cause au sens qualitatif, en le menant pour ainsi dire avec la réaction massive de notre nature. . Beaucoup d'hommes, même des hommes bons, poursuivent un but conçu uniquement en termes de valeur objective, simplement parce qu'ils l'ont érigé en but et s'y sont consacrés exactement comme s'il s'agissait d'un but privé et passionnément désiré. Entièrement soumis à l'automatisme souverain de leur propos formel, ils mènent la lutte avec tout leur registre naturel d'humeurs ; avec toute la dureté, l'amertume, l'irritation et la pétulance de celui qui veut s'affirmer.

Combattre de cette manière est incompatible avec un véritable amour de la paix. Notre combat pour le royaume de Dieu doit être non seulement motivé mais informé par notre réponse à une valeur élevée à un niveau surnaturel. Son esprit doit provenir non pas de notre propre nature mais de Dieu. Cela trouvera sa principale expression dans notre effort constant pour répondre à la demande de saint Augustin : « Tuez l'erreur ; aime celui qui se trompe.

Tout en luttant avec passion contre une injustice, en attaquant une fausse doctrine, en luttant pour sauver un prochain ou en opposant nos forces contre un mal en expansion, nous ne devons jamais perdre notre charité vivante pour les pécheurs et les égarés, mais rester toujours soucieux de *leur* bien aussi. . Notre indignation même, notre résistance infatigable, notre défense obstinée du bien, notre opposition inexorable au mal, tout cela doit, dans toutes ses phases, être imprégné de la lumière de l'amour et ainsi purifié de toute acrimonie et de tout fanatisme.

**Nous devons rester continuellement conscients des dangers inhérents à la lutte en tant que telle.**

Le danger à craindre est que nous puissions adopter une telle attitude véritablement chrétienne lorsque nous nous engageons dans la lutte, mais que nous l'abandonnions plus tard, succombant au dynamisme autonome de l'hostilité. C'est pourquoi il est si important pour le *guerrier du Christ* d'actualiser encore et encore devant Dieu le sens de son combat et d'adoucir son cœur dans un amour suprême pour Dieu, considérant ses antagonistes comme des frères égarés. Il doit toujours rester conscient du danger inhérent à tout combat et ne jamais considérer l'action combative comme un instrument neutre dont on peut user librement pour peu qu'il soit ordonné à un but agréable à Dieu.

Au contraire, notre activité dans tous ses détails doit être entièrement orientée et colorée par une conception éthique informée, à son tour, par notre objectif : la gloire de Dieu et le bien-être éternel de nos semblables. Ce genre de combat doit être très différent, non seulement quant à son objet, mais aussi quant à son caractère formel, d'un combat mené dans un esprit naturel et destiné à protéger nos intérêts.

En particulier, nous devons nous garder de nous mettre au niveau de l'adversaire et de nous laisser contaminer par son esprit et sa moralité. Ce doit être un combat inégal – avec un contraste saisissant entre ses motivations, ses principes et ses méthodes et les nôtres. Car notre combat pour le royaume de Dieu est de la même manière un combat pour une paix véritable, alors que le combat des enfants du monde est un combat pour quelque chose qui implique essentiellement des conflits et des discordes.

### **La « paix du Christ » est la paix intérieure**

Deux autres appuis doivent être mentionnés sur lesquels fonder la juste attitude d'un amoureux de la paix engagé dans le combat. L'une est la patience, dont nous avons traité dans le chapitre précédent, l'autre est la paix intérieure. L'amant de la paix conserve sa patience tout en menant une lutte. Il laisse Dieu décider s'il vivra lui-même pour voir cette lutte couronnée par la victoire ; il la mène sans cette violence qui est la marque infaillible de l'impatience. Car lui seul, combat pour servir Dieu et donc avec un détachement complet de soi.

Conformément à cela, la paix intérieure est la condition centrale pour respecter l'esprit de paix au milieu d'une lutte indispensable pour le royaume de Dieu. De cette deuxième dimension de la paix, nous devons parler maintenant : la paix dont la possession est la plus nécessaire au vrai chrétien et à laquelle le Christ faisait éminemment référence lorsqu'il disait : « Je vous laisse la paix : je vous donne ma paix : non je vous le donne selon ce que le monde donne » (Jean 14 :27).

### **L'absence de troubles intérieurs n'est pas nécessairement la paix du Christ**

Nous ne rendrons justice à toute l'importance et à la valeur de la paix que si nous réalisons que la paix que le Christ est venu apporter était avant tout une paix intérieure. Disons d'emblée qu'ici aussi s'appliquent les deux antithèses : celle entre la paix et la discorde, et entre la vraie paix et la fausse paix. L'absence de tout trouble intérieur n'est en aucun cas toujours une bonne chose. C'est un bien à la seule condition qu'il provienne d'une harmonie avec le bien objectif et qu'il exprime une réponse à la Vérité. Le contentement rassasié ou la tranquillité d'esprit due à l'inconscience ou à l'illusion n'est pas un bien mais un mal, aussi agréable soit-il subjectivement.

Il faut cependant souligner que cette fausse paix diffère radicalement de la véritable paix intérieure objectivement fondée, non seulement en raison de son inutilité ultime, mais aussi en raison de sa qualité vécue. La question pertinente n'est donc pas « Comment pouvons-nous éviter toute agitation intérieure ? » : mais « Comment pouvons-nous trouver la véritable paix intérieure ? »

Ce que nous avons dit à propos de la paix extérieure est également vrai dans le contexte actuel : ce n'est pas la paix en tant que telle, mais Dieu qui est le bien absolu. La seule question décisive reste toujours celle-ci : « Quand sommes-nous unis à Dieu ; quand nous comportons-nous d'une manière qui plaît à Dieu ? Et la grande valeur distinctive de la vraie paix réside avant tout dans le fait qu'elle est le fruit d'une véritable union avec Dieu et l'expression d'une juste réponse à Dieu.

### **La valeur d'une attitude dépend de son adéquation en tant que réponse à un bien.**

La valeur d'une attitude dépend de la question de savoir si elle incarne une réponse adéquate à un véritable bien objectif – à ce qui a vraiment de la valeur en soi. Il doit donc être jugé selon les deux critères suivants. L'important est d'abord de savoir si, dans un cas donné, notre volonté, notre joie, notre enthousiasme, notre désir, notre amour (ou notre chagrin, notre indignation, notre peur, notre répulsion) sont chacun dirigés vers un objet auquel un tel objet est destiné. La réponse est appropriée et due. La joie malveillante, la joie prise dans le malheur d'autrui est mauvaise ; le plaisir éprouvé par le progrès moral d'un autre est une bonne chose. L'enthousiasme suscité par une idole constitue une valeur négative ; en tant que réponse à un véritable bien, il est en soi une chose précieuse.

C'est d'ailleurs de l'objet que l'attitude tire non seulement son signe moral mais aussi sa note et sa qualité distinctives. Nous ne savons rien de précis sur la qualité spécifique d'un acte d'amour ou de peur, d'un état d'esprit de joie ou d'enthousiasme, tant que nous ne connaissons pas l'objet vers lequel il est dirigé.

### **Sa valeur réside en deuxième lieu dans sa consonance avec la hiérarchie des valeurs**

Le test de valeur d'une attitude consiste, deuxièmement, à savoir si l'intensité de notre réponse, le rôle que joue un objet dans la vie de notre âme, est en accord avec l'ordre objectif des valeurs. Ainsi, notre joie à l'idée de la conversion de quelqu'un devrait être plus grande que notre joie à l'égard d'une brillante réussite intellectuelle.

Surtout, ce qui est intrinsèquement important ou noble doit nous ravir plus que ce qui nous est simplement agréable : par exemple, nous devons nous réjouir davantage d'avoir trouvé Dieu que d'avoir conquis quelque trésor terrestre.

Il s'ensuit donc que tant que nous n'avons pas trouvé Dieu, il est bon que notre esprit soit agité. Supposons que la simple possession de biens terrestres puisse nous satisfaire jusqu'à un bonheur non perturbé : cela signifierait un bonheur contrefait, une fausse harmonie, et donc une valeur négative. Certes, nous avons vu (au chapitre 11) que les biens terrestres ne peuvent jamais réellement satisfaire notre désir ; mais l'illusion selon laquelle ils peuvent le faire est évidemment pire que dénuée de valeur.

### **La paix intérieure n'est possible qu'en Dieu**

Aussi longtemps que nous mangerons séparés de Dieu, que nous ne l'aurons pas trouvé et que nous ne serons pas réconciliés avec lui, nous *n'aurons* pas de paix. Bienheureuses sont les âmes adventistes, insatisfaites du monde, éveillées à la vérité que Dieu seul peut leur donner la vraie paix, témoins de saint Augustin : « Notre cœur est agité jusqu'à ce qu'il repose en Toi ». Mais malheureux sont les inquiets qui ne trouvent pas Dieu, bien qu'il nous ait parlé ; qui fuient la communion avec Dieu ; qui refusent la réponse appropriée au fait de notre rédemption par Christ.

### **Ceux qui sont satisfaits dans ce monde sont les plus éloignés de Dieu**

Nous ne devons pas rechercher la paix pour elle-même, et en aucun cas nous ne devons rechercher n'importe quelle sorte de paix, mais chercher Dieu et nous contenter de cette paix que Lui seul peut donner à notre âme. Ceux qui sont agités dans le monde sont plus proches de Dieu que ceux qui sont

satisfaits dans le monde. Car les premiers tiennent au moins compte de la Vérité dans la mesure où ils (dans ce sens fondamental) donnent au monde la réponse qui lui est due et expérimentent subjectivement le mal objectif de la séparation d'avec Dieu, comme tel est le mal. Mais ils sont impuissants dans la mesure où ils ne reconnaissent pas *toute* la Vérité, mais négligent la véritable situation métaphysique de l'homme – et en particulier le changement radical qu'elle a subi du fait de la Rédemption – sans lui apporter la réponse juste.

Notre transformation en Christ implique nécessairement une véritable paix intérieure. Pourtant, ceux qui possèdent une fausse paix sont les plus éloignés de Dieu ; ceux qui, absorbés par les biens purement terrestres, sont repus et contents sans Dieu ; ceux qui rejettent avec suffisance la connaissance selon laquelle aucune chose créée ne peut finalement étancher notre soif ; ceux qui échappent à l'inquiétude de l'incertitude de l'avenir et de l'impermanence de toutes les choses terrestres, parce qu'ils sont trop occupés par les préoccupations du moment pour jamais se ressaisir. Ils vivent sans réfléchir, comme si cette vie ne devait jamais finir ; comme si l'avertissement que nous adresse la sainte Église le mercredi des Cendres : « Souviens-toi, homme, que tu es poussière et que tu retourneras à la poussière », n'avait pour eux aucune valeur.

Certains d'entre eux gaspillent leur vie dans des plaisirs superficiels ; d'autres encore ; sont tellement absorbés par leurs préoccupations quotidiennes que, même s'ils ne mènent pas du tout une vie agréable, ils ne trouvent tout simplement pas le temps de s'arrêter et de réfléchir. L'asservissement complet de leur attention à la tâche pratique qui les attend immédiatement les prive de tout loisir pour ressentir leur besoin de paix. Comme des bêtes de somme, ils avancent sur leur chemin dans une morne monotonie, sans jamais être suffisamment éveillés pour se sentir affligés par l'absurdité de leur vie.

### **Ceux qui ressentent la disharmonie du monde sont plus proches de Dieu**

Par comparaison avec ceux qui ont la paix dans ce sens, ceux qui ressentent – et souffrent – de la disharmonie inhérente à un monde séparé de Dieu sont d'un degré plus proches de la vérité et donc de Dieu lui-même. Ceux qui recherchent sans cesse et sans relâche le vrai bonheur ; qui sont déçus par tout plaisir ou possession terrestre qui se ferait passer pour un absolu ; qui sont troublés par l'idée de la mort ; qui ne se sentent en sécurité ni en eux-mêmes ni dans le monde ; qui font face à l'avenir avec anxiété et sont privés de paix par leur souci de ce qu'ils aiment - ils expérimentent au moins l'insuffisance d'un monde fondé sur lui-même.

Juste parce qu'ils ressentent vaguement, sans l'interpréter correctement, la discorde impliquée dans leur séparation d'avec Dieu, ils ne sont plus aussi largement séparés de Dieu que le sont ceux qui sont retranchés dans une fausse paix.

### **Ceux qui souffrent consciemment d'éloignement de Dieu sont encore plus proches de Lui.**

Encore plus proches de la Vérité sont ceux qui, tout en manquant également de paix, *attribuent consciemment et explicitement* leur manque de paix à leur désunion avec Dieu. Tels sont ceux qui ne sont pas sans croyance en Dieu, mais qui continuent à douter ; qui entendent l'appel de Dieu mais hésitent à se séparer des joies illicites ; qui sont traînés entre Dieu et le monde ; qui, retenus par les sorts du péché, voudraient pourtant se libérer ; qui, si cela était possible, aimerait servir deux maîtres.

Ce sont les âmes qui *ressentent le plus profondément* la discorde, sont les plus agitées et les plus tourmentées par le fait de ne connaître aucune paix intérieure.

Le fait objectif de leur désunion avec Dieu est sans aucun doute un mal terrible, mais le fait qu'il affecte leur esprit sous forme de détresse et d'angoisse, les privant de la paix, est très précieux, car il les force à prendre conscience de la Vérité en un degré moins indirect que celui présent chez ceux qui souffrent simplement de la disharmonie immanente du monde sans la considérer explicitement en termes de disjonction d'avec Dieu.

En tout cas, ils conjecturent le bonheur qui réside dans l'union avec Dieu ; ils reconnaissent le siège de la vraie paix et la cause centrale de leur manque de paix. Ils ont profité de leur malheur au point d'en mettre à nu les véritables racines. Ils sont allés jusqu'à manifester une aspiration expresse à Dieu, même s'ils échappent encore faiblement à une décision claire et sans équivoque en faveur de Dieu. Telle était la tribulation subie par saint Augustin avant sa conversion, dont il devait rendre compte de façon si émouvante et si magnifique dans ses *Confessions* .

### **La paix intérieure ne vient qu'à celui qui atteint la pleine réconciliation avec Dieu**

La discorde intérieure, comme nous le voyons maintenant, n'est pas un mal absolu mais une réponse adéquate au monde pris en séparation d'avec Dieu ; elle ne peut et ne doit être surmontée que par l'éveil de l'homme à la Vérité et sa réponse adéquate au fait qu'au-delà et par-dessus tout la disharmonie du monde, Dieu l'Infiniment Glorieux et Bienheureux, qui est Amour, trône. Elle disparaîtra lorsque l'homme prendra conscience de sa situation métaphysique, notamment telle que modifiée par la rédemption du monde par le Christ.

L'inquiétude lancinante de celui qui doute et de celui qui se tord dans les chaînes du péché, l'expérience d'inquiétude la plus profondément douloureuse se dissoudra dès qu'il parviendra à s'abandonner sans équivoque à Dieu : la paix viendra à l'homme lorsqu'il se laissera tomber dans le bras de Dieu et, en se soumettant à la grâce qui fait de lui un membre du Corps mystique du Christ, dont les péchés sont lavés par le Sang de l'Agneau, parvient à une réconciliation avec Dieu.

Chacun de nous ressent quelque chose de ce même trouble, chaque fois qu'il a conscience de s'écarter des chemins que Dieu nous a proposés ; chaque fois que sa conscience l'avertit d'une séparation d'avec Dieu. A peine faisons-nous marche arrière et renouons à ce qui nous sépare de Dieu que nos troubles commencent à se dissoudre ; mais tant que nous ne nous serons pas repentis de notre faute et que Dieu ne nous aura pas pardonné, notre paix ne sera pas complètement restaurée.

### **La paix intérieure nécessite une vie unifiée ordonnée au bien**

La première et la plus évidente marque de paix intérieure est donc une unité formelle de notre direction essentielle de vie ; une absence d'orientations fondamentales différentes en désaccord les unes avec les autres ; une libération des troubles et des recherches incessantes ; l'ordination intégrale de nos intérêts et de nos activités à un objectif ultime de la vie.

Mais cette unité formelle – cette coordination et cette convergence intérieures – n'est pas tout ce qu'implique la paix intérieure. Cela implique aussi une unité avec *le bien* ; une participation à l'harmonie implicite du bien en tant que tel. Peu importe à quel point nous accordons intégralement (au sens purement formel) notre attention à ce qui satisfait notre orgueil et notre concupiscence – sans jamais reculer devant cette voie ; sans être hantés par aucun remords de conscience, nous vivons toujours dans un état de discorde et ne pouvons jamais goûter à la vraie paix, qui émane de la beauté intime des valeurs.

Toutes les attitudes opposées aux valeurs portent en elles un germe de discorde, un principe destructeur de la communauté. Dans les valeurs seules réside une *virtus unitiva* . Eux seuls peuvent donc nous remplir de véritable concorde et d'harmonie, qui est un état positif de l'âme, impliquant plus qu'une simple absence d'instabilité ou de division intérieure.

De toute évidence, rien ne pourrait être plus éloigné de la vraie paix dans sa qualité que l'état d'esprit caractéristique d'un grand orgueil. L'homme orgueilleux, si renfermé sur lui-même et apparemment libre de toute contradiction intérieure, par son mépris farouche des valeurs objectives, est inévitablement entaché de la disharmonie attachée à toute négation du bien.

### **La paix intérieure nécessite aussi une relation personnelle avec Dieu**

Pourtant, même notre participation au bien ne nous donne pas à elle seule ce que nous pouvons *le plus* être à *juste titre* appelé paix intérieure; car celle-ci requiert notre incorporation, non seulement dans le domaine des valeurs et de leur harmonie, mais dans *le Dieu vivant*, dans la sainteté du Seigneur Tout-Puissant, qui est le Bien *en soi* et qui se révèle .

La paix intérieure, à son apogée, signifie bien plus que notre participation à la lumière des valeurs, notre réception de la tranquillité et de la simplicité véhiculées par leur puissance, notre être intégralement imprégné du ton de leur accord et de leur harmonie. Cela signifie, au-delà de cela, cette clarté et cette limpidité de l'âme que rien d'autre qu'un lien réel, une communion personnelle avec le Trois fois Saint ne peut accomplir dans l'âme ; cette illumination dont dit le prophète Isaïe : « Lève-toi, sois éclairée, ô Jérusalem ! car ta lumière est venue, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi » (Ésaïe 60 : 1).

Pour résumer, la vraie paix, la paix que le Christ entend lorsqu'il dit : « Ma paix, je vous la donne », comprend trois aspects principaux.

Premièrement, une question plus formelle : un état de concorde et d'unité intérieures remplace les conflits et la division entre des orientations contradictoires, l'indécision concernant les orientations ultimes de la vie. À l'opposé d'une inquiétude inapaisable – une recherche agitée de ce qui pourrait s'avérer être *la chose réelle* et le secret du vrai bonheur – il y a la reconnaissance valide et la possession durable du but qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue ; l'état de repos dans un ultime qui donne à tout le reste son sens et rend toute recherche ultérieure inutile. C'est l'attitude qui remplit l'âme de Siméon lorsqu'il s'écrie : « Maintenant, tu renvoies ton serviteur, Seigneur, selon ta parole en paix ; parce que mes yeux ont vu ton salut » (Luc 2 : 29-30).

### **La vraie paix ne peut être établie que sur le bien le plus élevé**

Le deuxième aspect principal de la vraie paix se réfère à son *fondement objectif*. Le bien dans lequel nous nous reposons doit être de nature à justifier notre attitude. Il doit en vérité être le bien le plus élevé ; un bien qui, une fois trouvé, rend en réalité toute quête ultérieure superflue et inappropriée. Ce principe d'objectivité – présupposé général, à proprement parler, de toutes les attitudes valables chez l'homme – est ce qui imprime à la vraie paix le sceau de la validité et la distingue de toutes sortes de paix illusoire fondées sur telle ou telle tromperie. Et le bien suprême, qui seul peut valider notre paix, est aussi le seul qui puisse *nous satisfaire pleinement* .

### **La vraie paix implique notre participation à l'harmonie des valeurs**

Enfin, la vraie paix implique une *participation* à l'*harmonie immanente des valeurs* . Lorsque nous sommes vraiment en paix, nous sommes illuminés par la lumière irradiant des valeurs ; tandis que notre abandon à ce qui flatte notre orgueil et notre concupiscence ne peut que nous assombrir intérieurement. C'est ici que nous touchons le nerf de la paix positive et que nous percevons sa véritable qualité.

Par son incorporation et son habitation dans le domaine des valeurs, l'âme devient, pour ainsi dire, large et lumineuse, élancée et souple comme ces valeurs. Sa participation au bien l'ouvre à la *vertu unitiva* de valeurs, et lui insuffle ainsi un nouveau principe d'unité et d'harmonie.

Les personnes spirituellement défavorisées – qu'elles soient dépravées ou simplement primitives ou obtuses – et celles entièrement concentrées sur ce qui satisfait leurs désirs ne connaissent pas cette paix. Ils se laissent remplir par quelque chose qui, malgré les instants de plaisir qu'il procure, est totalement dépourvu de ce principe d'harmonie intrinsèque, qui libère et en même temps rassemble l'âme, lui enlève toute dureté et toute lourdeur et l'orne. avec un éclat de sérénité souple.

Car ce qui sert le simple but de gratification ne peut donner qu'un plaisir ennuyeux, derrière lequel se cache un sentiment de surabondance et d'inanité, et qui nous rend égocentriques et lourds. La

poursuite d'une simple gratification subjective condamne l'homme à un vide et à une brutalité toujours plus grands.

### **La méchanceté est l'antithèse de la vraie paix**

Plus frappant encore est le contraste entre ce dernier aspect de la vraie paix et le teint intérieur des méchants qui, dans leur spasme d'orgueil, ne se contentent pas d'ignorer le monde des valeurs dans le sens d'une indifférence aveugle, mais méprisent les valeurs objectives et défient Dieu dans une attitude de haine et de ressentiment. Ces malheureux sont aux prises avec ce qu'on pourrait appeler le contre-principe de la paix ; ils portent dans leur âme un poison qui représente une antithèse radicale à l'harmonie immanente des valeurs. Ils incarnent l'esprit de discorde et détestent en fait la vraie paix : on pourrait dire qu'ils vivent *en guerre avec la vraie paix* .

Alors que les esclaves d'une concupiscence morne peuvent caractériser l'état d'une fausse paix, caractérisé par l'absence de véritable *concordia* – de l'harmonie lumineuse inhérente à la vraie paix – le teint mental des fiers haineux de la valeur objective (l'état d'esprit incarné, à l'époque), son plus haut, le satanisme) incarne l'opposé qualitatif de la vraie paix. Les hommes de cette espèce absorbent et assimilent pour ainsi dire la discorde immanente de toutes les négations typiques de la valeur, et semblent travailler sans cesse à la décomposition de leur propre âme.

### **La vraie paix vient de la communion intime avec Dieu**

Pourtant, la vraie paix, la paix du Christ, contient plus que l'harmonie que nous devons à notre participation au domaine des valeurs : elle connote, comme sa consommation, cette qualité surnaturelle tout à fait distincte qui naît de notre *communion avec Dieu* seul, « par Lui, avec Lui et en Lui ».

Tout comme le monde de la beauté surnaturelle de la sainteté domine toutes les valeurs naturelles – comme une chose d'une nouveauté et d'une grandeur inimaginables en contraste avec la plus haute beauté naturelle – de même un gouffre incommensurable se creuse entre l'harmonie immanente de toutes les valeurs et l'harmonie infinie du Christ Dieu-Homme. Pensez seulement à la paix affichée par un haut personnage de l'Antiquité comme Socrate ! Le merveilleux dialogue de Platon (le *Phédon* ) le représente, deux heures avant sa mort, méditant paisiblement sur l'immortalité de l'âme, attendant la mort dans un calme placide comme le moment le plus important de la vie, sereinement conscient de la situation métaphysique de l'homme (pour autant que elle est connaissable par nos facultés naturelles), rejetant toute suggestion de fuite comme préjudiciable à l'État.

Et comparez à ce noble spectacle la paix des saints chrétiens ! François d'Assise, par exemple, qui, presque aveugle et le corps au bord de l'effondrement, composa son jubilatoire *Cantique au Soleil* ; ou encore le comportement des martyrs, face à une mort horrible par la torture, dans une paix sainte et remplis d'une joie céleste. En témoignent les épîtres du Père apostolique de l'Église, Ignace, ou le récit des paroles de sainte Agnès.

Différente de toute paix purement naturelle, si parfaite soit-elle, est la paix émanant des saints : cette harmonie bienheureuse toute *sui generis* , cette floraison de la vie surnaturelle implantée en eux par le Baptême ; cette paix élançée, resplendissante de Rédemption et résonnant du son de la victoire sur le monde, qui ne pourrait jamais naître de leur simple participation à l'harmonie intrinsèque des valeurs mais seulement de leur harmonie avec Dieu le Trois fois Bienheureux.

### **La paix grâce à notre « abri » auprès du Dieu vivant**

En relation étroite avec la paix d'une telle communion avec Dieu, nous percevons une autre marque de la vraie paix, qui est un état de « mise à l'abri » propre à l'âme qui repose dans le Dieu vivant. En

contraste avec la précarité métaphysique de l'état de l'homme livré à lui-même, avec l'anxiété qui doit remplir quiconque tire toutes les conséquences de la conception d'un monde sans Dieu, avec l'inquiétude effrayante qui opprime celui qui s'est éveillé à la situation métaphysique de l'homme qui n'est pas réconcilié avec son Créateur – et sait « combien il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant » – celui qui est racheté par le Christ fait l'expérience qu'il est abrité en Dieu.

Le monde des valeurs, le royaume des idées impersonnelles, ne peut nous soulager de l'inquiétude qui naît de notre anxiété face à la porte obscure de la mort, de notre préoccupation pour tout ce que nous aimons, de l'irréparable insécurité de notre sort. Mais celui qui se réfugie dans l'amour infini d'un Dieu personnel et tout-puissant peut dire avec le Psalmiste : « Mais j'ai mis ma confiance en Toi, Seigneur. J'ai dit : Tu es mon Dieu ; mes jours sont entre tes mains » (Ps. 30 : 15-16). Il sait que Dieu aime tous ceux qui lui sont particulièrement chers infiniment plus qu'il ne pourrait les aimer lui-même ; que « jusqu'aux cheveux de leur tête sont tous comptés ». Il a reçu de la bouche de Notre Seigneur ces paroles : « Ne crains rien, petit troupeau, car il a plu à ton Père de te donner un royaume » (Luc 12, 32).

En effet, imaginons même une condition dans laquelle aucun mal ne nous menacerait plus et dans laquelle nous pourrions éternellement contempler des valeurs impersonnelles ; une condition semblable à celle de demeurer dans le *ciel des Idées* que Platon met sous nos yeux. Un tel mode d'être comporterait encore une ultime note de désespoir et d'anxiété. Dans ce monde apersonnel, nous devrions encore être abandonnés à nous-mêmes et enfermés dans notre finitude. Nous ne pouvons être abrités en tant que personnes finies, sauf dans une *Personne infinie*, qui seule peut nous comprendre pleinement et nous sortir de l'état de dérégulation inhérent à notre finitude. Seule une relation personnelle face à face avec la personne infinie de Dieu peut nous faire participer à l'être infini. Le Dieu tout-puissant seul peut ainsi nous retenir et nous soutenir pour que nous puissions lui dire : « Entre tes mains, ô Seigneur, je remets mon esprit. »

### **Une paix profonde peut encore être perturbée par des disharmonies moindres**

Voilà donc pour l'essence et les aspects de la véritable paix intérieure. Tout membre vivant du Corps mystique du Christ, conscient de la Rédemption et en état de grâce, possède cette vraie paix.

Pourtant, même si les rachetés reçoivent la paix au sens métaphysique fondamental, sur le plan de leur existence humaine, ils peuvent encore être intérieurement déchirés et éprouver des disharmonies.

Seule une fausse réponse à notre situation métaphysique peut nous priver essentiellement de la paix ; mais diverses fausses attitudes à l'égard des choses purement créées peuvent encore perturber l'harmonie et nuire à la paix de nos âmes. Même si la réponse fondamentale adéquate est fermement ancrée dans la conception et la conduite de notre vie, son extension victorieuse à tous les domaines de celle-ci et la réalisation concrète de tout ce qu'elle implique signifieront encore une nouvelle ascension vers des niveaux religieux plus élevés. C'est précisément la voie que nous devons suivre dans le processus de notre transformation en Christ ; un parcours qui implique également un renforcement et une valorisation qualitative de la réponse de base elle-même.

Tant que nous ne vivons pas intégralement par le Christ et, nous pouvons posséder une paix métaphysique dans une certaine mesure et pourtant, sur le plan des relations humaines, souffrir de nombreuses perturbations de notre paix psychique concrète, qui peuvent même réagir négativement sur la paix permanente. état de notre âme et diminuer son harmonie et son intégrité. Ainsi, il peut nous arriver d'être tiraillés entre deux grandes affections qui, bien qu'aucune d'elles ne soit mauvaise en soi, sont pourtant incompatibles l'une avec l'autre. Beaucoup de gens, encore une fois, sont en proie à la discorde parce qu'ils ont choisi une carrière qui ne leur convient absolument pas ou dans laquelle ils ne se sentent pas à leur place.

Il y a, en outre, ceux qui tombent dans un état de discorde intérieure après avoir refoulé un certain nombre d'expériences profondément bouleversantes au lieu de les traiter à la claire lumière de leur conscience et de s'en débarrasser ainsi comme d'une source de troubles. Ces personnes souffrent souvent de complexes d'infériorité ou de spasmes psychiques de toutes sortes. Leurs âmes sont prises dans un état de désordre ; ils sont pleins de contradictions intérieures. Leur intérieur est assombri par le manque de liberté, le manque de paix et des tensions douloureuses. Ils se tourmentent avec des problèmes ou des peurs inutiles. Ils se sentent comme mal à l'aise dans leur peau ; ils sont en désaccord avec eux-mêmes. Comme facteur spécifique de disharmonie, nous pouvons rappeler ici l'auto-observation excessive - qui a été relatée au chapitre 4 - une surconcentration réflexive sur soi-même, qui empêche tout véritable contact avec l'objet et détruit le pouvoir de l'expérience. Les personnes de ce type ne peuvent jamais cesser de se regarder elles-mêmes ; ils se contemplent toujours de l'extérieur, comme l'objet central de leur champ de vision, qu'ils scrutent sans cesse tantôt sous un angle, tantôt sous un autre. Les hystériques fournissent les cas les plus caractéristiques de ce genre de troubles.

### **Seul l'abandon à Dieu peut guérir les petites discordes**

Ce manque de paix psychique ne peut également être guéri que par les forces dérivées de notre abandon à Dieu. Certes, on peut être originellement indemne de la maladie décrite ci-dessus sans être religieux. Il existe une sorte d'homme « naturel », irréfléchi, simple, qui, doté d'un caractère heureux et de conditions de vie heureuses, poursuit son chemin sans hésitation sans jamais devenir la proie de cette désintégration psychique habituelle – bien qu'adhérant à un plan purement humain. Il ne peut pas (comme nous l'avons vu) posséder la paix métaphysique.

Mais il s'agit d'une harmonie purement accidentelle, susceptible de s'effondrer devant toute épreuve sérieuse ; et, dans un sens qualitatif, on ne peut pas non plus l'appeler véritable harmonie, car cette dernière implique plus qu'une simple absence de désordre psychique. Ce flux de vie détendu et sain révèle au mieux l'ampleur, et non la profondeur, de la véritable harmonie. Ces personnes sont pour la plupart enfantines et déficientes en conscience ; ils sont loin de connaître la paix positive d'un ordre intérieur et d'une vraie simplicité.

Surtout, il n'y a aucune possibilité pour eux de surmonter la discorde intérieure, une fois qu'elle est apparue sur un plan purement naturel. Il n'y a aucun moyen de revenir à une naïveté, une enfance ou un naturel perdus.

Le trouble provoqué par des expériences contradictoires ne peut être surmonté que par leur confrontation avec Dieu (d'où, comme nous le savons, résulte aussi leur confrontation effective les uns avec les autres) ; par l'atteinte de la pleine conscience devant la face de Dieu, qui rend même les chambres les plus cachées de notre cœur pénétrables à la lumière du Christ — la lumière sereine qui clarifie et illumine toutes choses.

Tout ce qui est à l'étroit, refoulé, empêtré, instable en nous doit être étalé devant Christ et soumis à son jugement, et ainsi recevoir sa solution valable de son esprit. Notre incapacité à examiner et à corriger ces choses doit être réparée ; tout ce qui fait du mal dans les recoins obscurs de notre âme doit être mis en lumière et, pour ainsi dire, être « brisé contre Christ ».

Dans l'humble attitude d'abandon à Dieu animé d'un amour surnaturel, toute discorde intérieure trouve sa solution. Alors non seulement toute discorde disparaîtra, mais la véritable paix positive deviendra libre et pourra s'établir dans l'âme. C'est la paix surnaturelle qui découle de notre « partage » et que l'Église, dans les Litanies du Sacré-Cœur, appelle *pax et reconciliatio nostra* (« notre paix et notre réconciliation ») ; l'harmonie indestructible dérivée de notre repos dans la puissance victorieuse et la lumière omniprésente de Celui par la grâce duquel « La nuit sera légère comme le jour » (Ps. 138 : 12). La paix remplira alors notre âme sans barrière ni obstacle, lui conférant cette sérénité qui est une marque indubitable des saints.

En plus des formes *habituelles évoquées ci-dessus* de notre manque de paix, nous devons noter certaines formes plus *transitoires*. Dans ces dérangements il faut distinguer différents éléments.

### **Toutes les attitudes odieuses détruisent la paix de l'âme**

Nous commençons par le plus grave : celui qui constitue une antithèse matérielle et intrinsèque à la paix telle qu'elle est réellement vécue. Quoi qu'il s'agit ici d'un type spécifique de disharmonie, distinct de l'aspect général de la disharmonie qui est inhérent à tout chagrin, douleur et mécontentement, et qui peut engendrer un manque de paix mais ne l'implique pas de nécessité intrinsèque (car on peut ressentir un profond chagrin tout en étant entièrement en paix.) La disharmonie que nous avons à l'esprit ici porte une note typiquement malsaine suggérant des conflits intérieurs et une décomposition.

Une fois de plus, une distinction s'impose : cette note de décomposition peut révéler une teinte spécifiquement *véneuse* ou spécifiquement *oppressante*. La première n'appartient qu'aux attitudes moralement répréhensibles, mais pas à toutes. Il ne faut pas le confondre, encore une fois, avec l'aspect général de discorde qui accompagne tout péché en tant que tel, qui est une conséquence de notre séparation d'avec Dieu et trouve son expression dans notre conscience coupable.

L'expérience spécifiquement « venimeuse » de disharmonie qui nous concerne ici est toujours présente dans une certaine classe d'attitudes, même si le sujet ne fait preuve d'aucune mauvaise conscience. C'est un accompagnement jamais absent de la haine proprement dite. Toutes les attitudes odieuses dégagent, pour ainsi dire, un venin qui est responsable de cette expérience corrosive de disharmonie. Certes, celui qui déteste appliquerait ce venin non pas sur lui-même mais sur la chose qu'il déteste ; Pourtant, quelle que soit la satisfaction qu'il puisse tirer du fait de blesser et de corroder ainsi mentalement l'objet de sa haine, ce venin affecte inévitablement – mange, pour ainsi dire – sa propre âme. L'état d'esprit dans lequel nous poussent la haine, la vindicte, l'envie, la jalousie ou le plaisir malveillant incarne nécessairement une antithèse radicale à la vraie paix – et cela dans un sens plus spécifique que celui impliqué par le péché et notre séparation d'avec Dieu en tant que tel. Tant que nous gardons ce venin en nous, nous ne pourrions certainement jamais atteindre la vraie paix.

### **La dépression engendre la discorde dans notre âme**

La deuxième variété d'une telle discorde intrinsèque, avec sa teinte spécifiquement sombre ou lugubre (par opposition à la teinte de *virulence venimeuse*) accompagne toutes les formes d'états d'esprit dépressifs. Elle ne doit pas nécessairement provenir d'un comportement ou d'une intention moralement répréhensible. Avec son atmosphère plombée et sombre, elle exerce un effet étouffant plutôt que corrosif sur notre âme et notre vie intérieure. Cela pourrait être comparé à une sorte de moisissure qui détruit tout notre mode d'expérience. Son action est, sinon un empoisonnement, du moins une paralysie, le sujet jouant un rôle beaucoup plus passif que dans le cas d'une discorde issue de la haine.

Alors que, dans nos attitudes odieuses, nous produisons nous-mêmes, en un sens, le venin dont nous ne pouvons échapper aux effets toxiques, l'obscurité de ces états d'esprit dépressifs que nous souffrons comme une affliction qui nous est imposée entièrement de l'extérieur.

### **L'excitation et l'agitation perturbent notre paix d'âme**

La deuxième antithèse, plus superficielle, à la paix intérieure consiste en un dérangement formel – plutôt qu'intrinsèque – de notre ordre psychique. Il s'attache aux différents types d'excitation ou d'agitation.

Bien entendu, nous n'entendons pas par là cette tension intérieure qui est inhérente à toute ordination à un but futur : c'est-à-dire à toute volonté, à toute anticipation d'un événement joyeux, à toute attente et à tout espoir, à toute aspiration et à tout désir. . Dans ce sens, la tension, bien qu'elle contienne sans aucun doute, contrairement aux états d'esprit purement contemplatifs (tels que la méditation d'une vérité, le plaisir pris dans la beauté présente, l'expérience d'une attention amoureuse envers une personne), un élément d'insatisfaction, n'est pas un élément d'insatisfaction. nécessairement opposé à la paix intérieure.

Nous entendons encore moins par agitation, cette tension et cette intensité intérieures qui accompagnent toute expérience vive, alerte ou importante, qu'elle soit contemplative ou active – par opposition aux états d'esprit détendus, dépourvus de tout stress d'activité, qu'il soit purement immanent ou passager. et mieux caractérisé par les loisirs. La tension spirituelle qu'implique toute expérience dans laquelle de hautes valeurs nous émeuvent ou dans lesquelles nous y répondons – tension qui, loin de disparaître, atteindra son apogée dans la béatitude éternelle – n'implique évidemment aucune opposition d'aucune sorte à la paix intérieure. Au contraire, cela appartient à la consommation même de cette paix.

Il s'agit donc d'agitation au sens le plus étroit et le plus trivial du terme, indiquant un dérangement de l'équilibre psychique et une interruption du cours normal de la vie psychique.

Dans la mesure où l'agitation, dans ce sens, nous empêche de nous concentrer vers le bas, nous détourne de l'attention contemplative et entrave notre poursuite d'objectifs définis et permanents, elle interfère évidemment avec notre paix intérieure. Elle ne constitue pas une antithèse matérielle, qualitative ou intrinsèque à la paix comme le fait la discorde proprement dite, mais en tout cas une antithèse formelle ou structurelle.

Il existe également de nombreuses variétés d'agitation. Elle interfère plus manifestement avec la paix lorsqu'elle prend la forme de ce que nous appelons parfois *une altération psychique* : un état d'esprit spécifiquement bouleversé.

La qualité de l'agitation psychique est une donnée ultime qu'on ne peut réduire à autre chose. Cela ne peut être saisi que dans une expérience immédiate. Sa présence entache de désordre tout notre rythme vital. Elle se caractérise par une confusion profonde, une sorte de bouleversement dans la succession de nos états affectifs. À la place de leur lien et de leur progrès normaux, prévaut dans l'esprit une tendance à se balancer d'avant en arrière sans but : à tourner impuissant autour d'un point, sans arriver à une conclusion ni atteindre aucun résultat ; s'en tenir sans cesse à un sujet, ou encore, s'en tenir à un nouveau à chaque instant.

Nous essayons par à-coups de fuir ce qui est la cause de notre agitation, pour ensuite y revenir encore et encore depuis les directions les plus diverses. Sans rassembler suffisamment de force ou de courage pour y faire face de manière approfondie et raisonnable, nous restons néanmoins constamment sous son charme.

De plus, la personne atteinte perd contact avec le monde extérieur, avec les objets et les personnes qui l'entourent. Incapable de se débarrasser du charme de ce qui l'excite, il devient incapable de répondre au *logos* d'une nouvelle tâche ou d'une nouvelle situation. Il devient égocentrique et apathique. Enfermé dans une camisole de force, il ne peut ni s'abandonner ni se retrouver réellement. En un mot, il perd la capacité de sang-froid ou de recueillement, d' *habitare secum* ; et dans un état d'esprit aussi échevelé, lorsqu'il a perdu la tête, il est susceptible de manifester des réactions imprévisibles et irrationnelles.

On dit parfois d'une telle personne qu'elle est « hors d'elle-même » ; Pourtant, on ne pourrait pas sans raison le qualifier d'enfermé en lui-même, car il est certainement l'esclave d'une préoccupation subjective. Quoi qu'il en soit, il est dépourvu de toute perspective adéquate pour le monde des objets. Dans cet état d'altération, nous sommes confrontés à une forme spécifique d'obsession dépersonnalisante et d'enchaînement intérieur.

A cela s'ajoutent d'autres formes d'agitation, plus superficielles, qui s'opposent elles aussi à la paix intérieure, mais dont l'action bouleversante est plus limitée. Par exemple, l'agitation qui saisit celui qui est soumis à ce qu'on appelle une *peur paralysante*, comme hypnotisé par l'approche du mal redouté, ou encore le genre d'excitation, beaucoup plus périphérique malgré toute son explosivité, qui accompagne la colère et l'impatience.

### **La dépression peut paralyser l'âme**

En outre, la dépression, que nous avons traitée plus haut comme une source de désaccord intrinsèque, révèle également un aspect d'opposition formelle à la paix. Qu'elle soit évoquée par un souci et une anxiété, par une humiliation ou par toute situation susceptible de susciter un sentiment d'infériorité, la dépression non seulement entrave l'expérience qualitative de la paix en tant que telle, mais entraîne également un désordre formel dans la vie psychique, non pas identique à, mais en d'une certaine manière similaire à celle due à l'agitation.

Celui qui souffre d'une grave dépression ne manifestera pas l'instabilité et l'agitation spécifiques de l'agitation, mais une tendance similaire à éviter de traiter la cause de son trouble avec une clarté consciente et à se laisser posséder par elle d'une manière illégitime.

Lui aussi est attaché à quelque chose, non pas dans le sens de tourner autour de lui avec agitation, mais sur le mode de la torpeur et de la stagnation. Lui, tout comme le type excité, perd le contact avec les choses et les personnes et devient égocentrique, sans, encore une fois, se retrouver ni conserver une vision adéquate de ses expériences et de ses objectifs. À lui aussi, nous pourrions appliquer l'image de la camisole de force. Ou encore, puisque chez lui la place d'une activité insensée et spasmodique est remplacée par une passivité morbide, on pourrait varier la métaphore et le décrire comme une personne vivant sous une vitre. Une expérience – un coup, une impression, une situation – qu'il n'a pas pu digérer lui reste comme dans la gorge. Dans son état de paralysie, il ne peut s'en remettre, ni avancer davantage. La résilience, l'espoir et la confiance sont étouffés en lui.

### **Les éléments matériels et formels de disharmonie se combinent parfois en nous**

Les deux types de manque de paix, *réel* ou *psychique*, *le manque intrinsèque* et le manque purement *formel*, impliquent qu'un aspect d'une expérience ou d'un événement acquiert une importance subjective disproportionnée par rapport à sa véritable signification. Le sujet lui accorde une place dans sa vie qui n'est en rien justifiée par son contenu objectif.

Comme nous l'avons noté dans le contexte de la dépression, le dérangement de notre paix intérieure peut combiner, dans le cas concret, l'aspect matériel d'une disharmonie qualitative avec l'aspect formel d'un désordre immanent dans les préoccupations psychiques du sujet. En fait, c'est ce qui arrive le plus fréquemment. Mais ce n'est pas une raison pour abandonner la distinction claire entre les deux types de facteurs psychiques militant contre la paix intérieure.

Par rapport à ce double aspect, la paix *psychique* ou *actuelle* présente une analogie évidente avec la paix *habituelle* ou *suractuelle*. De même que la paix habituelle se caractérise par un élément formel et un élément matériel – la simplicité et l'unité d'une part, la participation de l'âme à l'harmonie qualitative du Bien d'autre part – la paix réelle, à son tour, admet une distinction entre ses aspects formels et matériels. et ses faces matérielles : l'état d' *habitare secum*, d'ordre psychique immanent, par opposition au désordre de l'agitation ; et encore une fois, la qualité de l'harmonie intrinsèque par opposition à la note de disharmonie, qu'elle soit d'une teinte virulente et venimeuse ou d'une teinte plombée et lugubre.

### **Des facteurs extérieurs peuvent également perturber notre paix intérieure**

Or, quant aux divers facteurs extérieurs qui peuvent, même si nous sommes habituellement en paix, troubler notre paix sur le plan de la vie psychique *réelle*, ce sont, d'une manière générale, les maux qui nous sont arrivés ou qui nous menacent : plus particulièrement les soucis ou préoccupations de toutes sortes. Cependant, la véritable racine du trouble réside toujours dans une fausse attitude mentale en nous-mêmes qui permet à ces facteurs extérieurs d'agir sur nous de manière disproportionnée ou nous incite à leur opposer des réactions exagérées ou irrationnelles.

Une triple division s'impose ici. Notre paix intérieure peut être gâchée, premièrement, par une attitude qui en soi est moralement répréhensible, comme l'envie, la haine, la jalousie ou, à un autre niveau relationnel, l'impatience.

Elle peut être entravée, deuxièmement, par des réponses qui ne sont pas en elles-mêmes condamnables, voire qui, dans le contexte d'une perspective purement naturelle, semblent rationnelles et justifiées ; ce qui, cependant, au vu d'une interprétation de l'univers dérivée de la Révélation, et en particulier des conséquences de la Rédemption, implique, de la part de l'homme, une réponse inadéquate à sa situation essentielle. En particulier, les multiples variétés de peur et d'effroi entrent dans cette classe.

Un effet perturbateur peut aussi provenir, troisièmement, de réponses qui sont en elles-mêmes non seulement justifiables mais même nécessaires, et qui conservent également leur légitimité face à la Révélation et à la Rédemption, mais qui nécessitent d'être corrigées ou modifiées, car elles contiennent une sorte d'aiguillon et sont, jusqu'à ce que cette piqûre soit enlevée, susceptible de bouleverser notre paix intérieure. La méfiance, l'indignation et le chagrin, ainsi que la considération de lutter pour une bonne cause, entrent dans cette catégorie.

### **La paix intérieure peut être bouleversée par des attitudes répréhensibles telles que la jalousie.**

Prenons tour à tour ces trois groupes de facteurs destructeurs de la paix.

Premièrement, ces réactions émotionnelles qui se prêtent à la critique morale. Le cas le plus important ici est celui de la jalousie. Nous n'entendons pas la jalousie dans le sens plus large du terme dans lequel elle ne mérite aucun reproche – la douleur que l'on ressent nécessairement lorsqu'une personne aimée cesse de lui rendre la pareille ; une douleur susceptible d'être accrue par le fait que cette personne transfère son affection à une autre – mais une jalousie au sens strict du terme.

Il s'agit d'une attitude amère, irritée, maligne liée à la situation de rivalité personnelle. Sous toutes ses formes multiples — qu'elle se rapporte au succès ou à la renommée d'un rival, à la préférence qui lui est accordée par un tiers ou au fait qu'une personne dont nous convoitons l'amour se penche vers lui au lieu de nous répondre — la jalousie constitue une attitude égocentrique.

L'homme jaloux se mesure à un autre, refusant à son rival - en rébellion contre la dispensation de Dieu - ce qu'il désirerait avoir lui-même. La rivalité en tant que telle est ce qui spécifie la jalousie – le fait que, en plus d'être mécontents de notre manque d'un certain bien, nous nous sentons irrités par le fait qu'un autre le possède.

La jalousie comprend donc à la fois la simple détresse d'être privé du bien que l'on désire – ou, plus exactement, une sorte de réaction maussade et maussade face à ce mal – et un intérêt spécifique à ce que personne d'autre ne possède non plus ce bien : l'aspect de compétition et de rivalité. Ainsi, en cas d'infidélité de la part d'un être cher, notre jalousie ne s'attache jamais seulement à l'infidèle ; il attaque également le rival qui réussit. Nous cherchons à humilier, à déprécier, à confondre notre rival d'une manière ou d'une autre. Nous le regardons avec des yeux hostiles et nous nous réjouissons de toute exposition de soi dans laquelle il pourrait se tromper.

Or la jalousie, qu'elle soit infondée ou « justifiée », implique toujours un trouble spécifique. Sans but et sans fin, le jaloux tourne autour d'un thème. Il surveille constamment le comportement de l'objet

de sa jalousie, fouillant ses mouvements avec une curiosité insatiable ; il est agité d'irritation, et sa vie est empoisonnée par une sorte distincte de troubles.

En résumé, la jalousie s'oppose à la paix dans un double sens. D'une part, cela révèle une teinte empoisonnée de disharmonie, qualitativement incompatible avec la paix. D'autre part, elle révèle l'altération typique que nous avons appelée opposition *formelle* à la paix : état de balancement et de rotation autour d'un point, perte de contact avec l'univers des objets, etc.

L'envie diffère de la jalousie en ce qu'elle s'oppose à la paix uniquement en raison de son aspect de disharmonie empoisonnée ; elle n'implique pas les signes spécifiques d'une désintégration structurelle de la vie psychique. Il en va de même pour la haine, la *schadenfreude* (« joie malveillante ») et les attitudes similaires. Il faut cependant opposer à cela que la haine, l'envie et le plaisir malveillant présentent une note de discorde empoisonnée à un degré bien plus élevé que la jalousie, car ils impliquent une plus grande faute morale que la jalousie et nous séparent plus nettement de Dieu. Ce n'est que du point de vue spécifique du dérangement réel ou psychique de la paix que la jalousie présente un cas particulièrement typique.

Or, la jalousie est une des choses qui ne peuvent subsister devant la face de Jésus. Chaque fois qu'elle relève la tête en nous, nous devons immédiatement prendre soin de la désavouer et de la déraciner. Il doit être « brisé contre Christ », pour ainsi dire, dissous par le regard de son amour. Ainsi, la paix qu'elle a chassée reviendra également dans notre esprit.

Le cas de la jalousie présente une certaine analogie avec celui de l'impatience, bien que cette dernière interfère avec la paix d'une manière plus purement formelle et bien plus superficielle. L'impatience en tant que telle est totalement dépourvue de l'aspect d'une discorde virulente. L'inquiétude qu'elle suscite, bien que susceptible d'être très radicale dans un certain sens (aucune autre émotion, à l'exception de la colère, ne fait perdre aussi vite le contrôle de soi), ne présente pas les marques spécifiques de ce que nous avons décrit plus haut comme une altération psychique. Il a beaucoup moins tendance à exercer un effet destructeur en profondeur. Son explosivité même est liée à son caractère éphémère. Cependant, l'impatience constitue un danger typique et ennuyeux pour la paix extérieure. (Le chapitre 12 examine les moyens de le déraciner.)

### **La paix intérieure peut être bouleversée par des attitudes non répréhensibles comme la peur ou l'anxiété**

Parmi la deuxième classe de facteurs susceptibles de perturber notre tranquillité d'esprit, la peur – ou, plus précisément peut-être, l'anxiété – arrive en tête. L'anxiété n'est pas, en soi, une réponse fautive et immorale. Il y a des choses que nous craignons ou redoutons à juste titre ; il n'y a pas non plus quoi que ce soit de intrinsèquement mauvais dans l'anxiété. Elle ne contient donc pas en elle ce que nous avons tenté de qualifier de disharmonie empoisonnée ; Pourtant, il est associé à cette teinte plombée de disharmonie que nous avons vu appartenir aux états de dépression les plus graves.

Surtout, l'anxiété empiète sur notre paix dans le sens de son dérangement formel ou structurel. Il existe des sortes d'angoisses qui nous plongent dans un état d'altération : ce qui peut, en particulier, exercer un tel effet, c'est la peur vague et torturante d'un mal incertain ou indéterminé mais grave : prenons, par exemple, notre inquiétude à l'égard d'une personne aimée de notre famille. dont, sans pouvoir s'expliquer le retard, nous n'avons eu aucune nouvelle ; ou encore, notre crainte de perdre l'affection d'un ami bien-aimé. De telles angoisses peuvent entraîner dans leur sillage tous les troubles caractéristiques de l'altération psychique. En outre, il existe une variété spécifique de peur paralysante. Lorsque nous sommes saisis par cela, nous regardons le danger qui approche dans un état d'engourdissement, impuissant, comme un oiseau hypnotisé par le chat prêt à sauter.

Or, comme nous l'avons laissé entendre précédemment, l'anxiété, aussi justifiée soit-elle dans le monde, est devenue une fautive réponse après la Rédemption du monde par Christ. « Dans le monde,

vous avez peur : mais rassurez-vous, j'ai vaincu le monde. » Un vrai chrétien ne doit plus s'abandonner à une anxiété oppressante ou engourdissante. Il doit la vaincre avec l'arme de sa confiance en Dieu ; sa conscience que rien ne peut le séparer de l'amour du Christ – dans l'esprit du Psalmiste, disant : « Car en Toi, Seigneur, j'ai espéré : Tu m'écouteras, Seigneur mon Dieu » (Ps. 37 : 16). ). Il doit s'efforcer de s'élever au-dessus de son anxiété avec la force que lui confère sa résignation à la volonté de Dieu, la vertu d'espérance, la conscience d'être abrité dans l'Amour Divin. Ainsi retrouvera-t-il la paix qu'il a perdue à cause de l'anxiété.

### **La paix intérieure peut être perturbée par des réponses légitimes**

En ce qui concerne le troisième type de facteurs perturbateurs de la paix, la situation est très différente. Méfiance; indignation; les luttes auxquelles nous devons inévitablement faire face sur terre ; les multiples formes de chagrin et de douleur qui nous assaillent dans cette vallée de larmes, voilà des attitudes et des états d'esprit qui n'ont pas été rendus invalides même par la Rédemption. Et pourtant, eux aussi pourraient, si nous nous abandonnons à leur tension autonome, déloger notre paix intérieure.

### **La méfiance nécessaire peut menacer notre paix**

Cela s'applique en particulier à la méfiance. Chaque fois que nous nous méfions d'une personne et commençons à chercher derrière toutes ses actions et ses paroles quelque chose de différent de ce qu'elles prétendent signifier, une forme spécifique de manque de paix est susceptible de surgir en nous. Nous recherchons sans cesse quelque chose de caché. Nous interprétons provisoirement le comportement de cette personne selon des lignes variables et contradictoires. Nous sommes en proie à un doute constant, qui ne peut que nous porter préjudice et diminuer notre liberté. Notre contact primaire et basique avec la personne en question s'envenime et s'atrophie.

Cela peut facilement altérer notre attitude d'ouverture envers nos semblables en général et, pour ainsi dire, nous rejeter sur nous-mêmes. Nous pouvons ainsi nous replier sur nous-mêmes et développer des traits d'égoïsme. L'habitude d'observer la personne dont nous nous méfions de l'extérieur, d'un point de vue éloigné, avec la contrainte qui en résulte de déchiffrer chacun de ses gestes et de ses expressions, imprègne notre esprit d'un sentiment d'insécurité très défavorable à la paix et interfère avec le rythme sain de notre vie psychique.

Pourtant, dans diverses situations, nous devons nous méfier, de peur d'être trompés et d'abuser de notre confiance. Dans le cadre de la vie terrestre, il ne nous est pas permis de nous livrer à une confiance débonnaire en tout et en tout, en mettant de côté toute méfiance, simplement pour éviter l'expérience oppressante de ne pas pouvoir nous développer *librement*, sans contrôle et sans réserve.

Il est définitivement illégitime que l'homme insiste sur ce point ; en fait, cela équivaut à une forme d'indolence et d'auto-indulgence faciles à vivre. La vérité est que la vie nous place sans cesse dans des situations dans lesquelles nous pouvons difficilement nous permettre de ne pas nous méfier des autres. Cependant, nous devons apprendre à le faire sans nuire à notre paix intérieure.

Pour commencer, nous devons en général nous entraîner à ne pas voir notre équilibre bouleversé par toute discorde extérieure. Nous devons absolument éviter de dépendre d'une situation naturellement harmonieuse et de la considérer comme allant de soi. Dieu et son Royaume, le bonheur éternel qui est notre objectif, doivent constituer le pivot de notre vie et la source indestructible de notre harmonie intérieure.

Quant à cette « vallée des larmes », nous devons, dans notre perspective générale, tenir compte de son caractère disharmonieux inhérent. La réponse fondamentale à cette question est contenue dans les paroles du Psalmiste : « Mon cœur est prêt, ô Dieu » (Ps. 107 : 2). Tant que notre centre de gravité se

trouve en Dieu, aucune discorde extérieure – même si nous ne pouvons échapper à la souffrance de ses effets – ne pourra perturber notre équilibre.

Si, chaque fois que nous apercevons en nous des germes de méfiance, nous procédons aussitôt à nous rassembler en Dieu et à étaler toute la situation à sa lumière ; si nous prenons ainsi conscience de la réalité au sens propre et éminent (réalité surnaturelle) et renouons avec notre affiliation à cette réalité, alors l'objet qui a suscité notre méfiance perdra, d'une part, son pouvoir de troubler notre équilibre, et de l'autre, révéler à nos yeux son insignifiance relative à l'échelle de l'être universel.

Nous devons alors examiner soigneusement, aux yeux de Dieu, si notre méfiance est en fait objectivement fondée et n'est peut-être pas le simple résultat d'une disposition méfiante de notre part. Si, à la lumière d'un tel examen, cela s'avère justifié ; notre tâche sera ensuite de la maintenir dans les limites de sa justification objective. Il ne faut pas se mettre à douter de tout, mais au contraire résister fermement à l'attrait des généralisations désinvoltes. Bref, il ne faut pas se laisser emporter par l'automatisme de la méfiance. Nous devons endurer la souffrance qui résulte de notre déception envers quelqu'un, plutôt que de chercher à l'atténuer en retirant simplement notre amour et en nous séparant de cette personne.

Notre effort doit être de nous élever au-dessus de la situation et, au lieu de nous laisser imposer par le comportement de notre partenaire, de le considérer dans un esprit d'amour miséricordieux, en observant en même temps la prudence nécessaire. Nous ne devons pas nous laisser rejeter sur nous-mêmes, ni nous enfermer en nous-mêmes.

Il faut surtout se garder de l'extension d'un tel état d'esprit, à notre attitude générale, au-delà des limites de nos relations avec le délinquant lui-même. En d'autres termes, ce que nous devrions faire, c'est confiner notre méfiance dans les limites de sa validité objective, la subordonnant ainsi à la téléologie de notre vie plutôt que de lui permettre de contrôler cette dernière. Nous devrions également nous efforcer d'incorporer cette méfiance objectivement nécessaire dans une attitude globale de charité, et ainsi la laisser façonner par la suprématie de l'amour plutôt que de laisser notre teint mental souillé d'une teinte odieuse.

Si nous avons ainsi circonscrit et apprivoisé notre méfiance – sans la supprimer, jusqu'à ce que les raisons qui la justifient disparaissent – la destruction de notre paix intérieure sera évitée ou réparée, même si nous serons toujours affligés du résidu d'un chagrin pur et sans venin.

### **Le chagrin peut assombrir notre paix intérieure**

Cependant, une profonde tristesse elle-même, même si elle ne porte jamais cette note spécifique d'immobilité qui caractérise la méfiance incontrôlée, peut obscurcir la paix intérieure. Parfois, une personne frappée par un véritable chagrin se révolte contre son malheur. Incapable de le digérer et de le transmettre, il s'accrochera à son chagrin et, du fait de son oppression, deviendra paralysé dans toutes ses fonctions vitales. Lorsque le chagrin mène au désespoir ou à la contestation auprès de Dieu, un point culminant de manque de paix intérieure est atteint.

Il est tout à fait faux de prétendre qu'il ne faut pas s'affliger d'un malheur réel. (Pour en savoir plus sur ce sujet, voir le chapitre 16.) Toute tentative d'échapper à la croix, que ce soit par une technique mentale consistant à nous endormir jusqu'à la douleur ou en entretenant en nous l'illusion que nous ne sommes, essentiellement, plus dans la vallée des larmes. mais dans le domaine du bonheur éternel, c'est une erreur désespérée. Nous ne devrions pas essayer de dépasser la souffrance.

Il est vrai que Jésus, par sa crucifixion, a racheté le monde et purifié toute souffrance de son aiguillon empoisonné. Pourtant, Jésus a également prononcé ces paroles : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même et qu'il prenne sa croix » (Matt. 16 : 24). La croix nous attend inévitablement sur notre chemin de vie ; et nous devons l'accepter. Nous devrions cependant le prendre à l'imitation du Christ et endurer toutes les souffrances dans l'esprit du Christ, en Christ et avec Christ. Si elle est

gouvernée et façonnée par ces deux attitudes d'esprit éminemment chrétiennes – la résignation à la volonté de Dieu et la patience – toute souffrance deviendra transfigurée et agréable à Dieu.

### **Le chagrin et la souffrance peuvent être transfigurés par la patience et la résignation à la volonté de Dieu**

La patience en général, dont nous avons parlé plus tôt, est bien entendu impliquée dans la vertu d'acquiescement à la volonté de Dieu. La pleine subordination et l'abandon à la royauté absolue de Dieu contiennent un assentiment intérieur à tout ce qui nous attend inévitablement et est donc le résultat d'un décret ou du moins d'une permission de Dieu. « Mon Père, si cela est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Néanmoins, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Matthieu 26 : 39).

Dans ces paroles de Jésus, tous les aspects de notre juste attitude face à la douleur sont condensés : la subordination de tous nos désirs et aspirations à la volonté de Dieu ; notre reconnaissance de sa maîtrise absolue, qui nous commande de dire à chaque événement joyeux ou douloureux : « Voici la servante du Seigneur : qu'il me soit fait selon ta parole » ; notre réponse à la sagesse infinie de Dieu, qui nous dit : « Mes voies ne sont pas tes voies » ; notre conscience de la gloire infinie de Dieu et du fait sublime que tout ce qui a été accompli exprime un décret ou du moins une permission de la sainte volonté de Dieu ; et enfin, notre connaissance que « tout se transforme en bonheur pour ceux qui aiment Dieu ».

Voilà, en un mot, la résignation à la volonté de Dieu, chose impossible sinon en réponse à la conception de l'univers que nous transmet la Révélation chrétienne. Elle ne dissout pas la souffrance, mais elle la transfigure et en ôte cet aiguillon qui menace de détruire notre paix intérieure. Cela nous empêche de faire des remontrances à la Providence. La résignation à la volonté de Dieu – notre abandon total à Dieu et à son amour infini ; notre connaissance d'être abrité en Lui, *per ipsum, cum ipso, et in ipso* (« par Lui, avec Lui et en Lui ») – c'est, par-dessus tout, ce qui dépouille tous les soucis et tous les maux de leur pouvoir de troubler notre paix. .

### **La dépression peut être atténuée par la patience et la résignation à la volonté de Dieu**

Elle joue également un rôle déterminant dans notre maîtrise de la dépression et du manque de paix spécifique qu'elle entraîne. Chaque fois que quelque chose qui n'est pas un véritable mal mais qui apparaît simplement comme tel à notre orgueil ou à notre convoitise démesurée s'attaque à notre esprit, nous devons tenter devant le Christ d'arracher de notre âme cette sensibilité infondée. La dépression et ses effets perturbateurs sur la paix disparaîtront lorsque nous parviendrons à dissoudre devant la face du Christ ce champ de susceptibilité illégitime. Sans doute, cela peut souvent s'avérer une tâche laborieuse et exiger une longue formation ascétique. Mais c'est d'autant plus nécessaire que dans ce cas, tout comme dans le cas de la jalousie, et particulièrement de la haine, l'atteinte de la paix intérieure est étroitement liée à la victoire sur un véritable défaut moral en nous.

Si, d'un autre côté, la cause de notre dépression est un véritable mal, ce que nous devrions faire n'est pas d'essayer de la bannir de notre conscience, de la cacher à nous-mêmes ou de l'expliquer – et ainsi de lui fournir un subconscient nuisible. s'accrocher à notre vie mentale - mais de la situer clairement et consciemment, en la confrontant au Christ, à la place qui lui est objectivement due dans le cadre universel de la réalité. Il faut alors essayer de l'accepter consciemment et expressément dans un acte de résignation à la volonté de Dieu.

Si nous recevons ainsi ce mal comme une croix des mains du Christ, en nous y soumettant expressément – en le prenant sur nous activement, pour ainsi dire, plutôt que de le supporter simplement dans une impuissance passive – cela ne fera peut-être pas moins mal, mais cela ne fera pas de mal. ne nous alourdissent plus, ne nous affectent plus comme un poison paralysant, ne perturbent plus notre tranquillité d'esprit. Enfin, en ce qui concerne les maux futurs dont l'incidence est encore

incertaine, nous devons les remettre entre les mains de Dieu, et de la résignation chrétienne et de la confiance en Dieu dérivent, en référence également à ces menaces spécifiées, l'attitude ainsi exprimée dans les paroles de saint Paul. : « Ne soyez pas soucieux » (Phil 4, 6), ou chez le Psalmiste : « Remettez-vous de vos soucis sur le Seigneur » (Ps. 54, 23).

**Nous devons véritablement supporter le fardeau des soins, mais nous efforcer de conserver notre paix intérieure tout en le faisant.**

Cela ne veut pas dire que nous n'avons pas à supporter le fardeau des inquiétudes concernant les maux futurs. Certaines personnes ont tendance à s'exclure et à ignorer ces préoccupations d'une manière erronée. Ils apaisent leur conscience avec l'heureuse formule de « confiance en Dieu », alors qu'en réalité ils sont simplement faciles à vivre et déterminés à éviter les choses désagréables aussi longtemps qu'ils peuvent les gérer.

En vérité, nous devrions accepter tous les fardeaux que Dieu nous impose, y compris celui des soins. Nous devons donc nous préparer à toutes les épreuves que nous voyons venir et, dans la mesure où cela est en notre pouvoir, essayer d'éviter un mal qui n'est pas encore accompli. Toutefois, l'acceptation de ce fardeau ne doit pas nous priver de la paix. Si d'une manière générale nous acceptons de porter notre croix ; si nous parvenons à nous débarrasser de la résistance tenace et secrète du *vieil homme* en nous contre tout ce qui blesse notre nature ; si nous sommes prêts à recevoir tout ce que Dieu nous a accordé comme don de son amour et moyen de notre sanctification ; si nous renonçons à toutes les prétentions *évidentes* au bonheur et nous débarrassons de l'illusion selon laquelle même sur terre, un état de bonheur paisible pourrait, après tout, être atteint, alors nous serons capables de faire face à la menace de maux imminents, également, sans perdre notre paix intérieure.

Aucun homme sensé ne niera qu'il est implicite dans notre situation terrestre que la menace de grands maux qui se rapprochent de nous – lorsque nous avons des raisons d'appréhender, par exemple, la perte d'une personne bien-aimée – devrait nous affliger d'angoisse et de souci ; celles-ci ne sont pas non plus compatibles avec un état de calme inébranlable et de paix intacte. Pourtant, au milieu de toutes les inquiétudes inévitables, au plus profond de notre âme, nous pouvons et devons préserver cette paix sereine qui découle de notre abandon à la volonté de Dieu et de notre ferme conviction que « Dieu est amour ».

### **Il faut rester recueilli au milieu des soucis**

Une autre condition doit également être remplie pour que, malgré toutes les tribulations de la vie, nous puissions sauvegarder notre paix intérieure. Nous devons maintenir un mode de vie *recueilli*. Nous avons vu plus tôt la nécessité du recueillement et du sang-froid comme condition préalable à notre transformation en Christ. Ce motif est voué à réapparaître dans le contexte actuel. Si, en effet, nous menons une vie mouvementée et instable, un but poursuivant l'autre, impliquant une succession haletante de tensions disparates – une sorte de vie qui ne nous donne jamais le temps de faire une pause et de méditer, ni ne permet aucune possibilité de réflexion contemplative. attention à Dieu, nous serons exposés à des dérangements incessants de notre paix.

Comment pourrions-nous, au milieu du tumulte d'une telle vie, prendre l'habitude de tout confronter à Dieu et de soumettre ainsi toutes nos préoccupations à un ordre intrinsèque ? Comment pourrions-nous demeurer dans les profondeurs de la réalité et dans le royaume des valeurs éternelles ? comment nous retrouver ?

Au contraire, bousculés et indûment possédés par nos tâches qui s'alternent rapidement (et qui portent toutes en elles l'impulsion de l'urgence), nous sommes à la merci du mécanisme autonome de chacune à son tour. Dans notre attention constante à l'actualité présente et fugace, même si le sujet en

question est si profond et si important en soi, nous sommes désespérément incapables de nous mettre, *in conspectu Dei*, à distance de toutes choses, y compris de notre propre ego.

Or, comme nous l'avons montré, cette distance constitue une condition préalable indispensable à la neutralisation de toute forme de dépression et d'excitation.

Au-delà de cela, un rythme de vie hyperactif et unilatéralement pragmatique – dans lequel la contemplation est vouée à dépérir – implique en tant que tel, dans un sens général, un certain manque formel de paix. L'agitation, la rapidité, la fatigue nerveuse inhérentes à un tel mode de vie, le rythme fébrile du travail et l'asservissement à l'impératif de faire qui en sont indissociables, plongent inévitablement l'homme dans un état d'inquiétude.

Il ne s'agit pas ici du trouble d'une discorde ou d'un équilibre bouleversé (qui est par exemple la note de la jalousie), mais en tout cas du trouble d'un mode d'être périphérique, centrifuge, d'une ruée et d'un déroutement sans fin. Cela aussi constitue une antithèse à la paix positive. De tels faisceaux d'énergie, débordants de dynamisme et entièrement livrés aux préoccupations du moment, qui ne peuvent jamais se permettre de sortir de la logique immanente de leurs activités, portent essentiellement en eux une suggestion d'immobilité. L'état d' *habitare secum* n'est pas pour eux. La vraie paix est donc inséparable du recueillement.

### **Le calme n'est pas la même chose que le souvenir**

Bien entendu, la sérénité d'esprit semble possible sans une véritable paix. Il y a des gens qui gèrent leurs affaires lentement et confortablement, sans aucune agitation et qui ne peuvent néanmoins pas être décrits comme étant véritablement et intérieurement en paix. Mais ces personnes, bien que la lente cadence de leur manifestation vitale crée une impression de calme et de sang-froid, sont trop indifférentes, vides ou hors de propos pour qu'on puisse vraiment s'en souvenir.

Ce qui compte à cet égard n'est pas la cadence rapide ou lente de nos réactions, ni la qualité tendue ou détendue de notre rythme vital. Il s'agit plutôt de la présence ou de l'absence de concentration et de contemplation ; sa tendance vers les *profondeurs* ou vers la *périphérie* ; si notre attitude d'esprit a tendance à être réfléchie ou dissipée ; que l'on vive dans un mode d'unité et de continuité, ou comme une marionnette actionnée, d'instant en instant, par le flux hétérogène d'événements, d'impressions et de buts – esclave d'un automatisme impérieux. Un tel automatisme peut également se manifester lorsque nous nous engageons trop facilement dans une grande variété de travaux, bien que toutes les activités que nous entreprenons soient en elles-mêmes légitimes.

### **La paix intérieure nous appelle à avoir nos racines spirituelles en Dieu**

La véritable paix *actuelle* de l'âme dépend, en fin de compte, de cette attention *suractuelle*, habituelle et constante envers Dieu, de cette conscience soutenue d'avoir nos racines en Dieu, qui permet à notre monde intérieur d'être pénétré par un rayon de sa paix infinie. Cela nous donne un avant-goût de l'harmonie ultime et nous protège contre la désunion et les troubles intérieurs.

Cette paix véritable implique que nous ne serons jamais entièrement submergés par le tourbillon des tensions successives que nous devons endurer. Nous n'oublierons jamais l'ordre véritable et éternel des choses au point de surestimer la tâche du moment simplement parce que nous sommes pris dans la tension de nos efforts pour la réaliser.

### **Le manque de paix intérieure rend le bonheur impossible**

Le manque de paix constitue un triple mal. Premièrement, si elle est vécue comme telle, elle est fondamentalement incompatible avec le vrai bonheur – et surtout avec le manque de paix associé à l'altération et à la dépression. Bien entendu, il n'est pas en notre pouvoir d'éviter tout malheur. Sur terre, aucun être humain ne peut échapper à la croix. Et surtout aucun chrétien : même s'il était épargné

par toutes les épreuves de sa vie personnelle, il souffrirait toujours des manifestations multiformes de cette discorde fondamentale qui est une conséquence du péché originel. Mais, à condition que nous donnions à Dieu la bonne réponse, il est en notre pouvoir d'éviter l'agitation.

De plus, le désir de l'homme d'un vrai bonheur, voire d'une vie heureuse, est quelque chose que Dieu a implanté dans le cœur de chacun, et nous sommes donc fondés à considérer tout malheur que nous avons nous-mêmes causé de manière coupable comme un véritable mal, un mal. chose qui ne devrait pas être. Entre autres raisons, nous devons donc fuir tout ce qui s'oppose à la paix, dans la mesure également où il constitue un poison pour notre bonheur, un mal subjectif dont nous souhaitons légitimement nous débarrasser.

### **Le manque de paix intérieure naît d'un désordre qui constitue une insulte à Dieu**

La deuxième raison, et la plus importante, pour laquelle le manque de paix constitue un véritable mal réside dans l'insulte faite à Dieu qui en est la racine. Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne le type d'impatience qui naît d'attitudes immorales en elles-mêmes – comme la haine, l'envie ou la jalousie – qui nous remplissent de la discorde empoisonnée qui leur est propre.

Ici, notre manque de paix est clairement causé par une attitude qui insulte Dieu et nous sépare de Lui. Notre manque de paix représente un symptôme de la maladie qui a frappé notre âme. C'est le produit de l'attitude pécheresse qui, en réalité objective, nous sépare de Dieu et qui nous coupe donc de la source de toute paix.

Sous d'autres formes également, la perte de la paix intérieure présuppose toujours une attitude sournoise de notre part. Cela indique toujours un état d'esprit dans lequel nous ne parvenons pas à donner la réponse appropriée et adéquate aux situations et aux événements auxquels nous sommes confrontés, et en particulier, un échec à répondre à tout selon ce qu'il est et signifie *in conspectu Dei*. Tel est, comme nous l'avons montré, le défaut central qui est à la base de tous les troubles de notre paix intérieure.

### **Le manque de paix intérieure nous sépare de Dieu**

Et enfin, non seulement notre manque de paix trouve son origine dans une cause qui nous isole de Dieu ; à son tour, cela réaffirme et augmente notre séparation d'avec Dieu. Cela constitue un obstacle formel à notre pleine conscience et à notre contemplation aimante de Dieu, à notre plaisir dans sa beauté infinie.

Contrairement au deuxième aspect de l'absence de paix évoqué ci-dessus, ce troisième aspect est plus clairement visible dans les cas où la racine de notre manque de paix n'est pas une attitude expressément mauvaise – ni une attitude qui, à elle seule, nous bannirait loin de la face de Dieu. Chaque fois que, par exemple, nous sommes en proie à une anxiété dégénérant en un état de dépression ou d'altération, cet état nous empêchera, dans un sens purement formel, de reposer en Dieu et nous rendra incapables de la prière mentale ainsi que de tout acte authentique de prière. contemplation.

D'une part, nous sommes trop possédés par ce qui nous déprime ou nous agite pour être capables d'accorder une attention adéquate à Dieu. En général, comme on l'a souligné, nous sommes alors coupés de tout contact avec l'univers des objets. De plus, l'état malsain de notre rythme vital nous empêche de nous recueillir et de toute concentration vers la profondeur de notre être. Le manque de paix est donc une maladie de l'âme qui nous coupe de ce qui est extérieur à l'ego et nous sépare donc, dans un sens purement formel, de Dieu.

### **Le manque de paix intérieure nous sépare des autres personnes**

Cela ne nous sépare pas non plus de Dieu seulement. Cela nous rend également incapables de nous occuper des autres selon la volonté de Dieu. Ainsi, dans la mesure où il nous rend égocentriques, notre manque de paix nous pousse aussi à offenser la charité.

Sous son action, nous devenons indifférents et perdons la capacité de faire face de manière adéquate aux tâches multiples que la vie nous impose. Cela sape notre force de travail et sape notre faculté de coordination. Cela nous rend écervelés et est donc responsable non seulement de nombreuses omissions mais aussi de nombreuses erreurs de notre part.

Enfin, cela diminue également notre volonté de maintenir la paix avec les autres. Notre état intérieur lui-même étant apaisé, toute attaque ou insulte de la part d'autrui – même si elle est simplement putative – nous provoquera facilement une réaction passionnée et nous entraînera ainsi dans la discorde et le conflit.

Nous ne pouvons pas non plus, dans une telle condition, mener une lutte pour le royaume de Dieu autrement que dans un mode d'irritabilité rancunière indigne de la cause. Pour cette grande tâche en particulier, si difficile à poursuivre sans accroître les conflits dans le monde, la paix intérieure constitue une condition formelle stricte.

Nous revenons ainsi à notre point de départ. Pour notre capacité à préserver l'esprit de paix et notre amour pour la paix au milieu de cette lutte pour le royaume de Dieu que nous devons *in statu viae* mener en tant que guerrier du Christ, il n'y a (en dehors de la vertu de patience) aucune condition préalable égale en importance à celle-ci : que nous possédons nous-mêmes la véritable paix intérieure et que nous la gardions intacte tout au long de la lutte.

### **La paix intérieure n'est possible que pour ceux qui se sont donnés inconditionnellement au Christ**

Certes, la signification d'une véritable paix intérieure ne se limite pas au fait qu'elle soit une condition de la paix extérieure. Cela constitue un bien élevé en soi. En fait, elle est si intimement liée à notre transformation en Christ qu'elle ne peut, malgré toutes les menaces qui pèsent sur elle, se déployer pleinement et durablement que chez ceux qui ont abandonné leur âme au Christ.

Cela peut être affirmé en référence à chaque aspect de la paix intérieure analysé dans les pages précédentes. En Lui seul qui ne préfère vraiment rien au Christ ; dont la vie est façonnée et remodelée par un abandon total au Christ ; qui suit le Christ *relictis omnibus* (« laissant tout derrière lui ») ; qui est indivis et libre de toute résistance intérieure en appartenant de toute son âme et de toute sa volonté à Dieu (dont, bien sûr, nous sommes tous la propriété dans un fait métaphysique) - en celui seul qui est ainsi tourné vers Dieu et incorporé au Christ, puisse le douceur inexprimable de la paix du Christ, qui, selon les paroles de saint Paul, « surpasse toute intelligence » (Phil. 4, 7), répandue dans toute sa richesse, sans être troublée par aucun agent accidentel de désordre.

Lui seul qui a établi dans son cœur les paroles du Seigneur : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu » et qui n'a plus faim ni soif d'autre chose que la justice (c'est-à-dire, en fin de compte, le Christ), possède cette liberté suprême qui imprègne son âme. avec une vraie paix intérieure.

La vraie paix ne s'épanouit que d'une vie entièrement enracinée et éclairée par le *lumen Christi* ; de l'expérience d'avoir goûté la douceur indicible de Celui que la sainte Église glorifie ainsi dans son chant :

*Jesu  
dulcis  
memor  
ia  
dans*

*vera  
cordis  
gaudia  
, sed  
super  
mel et  
omnia  
ejus  
dulcis  
præsen  
tia .*

Jésus, la simple pensée de Toi  
De douceur  
remplit la  
poitrine ;  
Mais il est  
plus doux de  
voir ton  
visage, et de  
te reposer en  
ta présence.

De cette harmonie intérieure surnaturelle, que rien ne peut plus détruire, participe seul celui dont le cœur a été blessé par Jésus et fondu dans son amour ; qui est ivre de la douceur de son amour et capable de chanter avec l'Église,

*Nil  
canit  
ur  
suavi  
us ,  
nil  
audit  
ur  
jucun  
dius ,  
nil  
cogit  
atur  
dulci  
us  
quam  
Jésus  
, Dei  
Filius  
.*

Aucune voix ne peut chanter, aucun cœur ne peut cadrer,

La mémoire  
ne peut pas  
non plus  
trouver de  
son plus doux  
que le Nom  
de Jésus, le  
Sauveur de  
l'humanité.

C'est le Saint-Esprit – « repos pour ceux qui sont fatigués, rafraîchissement pour ceux qui languissent, réconfort au milieu des malheurs » (Séquence de la Pentecôte) - qui confère à l'âme un équilibre imperturbable et un calme serein, le caractère d' *habitare secum* , l'envolée légèreté d'une pleine liberté intérieure.

Lui, que l'Église appelle « lumière du cœur, doux hôte de l'âme », nous remplit de cette lumière surnaturelle qui enlève le poison de l'inimitié, dissipe les ténèbres de la dépression et dissout les spasmes de l'agitation. La paix consommée des « rachetés », la paix de ceux que le sang de l'Agneau a réconciliés avec Dieu, est soutenue par la conscience que Celui « en qui nous vivons, nous mouvons et sommes » (Actes 17 :28) est éternel. Amour; que « Il nous a aimés le premier » (1 Jean 4 : 10). Cette paix est le fruit d'un amour surnaturel pour Dieu.

Car aucune puissance terrestre ne peut briser sa paix, celui qui, comme le marchand de l'Évangile qui a donné tout ce qu'il possédait pour une perle précieuse, ne cherche plus que le Christ. Il sait « que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni la force, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer du monde ». l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ notre Seigneur » (Rom. 8 : 38-39).

Cette paix est une chose incommensurable en soi et très agréable aux yeux de Dieu ; c'est le don spécial du Paraclet que le Christ nous a promis avant son départ : « Je vous donne ma paix » (Jean 14, 27).

### **La paix intérieure engendre la concorde extérieure**

Cette paix intérieure est donc infiniment plus importante que toute concorde extérieure ; cependant elle n'est pas séparable de celle-ci, mais l'engendre nécessairement. Si la paix intérieure règne dans l'âme d'un homme, comme c'est le cas dans celle des saints, elle éloigne de toute lutte qu'il pourrait avoir à mener les venins de l'aspérité et de l'irritation, de la dureté et de l'inimitié malveillante. Avec lui, la lutte pour le Royaume de Dieu devient visiblement et concrètement une lutte de la Paix contre l'absence de Paix.

Un tel combat est toujours mené dans l'intérêt ultime de l'adversaire, selon les paroles de saint Augustin : « Tuer l'erreur, aimer l'égaré ».

C'est un combat mené avec des armes totalement différentes de celles utilisées par l'adversaire : avec les armes de la Lumière. Une telle lutte est inscrite dans les paroles du Seigneur : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23 :34). Car ceux qui possèdent une véritable paix intérieure rayonnent de paix même lorsqu'ils combattent pour le royaume de Dieu. De leur être émane une harmonie intrinsèque, reflet de l'harmonie infinie de Dieu ; de toute leur attitude et leurs actions jaillit une lumière douce et apaisante, qui fait fondre toute tristesse et toute amertume.

Un vrai *guerrier du Christ* est fermement ancré dans l'Absolu. Il mène souverainement ses actions depuis un point de vue inamovible, contre lequel toutes les flèches empoisonnées lancées par ses adversaires se révèlent impuissantes.

Un tel style de guerre tend à désarmer l'antagoniste et à lui communiquer quelque chose du calme serein qui le teint ; jusqu'à l'entraîner irrésistiblement dans l'orbite de cette lumière victorieuse mais douce et rédemptrice.

### **Nous devons aussi être des artisans de paix**

Mais il y a encore une chose dont nous devons nous rappeler. Le Seigneur dit non seulement : « Bienheureux ceux qui sont en paix », mais « Bienheureux ceux *qui procurent la paix* ». Il ne suffit pas d'aimer la paix et de la préserver au milieu d'inévitables conflits ; au-delà de cela, un vrai chrétien doit aussi et partout agir comme un artisan de la paix. Partout où nous sommes témoins d'une lutte pour les biens terrestres ou d'une lutte pour le royaume de Dieu qui prend la forme d'un conflit banal, nous devrions être peinés et attristés à cette vue.

Nous devrions essayer avec diligence, dans le premier cas, d'assurer la médiation de la paix, et dans le second, d'injecter l'esprit de paix dans la lutte inévitable pour le royaume de Dieu et de redonner à cette lutte son véritable caractère. Dans cette fonction d'artisans de paix également, il nous sera très nécessaire de posséder en nous-mêmes une véritable paix intérieure, et cela dans une mesure qui la rende efficace même par une simple *irradiation spontanée* .

Tous les saints étaient des artisans de paix et apportaient la paix partout où ils allaient. Une scène de la vie de saint François en constitue peut-être l'illustration la plus touchante. Peu avant sa mort, le saint gisait, gravement malade, dans le palais épiscopal d'Assise.

d' Assise de Jörgensen ) « fut qu'une querelle ouverte avait éclaté entre le podestat et l'évêque. L'évêque avait prononcé un interdit contre le podestat ; ce dernier, à son tour, avait interdit aux bourgeois tout commerce avec leur chef spirituel. « Cela devrait nous faire grandement honte, dit François à ses frères, qu'aucun de nous ne travaille pour la paix ici ! Et, désireux de faire ce qui était en son pouvoir, il écrivit deux nouvelles strophes de son *Cantique du Soleil* , et là-dessus il invita le podestat au palais épiscopal où il restait alité, demandant en même temps à l'évêque de lui prêter sa présence. Lorsque les deux ennemis, et tous les autres que François avait voulu être présents, furent rassemblés sur la Piazza del Vescovado (le même endroit où, dix-neuf ans auparavant, François avait rendu ses somptueuses robes à son père), deux frères de sa confrérie vinrent en avant et chanta le *Cantique du Soleil* : d'abord son texte original, puis l'addition nouvellement écrite par François...

*Laudato si, Misignore,  
pour quelli ke perdonano  
pour ton amour  
et sostengo  
infirmirate et  
tribulatione ,  
beati quelli ke  
sosterrano, in  
rythme , ka da te,  
Altissimo, sirano  
incoronati .*

*Loué sois-tu, Seigneur, pour  
ceux qui donnent pardon  
pour ton amour  
et endurer  
l'infirmite et la  
tribulation ;*

*bienheureux ceux qui  
endurent en paix , qui  
seront, Très-Haut,  
couronnés par Toi !*

« Pendant que les deux frères chantaient, tous se tenaient là, les mains jointes, comme lorsqu'on lit l'Évangile à l'église. Mais quand le chant fut terminé, avec le dernier *Laudato si, Misignore* encore dans toutes les oreilles, le podestat fit un pas en avant, s'agenouilla devant Mgr Guido et dit : « Pour l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ et de son serviteur François, je vous pardonne. de mon cœur et je suis prêt à faire votre volonté, comme il vous plaira de me l'ordonner ! L'évêque se pencha alors, attira à lui son ancien ennemi, l'embrassa et l'embrassa, et dit : « D'après ma charge, il me conviendrait d'être humble et paisible. Mais de par ma nature, je suis enclin à la colère ; c'est pourquoi tu dois me battre. Et les frères entrèrent et racontèrent à François la victoire qu'il avait remportée avec son chant sur les mauvais esprits de la lutte. « Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu. »

En chacun de nous doit être vivant le désir d'atteindre la paix intérieure, de maintenir la paix et de servir la paix des autres. Comme les disciples de Celui dont saint Paul dit : « Le Christ est votre paix » et que l'Église à Noël appelle *Princeps pacis* (« Prince de la paix »), nous devons posséder, irradier et répandre la paix. Nous devons toujours témoigner de cette parole première de l'Évangile, prouvant ainsi que nous sommes de vrais disciples du Christ : « Goûtez et voyez que le Seigneur est doux ».

En vérité, seul celui qui a *goûté* la douceur du Seigneur peut imaginer ce qu'est la vraie paix et brûler du désir de cette paix. Eux seuls peuvent être véritablement transformés qui disent avec saint Augustin ( *Confessions* 10,27) : « Tu m'as appelé à haute voix et tu as percé ma surdité ; Tu as brillé et étincelant, et tu as chassé mon aveuglement ; Tu as répandu un doux parfum ; Je l'ai respiré et je te désire ; J'ai goûté, et maintenant j'ai faim et soif ; Tu m'as touché, et voilà ! Je brûle du désir de ta paix.

14

## Sainte Douceur

ST. PAUL fait référence à la douceur comme l'un des fruits du Saint-Esprit. Il dérive en effet d'un amour surnaturel ; en particulier, cela présuppose patience et paix intérieure.

### **La douceur n'est compréhensible qu'à la lumière de l'Apocalypse**

La mansuétude, ou la vraie douceur au sens chrétien du terme, fait partie des vertus qui ne peuvent naître en nous que sur la base de la Révélation. Cela ne nous est accessible ni même compréhensible que lorsque nous prenons conscience non seulement de la situation métaphysique de l'homme mais du monde entièrement nouveau du surnaturel, impliquant un effondrement de toutes les mesures purement naturelles.

Cela nécessite une prise de conscience de la nouvelle lumière qui émane des paroles du Sermon sur la Montagne – les paroles qui révolutionnent tous les canons et règles du monde naturel jusqu'à un statut de validité simplement relative. La douceur ne peut avoir de sens pour nous que si nous savons que Dieu, le Seigneur Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, est *Amour* .

C'est la Révélation chrétienne qui promet la victoire ultime, non à la force naturelle ni à une puissance supérieure, mais à ceux « qui sont doux et humbles de cœur ». « Il a renversé les puissants de leur trône et il a exalté les humbles » (Luc 1 : 52).

Dieu a racheté l'humanité, non par la force mais par la mort de l'Homme-Dieu sur la croix. Et ce que le Christ nous a demandé de faire, ce n'est pas de répandre sa vérité par l'épée et le feu, mais de la proclamer prisonniers de son amour. L' *éthos* par lequel nous devons vaincre le monde est celui d'une charité humble et douce. « Bienheureux les doux : car ils posséderont le pays » (Matthieu 5 : 4).

La vraie douceur ne peut donc s'épanouir que chez ceux qui ont vu la lumière du Christ – *lumen Christi* – et saisi l'ordre entièrement nouveau du surnaturel. C'est un privilège de ceux qui ont lu le secret de la vraie force : la force qui plaît à Dieu. En conséquence, la sainte douceur n'est pas seulement une belle fleur de l' *éthos chrétien* , mais une vertu centrale du vrai chrétien, qui reflète la loi primordiale de l'ordre surnaturel. Il contient la clé de la puissance surnaturelle de Celui qui a prononcé ces paroles : « Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur » (Matt. 11 :29).

### **Une personne flegmatique n'est pas pour autant douce**

A première vue, la douceur semble être principalement le contraire de ce qu'on appelle un caractère violent. Contrairement au caractère irritable, irascible ou irrité, la personne douce ou douce est celle qui supporte patiemment l'opposition, voire les insultes, et conserve toujours une attitude calme, gentille et amicale. Même s'il se sent obligé de blâmer quelqu'un, il le fera d'une manière gentille et suave, sans aucune dureté, acerbe ou colère ; sans utiliser aucun langage offensant. Que pourrait être la douceur d'autre ?

Toutefois, cette vision est insuffisante.

La douceur n'est en aucun cas déterminée sans équivoque par le fait qu'elle est antithétique à la colère et à la violence. Le fait qu'une personne avale tranquillement n'importe quelle insulte n'est pas nécessairement un signe de véritable douceur de sa part. Cela peut également être dû à un tempérament froid et lent, comme on l'appelle parfois *flegmatique* . Une telle personne garde son sang-froid parce que, avec sa peau épaisse, elle ne se sent pas touchée par une insulte ; son amour du confort ne lui permet pas de manifester des réactions explosives.

Or le tempérament flegmatique diffère de la vertu de douceur, d'abord, en ce qu'il est une simple disposition naturelle, tandis que la douceur est une vertu née d'une attitude spirituelle libre. Deuxièmement, le comportement flegmatique a quelque chose de lourd, d'apathique, de terne, alors qu'il y a propre à la douceur une note de souplesse élancée et lumineuse.

### **La jovialité bon enfant n'est pas la douceur**

Cependant, non seulement un tempérament ennuyeux et indifférent, mais aussi la jovialité bon enfant de l'homme typiquement sociable, le bon mixeur, est une chose totalement différente de la douceur. Il est vrai que la jovialité n'est pas seulement une simple disposition mais exprime une attitude personnelle proprement dite ; mais sa *qualité* est bien différente de la douceur. Il ne transmet pas la chaleur durable de l'amour ; elle naît d'un besoin d'harmonie de surface. Le *bon garçon* prend tout dans un esprit amical – pour son propre confort plutôt que par considération pour les autres.

Cette attitude joyeuse a quelque chose d'insignifiant, de superficiel ; vous ne le trouverez que chez les personnes incapables d'une profonde ferveur et d'un fort dévouement. C'est incompatible avec une personnalité grande et vigoureuse, avec la faim et la soif de justice ; en général, cela s'accompagne d'une certaine paresse et d'une certaine superficialité.

C'est généralement un homme de ce type que nous avons coutume d'appeler, avec une sorte de mépris bienveillant, un simple chiffre. Souvent, ces personnes sont d'une disposition excessivement cédante, et leur faiblesse est facilement exploitée par les personnes sans scrupules. Leur libération de la colère et de la dureté s'achète au prix de graves déficiences.

### **La douceur n'est pas l'indifférence cultivée du stoïcien**

Encore une fois, il ne faut pas confondre la douceur avec le sang-froid distant ou *l'ataraxie* du stoïcien. La froide maîtrise de soi de ce dernier, qui refuse de se laisser affecter par une insulte, est teintée d'indifférence et de neutralité : une humeur très éloignée du souffle chaud de charité qu'exhale la douceur chrétienne. Ce qui sous-tend la douceur du stoïcien n'est pas la bonté aimante ni une réponse de valeur à l'égard d'autrui, mais une habitude d'apathie et d'autodiscipline, acquise par un entraînement assidu et cultivée comme une fin en soi.

### **La douceur est la manifestation de la charité intérieure**

La vraie douceur n'est pas seulement une question de comportement extérieur ; il ne s'agit pas simplement d'éviter les accès de colère ou d'autres manifestations d'un caractère débridé. Cela implique certainement tout cela, mais cela implique cela *comme* la manifestation d'une attitude intérieure charitable. Un homme qui bouillonne intérieurement de colère et plein d'inimitié envers son prochain, mais qui, se contrôlant par sa volonté, parvient à conserver une apparence d'amitié, n'est donc pas doux au sens réservé ici au terme. Désavouer en nous-mêmes toute impulsion naissante de colère, être intensément conscient de sa discorde laide, la voir brisée par le contact du Christ avant même qu'il soit nécessaire de la freiner, voilà ce qui constitue la vraie douceur.

### **La douceur est bien plus que la maîtrise de soi**

La simple maîtrise de soi extérieure, lorsque notre colère est maîtrisée dans sa manifestation tandis que son venin subsiste en nous, est totalement en deçà de cette vertu. Bien plus, même au stade où nous désavouons formellement notre colère tout en restant néanmoins intérieurement excités, nous ne pouvons être crédités que de la *poursuite*, et non de la *possession* de la douceur.

En conséquence, la douceur se distingue de la maîtrise de soi, même en ce qui concerne son apparence extérieure. Un observateur quelque peu perspicace distinguera facilement les uns des autres. Un acte d'autodiscipline de fer nous impressionne toujours par un sentiment de dureté, tandis qu'un acte de douceur irradie la douce luminosité, la souple harmonie de la bonté aimante. La première, outre sa valeur pour prévenir un affrontement menaçant, peut forcer notre respect ; mais il lui manque invariablement l'effet désarmant irrésistible de la vraie douceur.

La douceur influe principalement sur notre comportement envers nos semblables. Il s'oppose spécifiquement à *deux* ensembles de qualités : premièrement, à tout ce qui est brutal, grossier, grossier et violent ; deuxièmement, à tous les modes d'hostilité, aux formes d'hostilité subtilement ou ostensiblement venimeuses aussi bien qu'aux formes d'hostilité massives ou enragées. Tournons ensuite notre attention vers le premier aspect mentionné.

### **La douceur rejette toute relation brutale et forcée avec autrui**

Celui qui possède la vertu de douceur a saisi le mal essentiel qui réside dans toute force brutale. Il est conscient de la structure sublime de la personne spirituelle ; de la profondeur et de la délicatesse qui caractérisent tous les actes valables dans le domaine de cette spiritualité ; du gouffre qui sépare les lois de la réalité physique de celles du domaine de la vie personnelle. Il connaît la différence entre les choses *faites* et les choses *créées* : différence dont nous retrouvons l'archétype dans cette formule du Credo, *genitum, non factum*, et dont les nombreuses analogies imprègnent l'univers créé.

C'est pourquoi il ne tentera jamais d'imposer par des moyens mécaniques et extrinsèques ce qui ne peut se réaliser que par le biais d'un déploiement organique. Il répugne à traiter les réalités personnelles selon le modèle des techniques traitant du monde du mécanisme. Totalement opposé à l'idée même d'atteindre un but par la violence, il sera également peu enclin à combattre le mal dans le monde par de simples méthodes mécaniques.

Il éprouve intensément l'incompatibilité entre tout ce qui est brutal ou forcé et la spiritualité du mode d'existence personnel. La préciosité et la noblesse inhérentes à la sphère la plus élevée de l'être créé, celle de la personne spirituelle, sont toujours présentes à ses yeux.

### **La douceur est une attitude tendre et explicitement spirituelle**

Non seulement la douceur implique une conscience spécifique de ce statut particulier d'être personnel ; c'est, en soi, quelque chose de définitivement spirituel, l'expression d'une prédominance de spiritualité chez l'homme. Le type de personne chez qui prévaut la vraie douceur doit être distingué, non seulement du type manifestement contrasté – le type *matériel*, pour ainsi dire empreint de la matéité éteinte et de la maladresse mécanique de la matière ; il doit aussi être clairement distingué d'un autre type de personnage avec lequel il se confond plus facilement, à savoir l'homme doté d'une certaine vitalité douce et tendre, non conditionnée par aucun instinct vigoureux, et affichant le flux de la vie sous forme de un rythme doux, flexible, éminemment organique plutôt que des pulsions explosives et des pulsations robustes.

Chez la personne douce resplendit la tendresse qui est spécifiquement propre au spirituel. Son être respire la victoire de la sphère spirituelle sur la sphère matérielle et vitale. Chez l'homme doux, un principe spirituel a imprimé son empreinte sur l'homme tout entier et lui a conféré son épanouissement radieux.

### **La douceur n'essaie pas de dominer comme le font les personnes spirituellement « dures »**

Mais à ce stade, une distinction supplémentaire s'impose. Il existe aussi un type d'homme spirituel qui manque également de douceur. Les personnes de ce type n'ont pas une attitude brutale ni mécanique – ce qui contredirait leur spiritualité – mais elles révèlent ce qu'on pourrait appeler un caractère *à l'étroit*. Chez ces personnes, tout est contrôlé par l'esprit. Ils ne sont en aucun cas influencés par une vitalité inconsciente. Leur conduite est entièrement régie par le centre libre de leur personnalité consciente. Chez eux, l'attitude de réponse intentionnelle et significative à l'être a atteint sa pleine maturité, mais il y a néanmoins chez eux quelque chose de très tendu, de dur et d'étroit.

Dans leur idéalisme sévère, ils sont déterminés à imposer, du moins dans leur propre vie, ce qu'ils savent être juste et souhaitable. Ils surestiment l'étendue du pouvoir de l'homme et accordent une confiance unilatérale à l'efficacité de sa volonté. Ils manquent de souplesse intérieure ; ils ne connaissent ni fusion ni sérénité.

Au contraire, celui qui est doté de douceur est éminemment souple et serein, tendre, indulgent, en un sens détendu, comme s'il planait dans un milieu lumineux de liberté et de paix. Il n'imposerait rien ; il accorde à chaque chose le temps requis par sa loi intérieure de déploiement. Malgré toute sa ferveur et son intensité, son effort conserve une qualité de douceur gracieuse et non endurcie.

Malgré toute sa rationalité et sa moralité supravitales, le caractère exigü que nous avons décrit ci-dessus implique toujours une violation, aussi subtile et cachée soit-elle, de la loi intérieure de la réalité spirituelle et personnelle. Une personne de ce type transfère, en quelque sorte, les méthodes du monde infra-spirituel dans la sphère de la personne spirituelle. Il applique des forces purement spirituelles – sa volonté consciente en particulier – selon le modèle selon lequel notre esprit peut opérer sur les choses matérielles. Ainsi, dans un sens, sa spiritualité agressive, aussi authentique soit-elle, signifie un traitement des choses spirituelles comme si elles étaient matérielles.

### **La douceur respecte la sphère spirituelle et ses lois**

Mais la douceur, comme nous l'avons vu, implique non seulement la *suprématie* chez l'homme de l'élément spirituel, mais aussi le respect de la sphère spirituelle et de ses lois particulières. Celui qui

possède une vraie douceur traite la réalité spirituelle selon sa nature propre. En traitant de ce qui est spirituel et personnel, il adapte ses méthodes au fait de sa différence fondamentale avec tous les autres domaines de l'être. C'est précisément la vertu qui manque à l'homme exigu et violent, même s'il est toujours animé par des motivations spirituelles et toujours aussi rationnel dans le choix de ses attitudes.

### **La douceur reconnaît l'impuissance de la force dans le domaine spirituel**

De plus, la vraie douceur implique la connaissance que par rapport à la sphère spirituelle – c'est-à-dire le plan de réalité pour lequel le sens est constitutif – la violence est non seulement inadéquate mais aussi inefficace. L'homme vraiment doux est conscient que sur ce plan, la force est loin d'être la force réellement victorieuse ; ce pouvoir spirituel réel est d'une nature entièrement différente et plus sublime – un pouvoir qui opère essentiellement par l'intermédiaire de l'intelligible.

Surtout, le fait du Christ est scellé dans son âme, l'amour miséricordieux rédempteur de Dieu, dont l'Apôtre Paul dit : « La bonté et la bonté de Dieu notre Sauveur sont apparues » (Tite 3, 4). La force brutale ou mécanique est encore incomparablement plus inadéquate et incompatible avec le surnaturel qu'elle ne l'est avec la sphère naturelle. L'opération cachée de la grâce est incomparablement plus *organique* que même la spiritualité la plus sublime dans les limites de l'être naturel. Toute tentative visant à forcer une conversion ou à assurer le déploiement de la grâce par des moyens mécaniques extérieurs est encore bien plus absurde que ne le sont toutes les méthodes forcées appliquées au monde mental.

Le concept de force de violence ne se limite bien entendu pas ici aux attitudes dans lesquelles s'inscrit une intention hostile. Elle est applicable partout où des hommes, fatalement trompés dans leur vision des fins spirituelles (et encore moins surnaturelles), envisagent d'imposer le Bien aux autres par la force, ou en tout cas font confiance à l'efficacité des moyens mécaniques pour garantir son acceptation. De tels hommes, même en proposant d'aider leurs voisins et de leur accorder des avantages, sont essentiellement coupables de recours à la violence. Ils adhèrent au principe de la violence.

Ce n'est pas le cas de la personne empreinte d'une vraie douceur. Même lorsqu'il combat une puissance maléfique, il ne sombre jamais dans la violence. Même dans une telle situation, tout son comportement, intérieur et extérieur, est basé sur sa reconnaissance du caractère particulier de la réalité spirituelle – et plus encore de la réalité surnaturelle. Il est respectueusement conscient de la structure de la réalité spirituelle, translucide de sens. Il est rempli de respect devant le mystère des opérations de la grâce ; il a compris la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Malgré son insistance catégorique sur la vérité, selon les paroles de saint Paul : « Prêchez la parole ; soyez instantanés à temps et à contretemps : réprimandez, suppliez, réprimandez » (2 Tim. 4 : 2) ; malgré son intransigeance et sa force d'âme héroïque, il conserve ce respect pour la structure de l'être personnel et le mystère plus sublime de la grâce, et ainsi il se tient invariablement à l'écart de la violence et de l'amertume.

Cela ne s'applique pas seulement à sa conduite extérieure, mais aussi à son attitude la plus intérieure.

### **La douceur est une manifestation d'un amour tendre et saint**

Passons maintenant au deuxième aspect principal de la douceur – sa relation antithétique avec la violence en tant qu'expression de l'inimitié – nous pourrions avoir une vision encore plus claire de sa qualité spécifique.

La douceur présuppose l'amour ; et avec lui un aperçu de la beauté de l'âme humaine – de la valeur précieuse de la personne spirituelle en tant qu'image de Dieu et vase de grâce. Cela découle de notre reconnaissance de la beauté de l'amour, de la bonté et de l'harmonie, ainsi que du caractère hideux de l'inimitié, des conflits et de la disharmonie.

Plus encore, la vraie douceur présuppose un esprit conscient du visage du Christ, de sa sainte bonté et de sa douceur. Cela présuppose une âme touchée par son amour, qui adoucit toutes les fibres durcies et dissout toutes les étranglements. Cela implique un avant-goût de cette paix dont nous avons essayé de transmettre le concept dans le chapitre précédent.

Au-delà de la connaissance de ces choses, cela nécessite une réponse complète. Ce qui constitue le domaine spécifique de la douceur, c'est la *manifestation de l'amour* : la manière dont l'amour – l'*intention personnifiée benevolentiae*, condensant en elle toute la personnalité du sujet, s'étend jusqu'à la personne aimée. En d'autres termes, la douceur représente une certaine conséquence de l'amour bienveillant, transfiguré et saint : c'est-à-dire la manière dont nous embrassons spirituellement la personne aimée.

L'attitude d'amour implique, comme nous le savons, deux éléments fondamentaux : l'*intention d'union* (*intentio unionis*) et l'*intention de bien vouloir* (*intentio benevolentiae*). À cela s'ajoutent bien d'autres éléments dans l'amour : le ton de la suavité intérieure, les éléments de ferveur et d'audace, et l'acte d'abandon héroïque de soi.

L'aspect dont la douceur incarne une expression spécifique est celui d'une *douceur sereine* inhérente à l'attitude parfaite de l'amour : la qualité adoucissante de l'amour en vertu de laquelle il devient pour ainsi dire une substance tangible, que l'on pourrait qualifier de *bonté fluide*. La douceur est comparable à un sceau que cet élément d'amour imprime sur toute notre essence, conférant ainsi un cachet spécifique à toutes les formes de notre communication et de nos rapports avec autrui.

Notre attention intérieure envers l'autre personne (la façon dont nous pensons à lui, le jugeons, l'évaluons intérieurement), notre ton de voix lorsque nous lui parlons, notre choix de mots, notre rythme de discours - tout cela ainsi que tous les autres détails de notre comportement envers lui, si nous possédons une vraie douceur, sera informé par cet élément particulier de l'amour.

En conséquence, toutes sortes d'inimitié, de haine et d'irritation – étant donné le caractère venimeux qui leur est propre – sont évidemment antithétiques à la douceur.

### **La grossièreté, la rugosité et la violence sont des antithèses explicites de la douceur**

Cependant, ce qui constitue une antithèse plus *spécifique* à la vraie douceur, son opposé polaire pour ainsi dire, ce sont les qualités de rugosité, de grossièreté, de dureté et de violence. Celles-ci sont éminemment opposées, non seulement à l'amour en tant que tel, comme le sont tous les modes d'inimitié, mais à cette qualité particulière de l'amour dans laquelle la douceur est enracinée. L'homme irascible, brutal et violent, déterminé à outrepasser la volonté d'autrui, à le contraindre à se soumettre, est celui qui forme le contraste vraiment spécifique avec l'homme doté de la vertu de douceur.

### **La douceur ne « durcit pas », même lorsqu'elle est attaquée**

Celui qui possède cette vertu conservera toujours, même s'il est attaqué ou blessé, ce rayonnement d'amour bienveillant : cette douce floraison d'une spiritualité sublime entièrement ordonnée à l'intention de la charité. C'est comme s'il n'avait jamais accepté une provocation. Même face à un ennemi, il n'échange pas le vêtement de l'amour, l'innocence désarmée de la bonté contre une cotte de mailles qui l'endurcirait et le protégerait contre les flèches de son agresseur. Au lieu de cela, il soumet son cœur vulnérable, sans protection, à l'impact de ces flèches, sans armer son cœur contre elles. Il endure les blessures qui lui sont infligées. Aucune attaque ne le poussera à abandonner cette ouverture spécifique de l'âme qui est une caractéristique essentielle de l'amour.

Nous connaissons tous le type particulier de durcissement qui se produit chaque fois que nous devons faire face à une agression. Tant que nous sommes traités avec charité, nous manifestons à notre tour une ouverture de cœur charitable ; dès que nous sommes victimes d'une insulte, nous nous fermons ; on se raidit et on se hérissé. Toute notre douceur a disparu ; nous opposons une dure cotte de mailles

aux flèches de notre adversaire. Pour le dire plus explicitement, soit nous nous retirons derrière les murs de l'isolement défensif, soit nous nous tournons vers notre ennemi avec colère, lui rendant coup pour coup et le rencontrant dans la fureur destructrice de l'inimitié.

On pourrait dire que l'homme déchu porte dans son âme une série de différents champs de sensibilité, qui reçoivent et vers lesquels sont dirigées les différentes attitudes des autres à notre égard. L'insulte, l'injure et la moquerie, notamment, visent un certain domaine de notre âme qui est lié au thème de l'honneur. Si ce champ de sensibilité est touché par le mot ou le geste injurieux, le délinquant a réalisé son intention spécifique. Cette région de l'âme est l'habitat *par excellence des réactions dures et irascibles*. Les plaies qui apparaissent ici ne donnent pas lieu à la douleur directe du chagrin, mais à la démangeaison venimeuse et amère de l'irritation et du ressentiment, qui nous pousse dans une position de combat.

Une telle sensibilité ou susceptibilité se fonde sur une certaine attitude d'affirmation de soi profondément enracinée. Chez le saint, qui s'est définitivement élevé au-dessus de cette attitude, la sensibilité qui y naissait a été privée de son fondement et de son sens, et s'est donc éteinte. Une insulte ne le blesse plus selon son intention spécifique mais simplement comme un acte de manque de charité. Cela ne l'irrite plus, même si cela lui fait toujours mal au cœur.

La position de défendre son honneur crée une attitude fermée envers ses semblables. Les personnes fortement centrées sur ce motif – celles qui sont éminemment fanatiques de leur « honneur » – sont donc dures dans leur attitude générale envers les autres. Ils sont pour ainsi dire toujours sur le *qui-vive*, toujours à l'affût des atteintes à leur dignité. Chez une personne ordinaire qui, bien que n'étant pas un saint, n'est pas anormalement soucieuse de son honneur, la réaction de devenir dure et enfermée n'apparaît qu'après avoir été réellement défiée ou insultée.

L'homme doux se distingue donc par le fait qu'il ne connaît pas ce geste d'endurcissement de son âme mais reste, même face à un ennemi, dans la position de cette ouverture douce et sans surveillance qui est le mode d'apparition de l'amour. Dans son âme, la région sensible de l'honneur est effacée. Il en va de même pour d'autres régions sensibles qui favorisent une certaine variété d'attitudes de résistance farouche à un attaquant ; la région de sensibilité spécifique concernant ses droits, par exemple.

### **La douceur n'enferme pas l'âme, comme le fait la bouderie**

Il y a cependant aussi des attitudes dans lesquelles on reste *doux* et qui sont pourtant surpassées par l'homme doué d'une vraie douceur. Certaines personnes réagissent aux offenses ou aux insultes, aux traitements injustes ou méprisants, etc., par l'attitude de mauvaise humeur passive décrite comme bouder. Contrairement au rebond combatif de l'irritation, la bouderie n'est pas une humeur irascible de l'âme. Le boudeur ne se raidit pas en position de combat ; il retombe dans une variété spécifique de douceur égocentrique. Les personnes trop délicates et délicates saisissent chaque occasion de se sentir blessées et de ruminer l'offense subie.

C'est quoi *bouder au juste* ! C'est une manière particulière de se replier sur soi-même, très souvent associée à des larmes de commisération pour notre propre moi malheureux. La gorge nouée, nous éprouvons une sorte de plaisir lugubre à imaginer ce que ressentirait à cet instant celui qui nous a fait du tort s'il apprenait que nous avons rencontré un désastre.

Nous avons hâte, non pas de venger l'insulte que nous avons subie en ripostant de la même manière, mais de punir son auteur en lui faisant honte. Nous souhaitons ainsi organiser et manifester les conséquences de sa conduite (peut-être en l'entraînant dans un nouvel ensemble de circonstances, d'une manière ou d'une autre analogue à la situation précédente), de sorte que sa culpabilité, ou en tout cas son égoïsme, son insensibilité ou toute autre faute que nous lui attribuons, apparaîtra sous un jour éclatant. Nous éprouvons une joie malsaine à nous représenter le chagrin et la contrition du

coupable lorsqu'il prend conscience de ce qu'il a perdu par son acte d'inconscience, ou lorsqu'il nous voit dans un état qui révèle la gravité de son offense.

Bouder implique donc un acte, non pas de durcissement mais de *dosage*. Alors que le véritable doux reste toujours ouvert (même à un ennemi), le boudeur, tout en restant doux, laisse pour ainsi dire tomber les paupières de son âme. Il abandonne l'attitude bienveillante et sereine de l'amour. En outre, le ressentiment de bouder implique un sentiment d'étroitesse intérieure dans le lieu de liberté.

De plus, la douceur chez le boudeur prend une qualité molle, incompatible avec toute force d'âme. Seul un faible efféminé peut trouver du réconfort et du plaisir en s'apitoyant sur son sort. Une attitude de suffisance et d'égoïsme est indissociable de la bouderie. Ceci, encore une fois, représente un contraste frappant avec la douceur, pour laquelle une attention désintéressée envers l'autre, exprimée dans un regard d'amour, est absolument essentielle.

Alors que celui qui possède de la douceur est prêt à supporter un tort avec charité, le boudeur, bien que lui aussi le souffre sans riposter, ne peut pas proprement dire qu'il le supporte. Il ne le fait qu'en apparence : en réalité, il s'abstient de riposter précisément pour rendre plus visible la culpabilité de l'agresseur et ainsi lui faire du mal.

L'homme doux pardonne le mal commis par son adversaire. Le boudeur, loin de le pardonner, l'en veut définitivement et en accuse son ennemi tout autant que l'homme irascible. L'homme doux est blessé par un acte peu charitable, mais celui-ci est impuissant à le détourner de la charité ; Mais chez le boudeur, il reste une piqûre : il reste attaché intérieurement au tort qu'il reproche perpétuellement au délinquant – peut-être même plus que ne le fait l'homme enclin à la colère explosive.

### **Bouder est motivé à la fois par la fierté et la concupiscence**

La personne sensible, avec un penchant pour la bouderie, a soif d'amour ; non pas qu'il soit lui-même riche en amour et désireux de voir son amour réciproque, mais il aspire au doux confort d'être installé dans un coin douillet, à la sensation gratifiante d'être caressé, cajolé et choyé. Il est généralement du type à fibres douces. Il est très attaché aux commodités de la vie ; il se gâte et veut être gâté par les autres. Il s'indigne d'être maltraité, non pas parce que le manque de charité en tant que tel le blesse, mais parce qu'il est choqué par une expérience opposée à celle des caresses et des flatteries, sa principale source de plaisir.

Deux motifs sous-tendent donc cette attitude de bouderie. En premier lieu, l'orgueil : c'est-à-dire une revendication d'importance essentielle et apparemment évidente ; un besoin ressenti de miser sur la considération des autres. Deuxièmement, un certain type de concupiscence, qui rend le sujet particulièrement sensible aux charmes des coussins de velours, au sens figuré ; d'être traité avec douceur et gâté. Une telle personne est avant tout douce envers elle-même. D'une manière générale, il se laisse aller, séduit par le mirage d'une vie dans laquelle il n'y a pas de vents violents mais seulement des brises doucement murmurées. Il est en effet beaucoup trop égoïste pour être capable du vrai bonheur d'être aimé.

Le véritable amour exigerait de sa part la capacité d'aimer les autres, ce qui implique une disposition à un abandon de soi héroïque. Un traitement peu charitable ne le blesse pas en raison de sa laideur intrinsèque et de la méchanceté virulente qu'il contient. Cela l'irrite parce que cela lui inflige une expérience désagréable de rudesse et de dureté, et trouble l'atmosphère tiède dans laquelle il se sent à l'aise. En résumé, sa douceur n'implique pas chez lui, comme dans un caractère dur et irascible, une grande richesse d'amour, mais seulement une nature plus faible et moins vive. La douceur en ce sens est tout sauf une valeur.

### **La douceur de la douceur est pénétrée par la bonté active**

La douceur inhérente à la douceur est d'un type très différent. Un abîme bée entre les deux également en ce qui concerne leur qualité. La douceur est pénétrée d'une saveur sublime de bonté active. C'est la douceur transfigurée propre à l'amour surnaturel qui, dit l'Apôtre saint Paul : « supporte tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1 Cor.

13:7). Cela présuppose une véritable liberté – l'absence de tout spasme d'égoïsme.

Chez celui qui a atteint la vraie douceur, il ne reste plus aucun champ de sensibilité à son traitement ou à son appréciation par les autres, sauf *un* : un cœur réchauffé et rendu heureux par le rayon vivifiant de l'amour pur. Blessé par la flèche de la méchanceté et de l'hostilité, le sang coule de son cœur blessé, mais en même temps il n'est ni aigri, ni irrité, ni malade de ressentiment mesquin. Vitupérations et injures, affronts et injures, actes de haine ou de mépris, tous ne l'atteignent plus avec leur venin spécifique, en déchirant son orgueil ou en irritant son sentiment de suffisance, mais uniquement et exclusivement en leur qualité d'antithèses. aimer. Le chrétien doux est tout sauf insensible. Il ne considère en aucun cas une offense qui lui est infligée dans un esprit de neutralité sans passion. En raison du manque de charité qu'elle représente, elle pénétrera au contraire dans son cœur, sans toutefois aucun effet d'empoisonnement ni de rétrécissement.

### **La douceur est compatible avec un zèle ardent et une force intrépide**

Ainsi, la douceur de la douceur s'accorde avec un zèle ardent et une force intrépide. Saint Étienne, que les Actes des Apôtres (6, 8) appellent *plénus gratia et fortitudine* (« plein de grâce et de force »), est en même temps un brillant exemple de vraie douceur. Le bref récit que nous y lisons de sa conduite lors de sa lapidation nous révèle clairement sa sublime douceur. Aucune trace n'est visible ici de la posture d'un héros combattant ; aucune des résistances opiniâtres d'une virilité purement naturelle ; rien de dur ou d'amertume d'aucune sorte. Dans son amour victorieux pour Dieu, comme aussi dans son amour doux et indulgent envers ses meurtriers, il offre son cœur, vêtu des doux vêtements de la charité, à leur haine implacable.

### **Jésus est le modèle de douceur**

Mais c'est en Jésus notre Seigneur que nous discernons la sainte douceur dans sa plus pure pureté. Il laisse Judas l'embrasser ; se laisse blesser par le contact de son perfide apôtre : « Ami, où es-tu venu ? (Matt. 26:50). Les paroles douloureuses : « Vous êtes purs, mais vous ne l'êtes pas tous » (Jean 13 :10) ; Son exposition de son cœur très saint à la colère de ses poursuivants ; Son attitude de douceur douloureuse et de pardon, restant pleinement ouverte même face à celui qui a trahi et à ses meurtriers : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23, 34) ; ce regard d'amour blessé mais généreux et serein, qui s'est posé sur l'Apôtre Pierre après son reniement du Seigneur, allumant en lui un feu de charité qui ne s'éteindra plus : voici la sainte douceur, force issue de l'Amour inaltérable et triomphant. , une force infiniment plus irrésistible que n'importe quelle puissance naturelle sur terre.

Voilà en effet le nouvel accent, le nouveau langage de l'Évangile : le nouveau geste – mineur en mille formes d'expression – de l'Amour rédempteur, que le monde ne comprend pas mais par lequel il est voué à être vaincu. « Bienheureux les doux : car ils posséderont le pays. »

### **La sainte douceur incarne le pouvoir transcendant**

Cela constitue un test spécifique de notre possession d'un esprit surnaturel si nous comprenons la beauté sublime de la sainte douceur et reconnaissons le pouvoir transcendant qu'elle incarne. Celui qui cherche encore de la force dans une sorte d'héroïsme naturel prouve que, même s'il a saisi certaines vérités de la Foi, il est encore esclave d'une idole païenne de la *virilité* . La candeur sans armes de la

sainte douceur lui donne l'impression de quelque chose de féminin ; il le juge incompatible avec l'esprit de virilité.

Beaucoup de chrétiens sont enclins à cette erreur. En réaction contre une défiguration maladroite et douceâtre bien connue de la personne de Notre Seigneur dans une certaine marque insipide d'images de dévotion, de chants et de livres pieux, de tels chrétiens liraient dans la personne de l'Homme-Dieu un *ethos naturel* d'héroïsme viril. Combattant une erreur, ils tombent ainsi dans l'erreur opposée. Toute tentative visant à abaisser ainsi la stature de Celui de la clarté duquel « une nouvelle lumière s'est levée pour briller sur les yeux de nos âmes » (Préface de la Nativité) à la mesure de catégories purement naturelles – qu'il s'agisse d'une bonté placide ou d'une attitude guerrière, courage – est en soi absurde.

La sainte douceur et la douceur sont aussi éloignées de la fragilité féminine, sans parler du faible sentimentalisme, que le sont la solennité conquérante et la force surnaturelle du *Kyrios* et du *Victor Rex* par un héroïsme naturel, sans parler d'un accent grincheux sur la virilité. Ces deux aspects surnaturels ne sont pas non plus simplement côte à côte ; ils sont indissolublement liés entre eux. La sainteté et la douceur surnaturelle de celui « qui est doux et humble de cœur » ; le cœur qui, sans protection, reste ouvert à toute attaque : *fons totius consolationis* (« source de toute consolation » : Litanies du Sacré-Cœur) ; l'Amour souffrant, saint et rédempteur, c'est ce qui nous met à genoux et nous révèle la puissance divine de Celui dont saint Paul dit : « Toutes choses ont été créées par Lui et en Lui ; et Il est avant tout, et c'est en Lui que subsistent toutes choses » (Col. 1 : 16-17).

La vérité primordiale de l'Apocalypse – à savoir que « Dieu est Amour » – apparaît dans l'amour rédempteur de l'Agneau « qui enlève les péchés du monde ». À propos du Fils de l'homme (que l'Église glorifie ainsi dans la Séquence de Pâques : « Vers un Père bon, des hommes rebelles / un Fils sans péché a encore conduit »), saint Jean dit : « Et nous avons vu sa gloire, la gloire comme de le unique engendré du Père, plein de grâce et de vérité » (Jean 1 : 14).

Considérez l'image que nous présente la sainte Liturgie du Seigneur. Selon le mystère propre à chaque fête, le Christ apparaît à nos yeux tantôt dans sa douceur infinie (comme dans la Vêpres du Très Saint Nom de Jésus), tantôt dans sa puissance divine victorieuse (comme dans la Séquence de Pâques) ; tantôt encore, dans les deux attitudes immédiatement unies l'une à l'autre, comme dans la commémoration de la Passion le Vendredi Saint : *Popule mens, quid feci obi ? . . . Agios ou Théos ; Agios ischyros ; Agios Athanatos* . (« Ô mon peuple, que t'ai-je fait ? . . . Ô Dieu saint ; ô saint, ô Puissant ; ô saint et immortel. »)

Car ces attitudes ne sont, en vérité, pas deux opposés mais deux faces d'un seul et même Être, Divin et Humain ; leur union dénote cette marque spécifique de Dieu, une apparente *coïncidence oppositorum* .

Ceux donc qui possèdent un esprit surnaturel peuvent être reconnus par ceci : qu'ils ne se sentent pas choqués ou déconcertés par la douceur et la sainte innocence, l'amour désarmé et désarmant de Jésus ; qu'au contraire, ils s'agenouillent devant l'Agneau qui « enlève les péchés du monde » et qui a prononcé ces paroles : « Je suis doux et humble de cœur » ; qu'ils disent en adoration avec l'Apôtre saint Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ».

### **Nous atteignons la sainte douceur en demeurant spirituellement avec Jésus**

Comment pouvons-nous atteindre la sainte douceur ?

Pour rester habituellement dans l'attitude douce, douce et ouverte de la bienveillance, nous devons avant tout élever constamment nos yeux vers le visage du divin Sauveur. Quelles que soient les agressions, les insultes, les blessures et les humiliations que nous subissons, nous devons immédiatement les porter à la lumière qui émane de cette très sainte Face. En fait, nous devrions viser à demeurer dans cette lumière de manière si permanente que notre toute première conscience d'une injustice ou d'un affront qui nous est infligé sera déjà imprégnée de l'esprit de douceur et libérée de

toute trace du poison du ressentiment. « Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur » (Matthieu 11 :29). Une telle vision soutenue de Jésus et de son Sacré-Cœur, « la propitiation pour nos péchés » (1 Jean 2 :2) ; une respiration constante de l'air de sa sainte charité peut seule nous maintenir dans cet état de fluidité et de souplesse intérieures.

Il est vrai que les actes de douceur se manifestent dans notre attitude envers nos semblables ; mais la douceur ne peut prospérer en nous que si nos yeux rencontrent le regard de Jésus ; à moins que nous nous exposions à la lumière du soleil de son amour et que nous nous abandonnions à lui avec amour. « Mon âme fondit quand il parla » sont les paroles de l'époux dans le Cantique des Cantiques (Cantique de Sol. 5, 6). Saint Grégoire dans son homélie sur Luc 7 : 42 les commente ; « Car l'âme de l'homme qui ne cherche pas son Créateur est dure, parce qu'elle reste froide en elle-même. Mais une fois prise d'un ardent désir de suivre le Bien-Aimé, elle se précipite vers lui, fondue dans le feu de l'amour.

La vraie douceur ne peut donc s'épanouir en nous que si notre union vitale avec Jésus exclut la possibilité de toute attaque nous soumettant au contrôle de sa logique autonome. Elle ne peut exister en nous que si notre cœur est transpercé et conquis par l'amour de Celui qui a dit : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jean 13 : 34). C'est de là que nous pouvons évoquer, dans toute sa réalité pleine et convaincante, la vision de la sublimité de la personnalité spirituelle et de l'incompatibilité de toute force brute avec les lois de la sphère spirituelle.

C'est à la lumière du visage de Jésus – de sa nature transfigurée en tant qu'homme – que nous aurons un aperçu éclatant de la noblesse de l'homme *en tant que* personne spirituelle. C'est ici que nous obtenons un aperçu correspondant de l'insuffisance absurde de toutes les méthodes mécaniques et massives face à la structure particulière de la personnalité spirituelle. C'est seulement ainsi que nous comprendrons pleinement l'odieux et la futilité de tous les comportements grossiers et violents. Nous devons en arriver à détester leur principe même au plus profond de notre cœur ; nous devons le détester encore plus dans son association avec une intention d'inimitié – qu'elle se manifeste ou non expressément sous la forme d'une colère réelle.

Mais, comme suggéré ci-dessus, notre vision soutenue du Christ ne nous maintiendra pas seulement conscients de la valeur de la douceur et conscients de l'infériorité et de la laideur de son contraire. Cela nous aidera également à demeurer dans une attitude intérieure douce, détachée et sans protection, sans laquelle nous ne pouvons pas nous comporter avec une vraie douceur envers les autres. Une particule de la douce splendeur du Christ rayonnera dans notre propre cœur. Cela adoucira et affinera notre vie intérieure et dissoudra toutes les obsessions de l'ego à l'étroit en nous. Cela les empêchera même, à un stade de vertu plus élevé, de se produire.

### **La douceur présuppose l'humilité inhérente à la patience**

De plus, la douceur présuppose de la patience. Comme nous l'avons montré au chapitre 12, un effet éminemment spasmodique et durcissant naît de l'impatience ; cela ne peut que saper les fondements mêmes de la douceur. Mais il existe une consonance encore plus spécifique entre ces deux vertus. La douceur, tout comme la patience, implique l'abstinence d'assumer une fausse position de souveraineté au-dessus de l'univers – de se sentir comme si l'on devait être un maître absolu. L'humilité inhérente à la patience est ce qui sous-tend la douceur – l'absence d'endurcissement – qui est propre à la douceur. Dans la douceur vit le geste fondamental du service exprimé dans les paroles de Notre Seigneur : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (Mt 20, 28).

L'illusion naturelle d'une *position de souveraineté est* étroitement liée à la tendance naturelle à imposer ce qui semble souhaitable. Une fois que nous sentons qu'il va de soi que nous devons être maîtres des choses, nous ne pouvons nous empêcher de tout traiter avec une certaine dureté. A l'inverse, le geste fondamental de service implique nécessairement un ton de douceur dans notre manière d'aborder le monde extérieur. Ainsi, nous voyons se confirmer que la douceur, même si elle

s'actualise dans nos relations avec les êtres créés, est dans son essence conditionnée par notre position envers Dieu.

### **La douceur se manifeste aussi par la gentillesse envers les animaux**

Plus exactement, comme nous l'avons vu précédemment, la douceur s'actualise dans nos relations avec nos semblables. Certes, ce champ de relations constitue son premier domaine de déploiement ; mais un reflet de cela s'étend à notre comportement envers toutes les choses créées. Cela s'applique en premier lieu aux êtres sensibles inférieurs à l'homme : c'est-à-dire les animaux muets. Celui qui a une vraie douceur ne sera jamais cruel envers les animaux. Qu'il sympathise particulièrement ou non avec un animal, il ne le maltraitera jamais ni ne lui refusera une certaine attention selon son caractère spécifique d'être vivant.

Dans un sens analogique (et non dénué de pertinence) du terme, il traitera les animaux avec charité, plutôt que de repousser méchamment une brute comme un simple *corps extraterrestre gênant*. Même s'ils le dérangent, il conservera une attitude bienveillante et douce. Il évitera notamment la fausse position de souveraineté dans cette relation. Bien que les animaux soient (en un sens) soumis à la domination de l'homme, il s'abstiendra absolument de jouer au despote. Il respectera le caractère d'une créature, la noblesse et la distinction individuelle de la vie en tant que telle, la plus grande subtilité de la structure de la vie organique par opposition aux forces mécaniques de la nature ; il respectera en quelque sorte le droit de ces êtres à l'exercice de leurs dispositions dans certaines limites.

Le souffle omniprésent de bienveillance fondée sur l'humilité se manifestera, au-delà de l'évitement de toute brutalité, dans un geste de condescendance et de compréhension, une attitude d'attention amicale envers la nature distinctive de l'animal. De plus, la vraie douceur laissera sa trace même dans la manière dont une personne aborde et traite les objets sans vie. Même lorsqu'il s'agit de la nature inerte, l'antithèse fondamentale entre la douceur et la fausse position de souveraineté – l'illusion que l'homme peut être le maître absolu de *tout* sur terre – reste applicable et valable.

### **La douceur actualise notre paix intérieure par rapport aux autres**

La manière dont l'homme doux traverse le monde respire, dans chacune de ses phases, cette attitude douce et servile entièrement détachée de l'affirmation de soi. Quels que soient les défauts qui surviennent dans son environnement, il ne montre aucun empressement à les découvrir ni à les mettre à nu, et encore moins à s'en prendre à eux dans un esprit d'inimitié. Au contraire, il les dissimulait légèrement et s'approchait charitablement de ceux qu'ils défiguraient. L'arme avec laquelle il combat toute disharmonie est le rayonnement de sa propre harmonie indéfectible.

La paix intérieure est d'autant plus une condition indispensable de la douceur. Celui seul qui préserve la paix intérieure (en écartant de son chemin les obstacles que nous avons énumérés au chapitre précédent) peut posséder cette douce harmonie, libre de toute gêne et de tout venin, dont la douceur tire sa nourriture.

La douceur n'est que l'actualisation de cette harmonie intérieure sur le plan de nos relations avec les autres : la mise en forme de toutes nos références et de notre traitement à l'égard de nos semblables par le principe d'une charité spontanée, sans entrave et débordante. Cette dépendance de la douceur à l'égard de la patience et de la vraie paix rend doublement évident que la vraie douceur est inaccessible à quiconque ne vit pas par et en Christ.

### **La douceur seule permet d'obtenir la vraie victoire dans le monde**

« Bienheureux les doux : car ils posséderont le pays. » Les doux, qui suivent réellement le Christ et restent fidèles dans toutes les situations à leur réponse primordiale à l'amour du Christ, obtiendront la

terre promise de la béatitude éternelle. Pourtant, déjà sur terre, ils sont irrésistibles : pour eux aussi, la véritable victoire sur le monde leur est réservée. Car ce sont eux qui défient tous les maux du monde avec les armes de la lumière ; qui résistent à toute détermination par les automatismes immanents des préoccupations mondaines ; et qui affrontent toute inimitié avec la puissance supérieure d'une charité inaltérable et montante. La vraie douceur est le signe de notre ancrage ainsi dans le surnaturel ; le sceau de la vraie et ultime liberté qui réside dans l'amour souffrant, servant et rédempteur du monde.

Dans la douceur se révèle l'opération de la loi fondamentale de la victoire sur le monde : le principe de ne pas rendre ce qui est semblable – de s'opposer à l'esprit du monde par un esprit intégralement nouveau et différent, comme l'expriment les paroles du Seigneur : « Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Matthieu 5 : 44). La douceur s'incarne également dans les paroles : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre » (Matthieu 5 : 39).

Cela signifie pas de tolérance passive de tous les torts, pas d'acquiescement ennuyeux à la domination du péché – cela signifie plutôt un véritable combat pour la cause du Christ. Si acharné que soit son combat contre le péché, si ardent son zèle pour la victoire du royaume de Dieu, le vrai *guerrier du Christ* reste doux : il est fondu par l'amour du Christ une fois qu'il a été évoqué en lui par son regard sur le Sauveur qui souffert et est mort par amour.

«Car ils posséderont le pays.» Dans son homélie sur les paroles de Notre Seigneur : « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups » (Mt 10, 16) – St. Jean Chrysostome expose avec une maestria sublime cette victoire des doux sur le monde. Il paraphrase les paroles du Seigneur : « Quand vous partez, comportez-vous avec la douceur des brebis, même si vous vous préparez à rencontrer des loups, voire à vous réfugier au milieu d'eux. Car par ceci je révélerai ma puissance de la manière la plus visible, que les loups seront vaincus par les moutons, tandis que les moutons, bien qu'exposés aux crocs des loups et saignant d'innombrables blessures, non seulement ne périront *pas* mais changeront même les loups dans leur propre nature. . Assurément, il est plus grand et plus merveilleux de conquérir l'âme de l'ennemi, de transformer son esprit en son contraire, que de le tuer. . . . Tant que nous sommes des moutons, nous conquérons. Si mille loups nous encerclent, nous devrions les vaincre et en sortir victorieux. Mais si nous devenons des loups, nous serons vaincus. Car alors le berger (qui conduit au pâturage non pas des loups mais des moutons) nous retirera son aide. Il se détournera de toi et t'abandonnera, vu que tu lui empêches de révéler sa puissance. Mais si tu restes doux, ta victoire sera son œuvre. (Saint Jean Chrysostome, *Homélie 34.* )

En vérité, les doux sortiront vainqueurs du monde, parce que, dans leur lutte pour le royaume de Dieu, ils ne connaissent d'autres armes que celle par laquelle Christ a racheté le monde et vaincu nos cœurs ; parce qu'ils ont rejeté toutes les autres armes – toutes naturelles –, contrecarrant toute inimitié et toute férocité indisciplinée du mal avec l'offre de leur cœur sans protection, qui est prêt à saigner à mort également pour le bien du pécheur.

Si elle est prononcée par des doux, la parole de vérité qui, comme une épée, coupe l'âme et le corps, s'insinue subtilement comme un souffle d'amour dans les recoins les plus intimes de l'âme. Aux doux est réservée la véritable victoire sur le monde, car ce ne sont pas eux-mêmes qui vainquent, mais Christ en eux et à travers eux.

## Sainte Miséricorde

LA MISÉRICORDE est une vertu spécifiquement divine. Si l'humilité est une vertu spécifiquement propre à la créature, de sorte qu'elle ne peut être attribuée à Dieu qu'en tant qu'Il est le Dieu-Homme, et que dans un sens purement analogique, la miséricorde, à l'inverse, est la vertu divine par excellence, qui ne peut être attribué à l'homme que par analogie.

### **La miséricorde est l'amour condescendant et indulgent de Dieu pour les pécheurs**

La miséricorde signifie avant tout l'amour condescendant et indulgent du Seigneur absolu, la quintessence de toutes les valeurs, qui se penche vers nous sans que nous le méritions du tout. La miséricorde devient plus manifeste en référence à l'homme *pécheur*. Aucun texte évangélique n'impose aussi clairement la miséricorde à notre conscience que la parabole du fils prodigue. C'est l'amour dans sa qualité particulière de miséricorde qui nous frappe dans la conduite du père lorsqu'il va à la rencontre de son fils revenu, reçoit celui qui est contrit avec amour et tue même pour lui un veau gras.

Mais l'Évangile dans son ensemble respire l'esprit de miséricorde ; car la miséricorde de Dieu constitue un point central de la Révélation chrétienne. Cela bouleverse l'ancienne conception du monde, pour laquelle un Dieu se penchant amoureux vers une créature aurait signifié une contradiction inhérente. C'est une pierre d'achoppement pour les pharisiens, qui attendent tout d'une justice fondée sur l'accomplissement de la loi. La miséricorde de Dieu, cette parole première de l'Évangile, nous parle avec émotion à partir de la parabole du Samaritain ; il nous adresse un avertissement dans la parabole du maître qui libéra son serviteur de sa dette ; elle nous bouleverse dans la mort sur la croix de Notre Seigneur qui, mourant, prie pour ses assassins.

### **L'Évangile nous appelle à la miséricorde**

Non seulement l'Évangile nous révèle la miséricorde de Dieu : il nous enjoint aussi à être miséricordieux de notre part. Notre transformation en Christ exige que nous partagions même cette vertu spécifiquement divine. « J'aurai pitié et non des sacrifices », dit Jésus dans la maison du publicain (Matthieu 9 : 13). Les miséricordieux plaisent avant tout à Dieu ; en fait, notre miséricorde est la condition à laquelle nous pouvons à notre tour trouver miséricorde aux yeux de Dieu.

### **La miséricorde présuppose la misère dans son objet**

La miséricorde implique évidemment l'amour ; cela ne signifie cependant pas l'amour pur et simple, mais une variété particulière d'amour. On peut mieux saisir la qualité spécifique de l'amour miséricordieux en considérant que la miséricorde présuppose dans son objet une certaine misère, une certaine misère. Ce n'est en aucun cas généralement vrai pour l'amour. L'amour qui unit les Personnes de la Sainte Trinité n'a aucune qualité de miséricorde ; ni, sauf accident, l'amour conjugal ou l'amour de l'amitié.

La miséricorde répond donc à la misère chez celui qui est reçu ou secouru dans l'amour ; de plus, cela implique une attention à laquelle son bénéficiaire n'a aucun *droit* propre, autrement dit un geste de condescendance. On pourrait donc supposer que la miséricorde est la même chose que *la*

*compassion* ; mais ce serait une conclusion tout à fait erronée. Il y a, en fait, une quintuple différence entre la compassion et la miséricorde.

### **La miséricorde répond à notre situation métaphysique ; la compassion répond à des souffrances particulières**

Premièrement, la compassion fait toujours référence à une souffrance concrète chez une personne définie. Nous *plaignons*, dans le sens de la compassion, une personne gravement malade ou pauvre, ou en proie à une autre grave affliction. La miséricorde, bien sûr, implique également une attitude de pitié ; mais ici notre commisération se réfère à la misère de la créature humaine dans son ensemble, bien que représentée ou manifestée par un cas concret donné.

Le véritable objet de la miséricorde n'est pas tel ou tel malheur en tant que tel, mais l'impuissance et la fragilité générale de l'homme sous l'emprise du péché originel. La souffrance particulière en question n'est ici pertinente que comme expression de la misère universelle inhérente à la situation métaphysique de l'homme déchu. Le regard du miséricordieux pénètre dans les abîmes de la situation de l'homme dans cette « vallée des larmes » ; dans ce contexte, elle perçoit aussi avec une clarté particulière la noblesse de l'homme *en tant que* personne spirituelle créée à l'image de Dieu.

Avec une vision beaucoup plus profonde que celle du compatissant, le miséricordieux voit toujours la créature à la lumière de sa situation métaphysique et considère également les circonstances particulières de son cas, *in conspectu Dei*. Il y a donc un certain trait de gravité spirituelle et d'héroïsme propre à la miséricorde, mais non à la pitié en tant que telle.

### **La compassion souffre avec celui qui souffre ; la miséricorde ne fait pas**

Deuxièmement, la véritable compassion implique un état de souffrance chez le sujet lui-même ; *compassio*, en effet, signifie *souffrir avec* quelqu'un. Celui qui fait preuve de compassion est en quelque sorte impliqué dans la situation de celui qu'il plaint. La miséricorde, en revanche, n'est pas elle-même associée à la souffrance, sinon Dieu – dans sa béatitude infinie, à laquelle ne s'attache aucune nuance de souffrance – ne pourrait pas être miséricordieux. Le sujet de la miséricorde ne devient en aucune manière participant à la situation de son objet ; il (dans un sens très spécifique, bien sûr) *contrôle* cette situation d'en haut.

### **La compassion est entre égaux ; la miséricorde est envers un inférieur**

Par là, nous avons déjà fait allusion au troisième point de différence. La compassion présuppose une situation fondamentale englobant à la fois son sujet et son objet : elle constitue une relation inter *pares* (« entre égaux »).

La miséricorde, au contraire, présuppose une supériorité de la part du miséricordieux. Dans le sens de conscience *intentionnelle*, il *assimile* ou *comprend certainement* la souffrance de la créature qu'il plaint, mais son propre centre de vision, son propre lieu spirituel pour ainsi dire, est en dehors et au-dessus de cette souffrance. Ainsi, un geste de condescendance est inhérent à toute miséricorde : le miséricordieux se penche *avec amour* devant la misère qui a suscité sa commisération.

La compassion, au contraire, non seulement n'exige pas un geste de condescendance, mais est en réalité altérée et gâtée par sa présence. Une fois la condescendance introduite, à la place de la véritable compassion, on a une attitude fière qui risque le plus d'insulter la personne qu'elle est censée reconforter. Car la compassion est éminemment le corollaire d'une solidarité globale de l'humanité souffrante ; cela exige essentiellement, de la part du sujet, une attitude de rencontre avec celui qui est plaint sur un plan d'égalité. Bien qu'il se réfère toujours à une affliction concrète de personnes déterminées, il le fait en tenant pour acquis la situation humaine fondamentale, *commune à tous*, un arrière-plan constant.

Par contre, la miséricorde entre les hommes n'est qu'un analogue de la miséricorde de Dieu : elle n'est possible que comme participation à celle-ci, imitation de l'attitude de condescendance amoureuse dont le sujet premier est Dieu et Dieu seul. La miséricorde est donc une vertu éminemment surnaturelle, qui requiert comme fondement l'*éthos chrétien*. Toute tentative pour le réaliser sur un plan purement naturel est vouée à l'échec – pour aboutir, c'est-à-dire, non pas à une véritable miséricorde, mais à l'hybride irritant d'une compassion « supérieure ».

### **La miséricorde est plus spirituelle que la compassion**

Quatrièmement, la compassion – un motif de comportement spécifiquement humain – présuppose le cœur humain vulnérable en tant que tel. Cela implique une sorte particulière de compréhension sensible à l'égard de la créature souffrante, une sympathie organique, un certain sentiment d'identité, pour ainsi dire. La miséricorde constitue une réponse de caractère beaucoup plus spirituel. En lui aussi se trouve une compréhension ultime, un type de compréhension qui est cependant le privilège de celui dont la vision mesure son objet dans une perspective de distance et de hauteur.

L'homme miséricordieux aborde donc cet objet d'en haut – depuis l'altitude de sa propre réponse à l'amour condescendant de Dieu, et non depuis une position de supériorité auto-assumée. Il comprend en effet l'objet pitoyable dans un sens beaucoup plus profond : un peu comme Dieu, justement parce qu'il est infiniment au-dessus de nous, est plus proche de nous que nous ne le sommes nous-mêmes. C'est ce que nous voulions dire en disant que le miséricordieux « contrôle » la situation qui entoure la créature malheureuse dans la mesure où il la considère sous une lumière empruntée à Dieu et la comprend d'en haut, en conspirant pour ainsi dire avec l'acte divin de miséricorde.

### **La miséricorde présuppose que celui qui est miséricordieux puisse apporter son aide ; la compassion ne fait pas**

Enfin, celui qui pose un acte de miséricorde le fait en référence à un type de situation dans laquelle son intervention peut apporter un changement. C'est évidemment toujours le cas avec Dieu ; Mais pour nous, les hommes, ce présupposé n'est rempli que dans une mesure très limitée. La compassion, encore une fois, n'est pas liée à cette condition. Supposons qu'un de mes amis soit gravement affligé par la mort d'un être cher : je peux sympathiser vivement avec lui et partager pleinement son chagrin, mais le cas ne présente aucune raison d'exercer ma miséricorde.

Ce point de différence est lié à l'inhérence à la miséricorde d'un certain aspect de supériorité. La pitié ne peut avoir le caractère de miséricorde sans un contrôle de la situation, d'une manière ou d'une autre, d'en haut. Ceci, encore une fois, est impossible à moins que l'on soit capable dans une certaine mesure d'aider : de modeler la situation et pas seulement de la déplorer.

Qui *peut* exercer la miséricorde ? Une personne en bonne santé qui peut assister les malades ; un prêtre qui, en vertu de sa charge, peut guérir les blessures de l'âme ; aussi, quiconque peut remettre une dette, renoncer à un droit ou renoncer à une créance au profit d'autrui.

### **La miséricorde est l'antithèse de la justice**

Ayant ainsi clairement établi la distinction entre miséricorde et compassion, examinons maintenant un autre aspect fondamental de la miséricorde : sa relation antithétique avec la justice stricte. L'amour *miséricordieux* – et non pas, comme on le pense parfois, l'amour en tant que tel – incarne en effet une antithèse à la justice. Car cela implique un excès de bonté aimante qui dépasse la mesure des mérites. Eh bien, nous savons quel serait notre sort si Dieu nous pesait uniquement selon la mesure de la justice : c'est pourquoi nous prions : « Si Toi, Seigneur, tu remarques les iniquités : Seigneur, qui y résistera ? (Psaume 129 : 3).

Or, évidemment, ce dépassement *de la justice* n'a rien de commun avec l'injustice. La miséricorde n'est pas une antithèse à la justice dans un sens impliquant une négation de la valeur de la justice. Il comprend ces derniers *per eminentiam* — par débordement, pour ainsi dire. Tout ce qui fait la valeur de la justice est contenu à un degré encore plus élevé dans la miséricorde. Dieu ne cesse pas d'être suprêmement juste en étant suprêmement miséricordieux. « Roi d'une majesté formidable, qui nous envoie le salut gratuit, source de pitié, alors lie-toi d'amitié avec nous ! » ( *Meurt Iraé* )

Certes, cette union de la justice et de la miséricorde est possible en Dieu le Tout Simple, qui embrasse la plénitude de l'Être et à propos duquel on peut parler d'une *coincidentia oppositorum* . Mais quel est le rapport entre notre miséricorde et la justice ? Dans quels genres de situations existe-t-il dans lesquelles nous pouvons et devons suivre les incitations de la miséricorde ?

Il y a deux axes principaux selon lesquels la miséricorde se déploie. Elle peut s'exercer, en premier lieu, envers les personnes contre lesquelles nous avons un droit légitime : qui, par exemple, nous doivent de l'argent ou un service quelconque ; ou encore, qui nous ont fait du mal. Nous pouvons, deuxièmement, nous comporter avec miséricorde envers les personnes affligées de toute sorte de misère envers lesquelles nous n'avons aucune obligation particulière, que ce soit dans le sens de devoirs inhérents à notre fonction (dans l'usage le plus large de ce terme) ou d'obligations impliquées par un relation personnelle particulière. C'est une miséricorde de ce genre qui nous pousse à secourir, par exemple, une personne étrangère blessée ou démunie ; ou encore, celui qui est méprisé et ostracisé de tous.

### **La miséricorde peut être exercée envers ceux contre qui nous avons un droit**

Mais examinons d'abord le type de miséricorde qui implique la renonciation à une réclamation. Bien entendu, il s'agit ici de notre renonciation à un droit valable qui nous est propre. La miséricorde nous pousse à outrepasser la mesure de la justice dans un cas où la justice fonctionnerait à notre avantage personnel.

Lorsque, d'un autre côté, nous devons trancher sur les revendications contradictoires d'autrui – en agissant, par exemple, comme arbitre entre deux parties en lice – nous n'avons pas le droit de transgresser la mesure de la justice. Nous n'avons pas le droit d'annuler simplement la dette qu'un indigent doit à un riche. Nous pouvons certes, compte tenu des circonstances particulières, essayer de persuader le créancier de faire preuve de miséricorde, mais nous ne sommes pas en mesure de substituer de notre plein droit la clémence à la justice. Pourtant, nous pourrions très bien le faire si le créancier est nous-mêmes.

Cependant, même dans ce cas, notre renonciation à la réclamation en question n'est pas toujours un acte de véritable miséricorde, ni même toujours la bonne chose à faire. S'il s'agit d'une dette que nous remettons, elle doit avant tout nous être due par un homme pauvre, qui, non seulement en ce qui concerne le cas juridique donné, mais aussi dans un sens plus large, est dans une position plus faible que nous. . Remettre une dette due par un homme riche n'a évidemment rien à voir avec la miséricorde. La misère à laquelle répond notre miséricorde ne peut pas consister uniquement dans la position de faiblesse dans laquelle s'est placé tout débiteur en tant que tel. Elle doit également s'attacher à la situation du débiteur au-delà de cet endettement particulier.

Il est en outre peu judicieux de notre part de renoncer à notre droit si, ce faisant, nous risquons d'infliger un préjudice moral à notre débiteur. Certaines personnes cherchent à capitaliser sur la magnanimité des autres ; les aider à réussir ne peut que les confirmer dans leur injustice, alors qu'un traitement sévère peut leur fournir une leçon salutaire. Dans de tels cas, céder son droit n'est pas un acte de véritable miséricorde mais une simple indulgence de pusillanimité et de faiblesse coupable. Il existe en effet plusieurs types d'attitudes complaisantes qui, bien qu'elles n'aient aucune parenté intrinsèque avec la miséricorde, peuvent facilement être confondues avec elle par un observateur superficiel.

## **Céder aux autres par peur du conflit n'est pas de la pitié**

Certaines personnes sont tout simplement trop faibles pour défendre leurs droits. Ils évitent toute dispute, abhorrent tout acte de résistance et se sentent incapables de soutenir le moindre conflit. Chez certains d'entre eux, c'est surtout de la pusillanimité ; avec les autres, impuissance ; avec d'autres encore, paresse.

En tout cas, leur renonciation à leurs droits est une conséquence de la faiblesse plutôt que de l'amour. Ce n'est pas la pitié pour l'autre qui les pousse à céder : c'est plutôt leur préoccupation d'échapper à l'inconfort inévitable de la prise de position. De telles personnes préféreraient abandonner beaucoup de choses qui leur sont chères et accepter de grands sacrifices, tant matériels que moraux, plutôt que de s'engager dans n'importe quelle sorte de lutte. Chaque fois qu'ils sont confrontés à la nécessité de revendiquer ou d'insister sur quelque chose, ils se sentent immédiatement *dans* une position de faiblesse. C'est leur peur du conflit, et non de l'état de droit, qui donne, dans leur esprit, la note déterminante de la situation. Leur pusillanimité présente un contraste flagrant avec l'attitude active et héroïque et majestueuse de la miséricorde.

## **La flexibilité n'est pas une pitié**

Une autre sorte de faiblesse, plus noble que celle qui est teintée de lâcheté ou d'inertie, doit encore être soigneusement distinguée de la véritable miséricorde. Ce que nous avons en tête, c'est le comportement de ces personnes au cœur tendre qui ne refuseront jamais aucune demande ni n'infligeront aucun mécontentement aux autres.

Contrairement aux véritables miséricordieux, ils ne voient en aucun cas la situation d'un niveau supérieur. Ils ne s'écartent pas de cet amour ultime qui considère le bien objectif du prochain au-delà de tout avantage ou agrément immédiat. Ils sont esclaves de leur instinct de compassion.

En d'autres termes, ils ne parviennent pas à apporter une réponse adéquate à la situation, dans la mesure où ils n'étendent pas leur compassion au-delà du moment présent, ni ne se soucient du bien-être de leur prochain dans un sens intégral et permanent du terme. Il s'agit d'une compassion démesurée qui ne découle pas, comme la miséricorde, d'une confrontation du problème actuel avec Dieu et sa sainte volonté. Une telle compassion les livre entièrement au dynamisme de la situation momentanée, qui détermine leur conduite sans aucun contrepoids. Telle est la compassion d'une infirmière inconsciente qui tend secrètement la seringue tant convoitée à un morphinomane se tordant dans les tourments d'un traitement curatif.

## **La générosité aveugle n'est pas une pitié**

Il y a enfin des gens qui, en raison d'une certaine générosité, ont honte de faire valoir leurs droits, même si cela serait objectivement la bonne solution. Ils hésitent à tirer profit de leur position renforcée de supérieur hiérarchique, de créancier, de victime d'indignation. Ainsi, ils manquent à leur devoir de faire des reproches à une personne, ou de la saisir d'une exigence péremptoire, même si cela était conforme à son bien objectif. Encore une fois, ce type de comportement n'est pas inspiré par la miséricorde.

## **La miséricorde est enracinée dans le souci du bien d'autrui**

Car si je suis vraiment miséricordieux, je tirerai le principe de ma conduite envers les autres de cet amour ultime, qui se préoccupe avant tout précisément du bien de la personne en question, peu importe s'il est facile ou difficile pour ma propre nature d'insister sur ce point. mon droit. Ceci – et non la souplesse ou la maniabilité en tant que telles – est la marque essentielle de la miséricorde : en vertu de

ma participation à l'amour de Dieu, j'abandonne ma nature de cadre de référence central et brise la perspective étroite dans laquelle je verrais. les choses et les situations simplement avec mes propres yeux.

Et cette transformation implique que les tendances instinctives de ma nature, qu'elles soient en elles-mêmes plus possessives ou plus cédantes, ne joueront plus aucun rôle décisif dans la formation de ma conduite.

Celui qui est guidé par la vraie miséricorde cédera donc son droit en supposant seulement qu'il ne causera pas, ce faisant, un préjudice moral à son débiteur. Considérez de plus près la parabole du fils prodigue et vous découvrirez immédiatement que la doctrine qui la sous-tend n'est en aucun cas celle du pardon aveugle. Certes, le père s'empresse d'accueillir son fils dépensier, mais il le fait en réponse au retour repentant du jeune. En d'autres termes, le présupposé est que le désastre que son fils s'est imposé a suscité en lui un sentiment de culpabilité et une résolution de changer ses habitudes.

Au contraire, s'il avait été soutenu par son père après avoir dévoré sa fortune, il n'aurait, loin d'avoir des remords et de se convertir, que se consolider dans son mode de vie pécheur. Contrairement à ceux qui sont compatissants par faiblesse, les véritables miséricordieux n'interféreront jamais, pour ainsi dire, avec le gouvernement divin des hommes en substituant la miséricorde à la justice, quel que soit l'état d'esprit de ceux qui sont censés bénéficier d'une telle démarche.

### **La miséricorde peut être exercée envers ceux qui n'ont aucun droit contre nous**

Nous devons maintenant nous tourner vers la deuxième dimension de la miséricorde : son exercice à l'égard des hommes qui ne sont pas nos débiteurs et à qui nous ne devons aucun service spécifique. Car, partout où existe une obligation aussi spécifique, fondée par exemple sur des liens de famille, d'amitié ou de tutelle, il va de soi que la misère de ces personnes, qu'il s'agisse de maladie, de besoin ou d'un profond chagrin, doit nous préoccuper. Ici, notre prochain a droit à notre aide active et à notre pleine sollicitude. Il n'y a donc pas ici de place pour l'actualisation de la miséricorde en tant que telle.

Il n'en est pas de même lorsque nous sommes confrontés à la détresse d'un étranger dont le sort ne nous concerne formellement pas : un blessé que, comme le bon Samaritain, nous rencontrons sur le bord de la route ; une personne en proie au désespoir, que nous croisons par hasard ; les pauvres inconnus qui nous supplient de les aider — et d'autres cas similaires. Voilà une situation à laquelle la réponse première et adéquate est la miséricorde : l'amour débordant, la charité qui se penche pour guérir ; le dépassement souverain des mesures de stricte justice ; l'empressement indéfectible du cœur miséricordieux à délivrer les misérables de leur misère et à les relever jusqu'à lui.

### **La dureté de cœur est l'antithèse extrême de la miséricorde**

Parmi les nombreuses attitudes opposées à la miséricorde, la plus extrême est la dureté de cœur ou l'insensibilité : l'attitude d'une froide indifférence explicite à l'égard de la misère de ses semblables. C'est le propre d'une âme complètement emprisonnée dans l'orgueil et la concupiscence. L'homme insensible n'est ému par rien ; il ne connaît aucune compassion, encore moins la miséricorde. Dans son manque d'amour stérile et obstiné, il est susceptible de passer de la simple indifférence à quelque chose qui s'apparente à une cruauté positive : car tout appel à sa miséricorde est susceptible de susciter de sa part non seulement aucune réponse sympathique mais une réaction nettement hostile.

### **L'indifférence est une moindre antithèse à la miséricorde**

Un autre type moins extrême est celui caractérisé par l'indifférence proprement dite. Chez une personne qui représente ce type, l'accent est moins mis sur la fierté ; mais son asservissement à la concupiscence étouffe en lui toute aptitude à la misère des autres. Il n'est pas tant dur ou froid que brutal, ennuyeux et engourdi. Son manque total d'éveil et de responsabilité, son incapacité à jamais

rompre avec le charme de ses intérêts personnels, le rend insensible à la souffrance de ses semblables. C'est l'homme riche de l'Évangile qui, se délectant de ses richesses, laisse Lazare mourir de faim.

### **Se réjouir de la dette d'autrui est opposé à la miséricorde**

Il y a, en outre, parmi les types de caractère dépourvus de miséricorde, le genre de personne qui se réjouit de sa supériorité, de sa prérogative de pouvoir, pour ainsi dire, dérivée de la dette d'autrui envers lui. Il se peut qu'il ne soit pas très attaché au contenu de sa prétention, ni qu'il ait trop de mal à renoncer à un avantage matériel. Il tient avant tout à conserver son ascendant sur les autres ; pour les maintenir dépendants de lui. Il n'insistera donc pas tant sur la satisfaction de sa prétention qu'il la maintiendra avec insistance ; bien plus, efforcez-vous de mettre le plus grand nombre de personnes possible dans la situation de lui devoir quelque chose. Il jouit de la conscience de les avoir en son pouvoir. Il aime être assailli de supplications ; il savoure l'idée que d'autres tremblent dans l'attente de son décret.

Cette attitude, encore une fois, est spécifiquement opposée à la miséricorde. Car la miséricorde ne se contente pas de remettre la dette d'un misérable, de peur que sa misère ne s'aggrave : elle vise en même temps à le soulager de la pression de son sentiment d'endettement.

Le personnage peu généreux, au contraire, n'oublie jamais le tort subi ni n'efface intégralement une dette qui lui est due, de manière à éliminer tout sentiment d'infériorité du côté du débiteur. Il apprécie sa position de supérieur et exploite son avantage sur ses subordonnés. Il prend toujours soin de souligner et de faire reconnaître toute sorte de supériorité dont il peut se vanter. Qu'il s'agisse d'une supériorité dans l'ordre moral, intellectuel, économique ou social, il veillera à ce que ceux en dessous de lui n'oublient pas un instant leur infériorité et il prendra plaisir à ce qu'ils en aient conscience.

Cette attitude est avant tout le contraire de la générosité, mais comme il peut y avoir de la générosité sans miséricorde (chez un bon païen, par exemple) mais pas de miséricorde sans générosité, elle est *a fortiori* opposée à la miséricorde.

### **La générosité est essentielle à la miséricorde**

Car la miséricorde implique d'être généreux, de se soucier de la misère des autres et d'être prêt à les aider. Cela sous-entend que nous évitons de profiter de notre position supérieure à moins que cela ne soit absolument nécessaire au nom d'une valeur objective.

Chaque fois que nous avons affaire à une personne souffrant d'une quelconque forme d'infériorité, qu'il s'agisse de dépravation morale ou de débilité intellectuelle, de déficience vitale ou de manque de culture, d'un corps difforme ou d'une grande pauvreté, ou de toute sorte de handicap social, nous ne devons pas seulement *ne pas* profiter de notre avantage, mais évitez soigneusement de laisser notre partenaire ressentir son infériorité de quelque manière que ce soit. Dans la charité, nous devons l'attirer à nous afin d'éteindre en lui tout sentiment d'oppression et d'infériorité.

Cela ne veut pas dire que nous ne devons pas respecter intérieurement les obligations inhérentes à notre position supérieure : car nous ne sommes pas libres, avec des mains impies, d'niveler une hiérarchie de valeurs qui n'a pas été créée par nous mais imposée par la distribution de ses dons par Dieu. Sinon, nous devrions également rejeter l'opportunité d'aider l'autre que Dieu nous a offerte en le plaçant, lui et nous, dans nos positions respectives. Cependant, nous devons par tous les moyens éviter de lui faire sentir sa position de faiblesse, sauf dans les cas particuliers où cette dernière est requise par notre considération pour son bien-être spirituel.

### **La miséricorde est plus que l'accomplissement fier d'obligations juridiquement formulées**

Enfin, une autre antithèse spécifique à la miséricorde s'incarne dans l'attitude de ceux qui ne reconnaissent les obligations morales que dans la mesure où elles sont en quelque sorte susceptibles

d'une formulation juridique. Un tel homme veillera peut-être scrupuleusement au bien-être d'une personne formellement confiée à ses soins ; Cependant, celui qui n'est pas ainsi confié n'existe tout simplement pas pour lui.

Il a tout à fait *raison* ; sa seule préoccupation est de se montrer irréprochable devant sa propre conscience. Il est gratifié d'avoir accompli tout ce qui pouvait être exigé de lui selon les normes strictes de la justice légale. Il n'ira pas plus loin.

Il ne s'intéresse pas à la réalisation de quelque chose d'important en soi ; il ne connaît pas d'amour véritable pour son prochain. Son seul véritable souci est d'être finalement fier de s'acquitter de ses obligations afin d'être à l'abri de toute accusation précise et capable de se considérer comme un être sans défaut.

Si un étranger en détresse croise son chemin, il haussera l'épaule : « Cela ne me regarde pas ; Je ne me suis pas engagé à subvenir à ses besoins. Il peut même regarder tranquillement, sans intervenir (même si c'était en son pouvoir), tandis qu'un semblable se précipite à sa perte : « Eh bien, disait-il, si ses affaires m'avaient été confiées, les choses ne seraient pas arrivées à leur terme. une telle passe. Notre homme « correct » ne se sentira jamais non plus enclin à remettre une dette. Pourquoi le devrait-il ? Personne ne peut en droit lui demander de renoncer à une réclamation légitime.

### **La miséricorde dépasse de loin un souci bureaucratique d'obligations**

À ce type d'homme pharisien, quoique considérablement moins repoussant, s'apparente le type d'homme purement légaliste, caractérisé par un engouement pour l'idée de droit, non terni, dans ce cas, par le motif de l'autosatisfaction. On pourrait aussi l'appeler le type bureaucratique. La moralité d'un tel homme est authentique et estimable, mais elle est gravement défectueuse. Bien que son esprit ne soit pas déformé par l'orgueil, il est totalement dépourvu de chaleur de cœur et donc, dans un sens essentiel, moralement paralysé. Il manque tout simplement de compréhension pour tout ce *qui devrait et devrait* être en dehors du champ des obligations légales.

Tout ce qu'il est en justice tenu ou explicitement engagé à faire, il le fera avec une empressement empressée et une minutie consciencieuse ; mais accomplir une bonne œuvre au-delà de cela ne lui viendrait jamais à l'esprit et n'aurait même aucun sens pour lui. « Suis-je formellement obligé de le faire ? » C'est la seule question qu'il se pose toujours sans se soucier d'autre chose. En possession d'un droit sur quelqu'un qui souffre d'une certaine misère, lui aussi sera peu enclin à y renoncer : car agir ainsi n'est pas un devoir précis et rigoureux.

*Summum jus, summa injuria* (« la justice la plus stricte peut signifier la plus grande iniquité ») est l'adage bien connu dans lequel l'essence de cette attitude a été condensée.

L'homme de miséricorde, au contraire, répugne à trop insister sur la distinction entre ce qui est strictement obligatoire et ce qui ne l'est pas. Non pas qu'il se moquerait, même dans une si légère mesure, d'un devoir ou d'un engagement ; mais il ne considère en aucun cas cela comme une limite à ses efforts pour servir ses semblables. La miséricorde ne prospère que dans l'âme de ceux qui visualisent tout *in conspectu Dei* ; qui, en pleine éveil, mesurent tout selon des normes surnaturelles.

### **La miséricorde présuppose une véritable liberté intérieure**

Cela présuppose également une souplesse et une fluidité intérieures ; un cœur complètement fondu, vivifié et libéré. Chaque cicatrice intérieure, pour ainsi dire – chaque *durcissement*, chaque *incrustation* provoquée par une expérience que nous n'avons pas réussi à rectifier devant Dieu – bloque le flux de miséricorde. Bien plus, le chemin de la miséricorde est contrarié par toute sorte de manque de liberté intérieure : par notre asservissement, par exemple, à l'anxiété ou au dégoût ; à la rancœur que suscite en nous une insulte ; et en général à toute préoccupation exagérée. Car tout ce qui freine

notre liberté tend à nous rendre conscients de nous-mêmes et à nous priver de la capacité, impliquée dans la miséricorde, de prendre position au-dessus de la situation.

Lui seul qui a atteint la souveraineté surnaturelle qui résulte de la vraie liberté et est réservée à ceux qui ne recherchent que le royaume de Dieu et sa justice, qui n'attend rien de ses propres forces mais tout de Dieu, lui seul peut participer à la vertu spécifiquement divine. de miséricorde.

Seuls ceux qui ont franchi les limites étroites de la vie de l'ego et qui, en pleine ouverture et éveil, ont centré leur vie sur le Christ, peuvent vraiment répondre à la *misère* des autres et, au-delà de toute simple compassion, accomplir l'acte de cette bonté rédemptrice. qui apporte aux misérables un souffle de l'amour de Dieu et les relève de leur misère, « en soulevant le pauvre du fumier, afin qu'il le place parmi les princes, avec les princes de son peuple » (Ps. 112 : 7). -8).

### **La miséricorde présuppose l'humilité**

Cette sainte souveraineté n'est pas non plus possible sans humilité. Seul celui qui est profondément humble est doté d'une véritable liberté et fluidité intérieures ; lui seul est libre de toute dureté qui l'entrave. La signification générale de l'humilité comme condition de toute participation à la vie divine ressort avec un éclat particulier lorsqu'il s'agit de miséricorde. Notre possession de la plus haute vertu *humaine* (qui est l'humilité) constitue le fondement nécessaire de notre progression vers le partage de la vertu spécifiquement *divine* de miséricorde. Nous devons mourir à nous-mêmes pour que la miséricorde du Christ nous comble. Avec saint Jean-Baptiste, nous devons dire : « Il faut qu'il grandisse ; mais je dois diminuer » (Jean 3 :30).

### **Notre miséricorde envers les autres est la mesure de notre vie en Christ**

La miséricorde, vertu spécifiquement surnaturelle, fournit ainsi une pierre de touche plus infaillible peut-être que l'épreuve de toute autre vertu pour une vie conçue et façonnée . La question de savoir si nous avons été miséricordieux doit donc jouer un rôle décisif dans notre examen de conscience. Nombreuses sont les occasions de miséricorde qui nous manquent. Trop souvent, comme le pharisien, nous croisons un blessé, nous accrochant à nos préoccupations personnelles, limitées par notre manque de liberté.

Pourtant, la vertu par laquelle nous vivons à chaque heure est précisément celle à laquelle nous devons le plus penser. Et la miséricorde de Dieu est ce par quoi nous vivons. Cela imprègne intégralement nos vies; c'est la vérité primordiale sur laquelle repose tout l'être du chrétien. « Car sa miséricorde dure à toujours » (Psaume 135 : 1). En effet, la lumière dont le Psalmiste dit : « La lumière de ton visage, Seigneur, est signée sur nous » (Ps. 4 : 7), est sa *miséricorde* qui « fait lever son soleil sur les bons et les méchants » ( Matthieu 5 :45) et qui « n'a même pas épargné son propre Fils » (Rom. 8 :32) afin de nous racheter.

Le chemin pour atteindre la vertu de miséricorde réside dans notre conscience constante d'être enveloppé par la miséricorde ; du fait que la miséricorde est l'air que nous, enfants de Dieu, respirons. Que la miséricorde de Dieu, dont l'Église dit : « Le Seigneur nous a aimés d'un amour éternel, c'est pourquoi il nous a attirés, ressuscités de terre, vers son cœur avec commisération » (Office du Sacré-Cœur de Jésus) — que cette la miséricorde de Dieu transperce et transforme nos cœurs. Puisse-t-il nous entraîner dans l'orbite de sa puissance conquérante, libératrice et suave, devant laquelle s'effondrent toutes les normes du monde.

Car selon les paroles du Notre Père (« Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés »), ce n'est que dans la mesure où nous devenons nous-mêmes miséricordieux que nous pourrions récolter les fruits de sa miséricorde et de son goût, un jour à venir. , la dernière parole de sa miséricorde « cet œil n'a pas vu, ni cette oreille n'a entendu : cela n'est pas entré dans le cœur de l'homme » (1 Cor. 2 : 9).

« Bienheureux les miséricordieux : car ils obtiendront miséricorde. »

## Sainte Chagrin

Comme on l' a souligné à plusieurs reprises, la vie surnaturelle représente quelque chose de radicalement nouveau, outre d'autres aspects nouveaux qu'elle introduit, en ce sens que sa plénitude révèle certains vestiges de cette *coïncidence oppositorum* - cette union d'opposés apparemment inconciliables - qui est un privilège de la vie divine. . Des qualités qui ne peuvent subsister simultanément chez un homme tant qu'il n'a pas renoncé au point de vue de la nature, telles que la patience combinée à un zèle fervent, ou encore la tranquillité et l'empressement à se battre pour une bonne cause, semblent parvenir à une pénétration mutuelle organique. dans le caractère des saints.

Plus grande est notre participation à la vie divine, plus grande est notre possibilité d'actualiser, dans une seule attitude, une diversité de vertus qui, dans une perspective naturelle, ne peuvent que s'exclure les unes les autres.

### L'homme terrestre subit la tension du devenir

Néanmoins, une certaine dualité essentielle, une division pour ainsi dire inamovible, demeure inhérente à notre situation terrestre en tant que telle. De cette dualité, la conscience chrétienne doit inévitablement tenir compte.

Encore une fois, cette dualité ou cette rupture se manifeste sous deux aspects. Premièrement, l'homme dans son existence terrestre est un *acte mixte*, comme le dit la philosophie scolastique ; il est en partie *en acte*, en partie en *puissance*. En d'autres termes, nous constituons d'une part la réalité actuelle, accomplie et accomplie ; de l'autre, la virtualité et *le devenir* – *des êtres inaccomplis*.

Seul Dieu, qui est Être absolu, est acte pur, Réalité pleine et infinie, à laquelle ne s'attache aucune ombre de mutabilité.

Dans l'éternité seulement, nous serons nous aussi accomplis : pas un pur *acte*, bien sûr, car même là, notre être dépendra de Dieu ; mais participants à l'immutabilité de Dieu dans la mesure où nous ne contiendrons plus aucun élément de simple puissance mais aurons notre être tout entier réalisé en un instant éternel. Là (et là seulement) nous aurons dépassé tout devenir, ayant atteint un être libre de toute variabilité. Toutes les valeurs en nous auront mûri pour devenir pleinement actuelles, sans laisser de place à d'autres valeurs potentielles. Tout ce que nous sommes sera exposé dans sa forme définitive.

Ce n'est pas seulement à cause du péché originel que nous sommes soumis, dans notre existence terrestre, à la loi du devenir. L'état de l'homme dans le jardin d'Eden n'était pas non plus un statut *finalis* mais un *statut viae*. L'homme, dont la nature n'était pas encore souillée par le péché, était également destiné à se développer et se trouvait confronté à une tâche. Il était censé mûrir dans la connaissance et compléter la création avec une culture spirituelle de sa propre conception ; et encore une fois, pour peupler la terre de sa progéniture. Pourtant, cela devait se dérouler dans un ordre organique non perturbé, sans aucune disharmonie, sans travail ni souffrance.

Sans le péché originel, il n'y aurait pas eu de mort. Au lieu de la séparation douloureuse et terrifiante de l'âme et du corps, l'humanité n'aurait connu qu'un passage sans catastrophe à une forme d'être supérieure – ce statut *final* dans lequel « Dieu est tout en tous ».

Cependant, si immense que soit le contraste entre l'état du monde déchu et un mode d'existence paradisiaque, ce dernier aussi aurait porté le signe de cette dualité qui réside dans le *mélange* de l'acte et de la puissance, et qui distingue essentiellement le *statut viae*. du *statut finalis*.

### L'homme terrestre souffre d'une tension entre le péché originel et sa rédemption

Cependant, en raison du péché originel, la vie terrestre est soumise à la loi de la dualité dans un autre sens encore : une dualité qui subsiste même après la rédemption du monde par le Christ. D'une part, nous souffrons encore des effets du péché originel ; d'autre part, nous sommes des êtres rachetés : « réconciliés avec Dieu », c'est-à-dire par le Sang très sacré du Christ. Par le saint Baptême, nous recevons la participation à la vie du Christ. Tant que nous restons en état de grâce, rien ne peut nous séparer de Dieu : mais pourtant nous sommes toujours des errants dans une vallée de larmes.

En tant que membres du Corps mystique du Christ, nous sommes déjà sur terre d'une manière ineffable unis à Dieu, participant à la vie divine de la Sainte Trinité : « voyant » et pourtant ne voyant pas, « face à face » mais « obscurément comme à travers un verre » (1 Cor. 13:12). Nous n'avons pas encore atteint une communion éternelle et irrévocable avec Dieu. Nous ne sommes *plus à l'époque de l'Avent* : car le Verbe éternel de Dieu s'est fait chair et a opéré notre rédemption. Néanmoins, nous sommes encore dans une phase d'espoir, une phase d'attente. Tel que mesuré par la gloire éternelle qui nous attend, notre *statut viae* signifie toujours un *Avent*.

Jésus nous a dit : « Vous aurez de la détresse dans le monde ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean 16 :33) ; mais il dit encore : « Veillez donc, parce que vous ne connaissez ni le jour ni l'heure » (Matt. 25 : 13). Nous marchons encore dans la vallée des larmes, affligés de croix de toutes sortes. Nous devons encore « combler ce qui manque aux souffrances du Christ, dans ma chair, pour son corps, qui est l'Église » (Col. 1 : 24) ; et pourtant nous savons « que les souffrances de ce temps ne sont pas dignes d'être comparées à la gloire à venir » (Rom. 8 : 18). Nous sommes toujours accablés de tâches ; il faut encore se dépêcher d'un instant à l'autre ; nous sommes toujours pris dans le mouvement du temps ; nous sommes toujours contraints à l'activité - et pourtant, déjà sur terre, la contemplation constitue la partie la plus profonde et la plus importante de notre vie.

Nous avons déjà trouvé la perle du marchand d'Évangile ; nous ne sommes plus des chercheurs inquiets, car « déjà nos cœurs sont en repos en Dieu » (Saint Augustin, *Confessions*). Nous pouvons déjà dire avec saint Paul : « Enterré avec lui dans le baptême ; en qui aussi vous êtes ressuscités » (Col. 2 : 12) – et pourtant nous sommes toujours dépendants de l'espérance et remplis de nostalgie, criant avec saint Jean : « Viens, Seigneur Jésus » (Apocalypse 22 :20).

Si nous ne gardons pas toujours à l'esprit ce double caractère de notre situation, nous ne pouvons pas vivre pleinement et adéquatement dans la vérité. Il ne faut jamais, sous le charme de la réalité relative de la vie présente, perdre de vue la réalité propre et absolue de la vie à venir ; mais nous ne devons pas non plus oublier que nous sommes encore des citoyens de la terre. Penser ou se comporter, dans un certain sens, comme si nous n'étions plus *in statu viae*, est aussi faux que de prendre notre passage terrestre pour une réalité ultime.

### **Le double aspect de l'homme peut être connu par la raison naturelle**

Même notre compréhension naturelle – une compréhension qui n'est pas guidée par la lumière de la Révélation – peut discerner ce double aspect dans les caractéristiques de l'existence terrestre. Les grands penseurs non chrétiens, comme Platon, en étaient bien conscients. Sans connaître le péché originel, ils ont vu la brèche qui traverse le monde et nous-mêmes. Ils percevaient que l'homme, selon son essence de personne spirituelle, est ordonné au Bien et destiné à s'élever vers de plus hauts sommets ; mais ils ne percevaient pas moins clairement la dérive vers le bas de la nature humaine : sa propension naturelle aux mauvaises choses. Ils voyaient à la fois la primauté du spirituel et la rébellion de la chair contre l'esprit ; à la fois la faculté de concentration spirituelle de l'homme et sa propension à la dissipation abjecte. Ils comprirent que le Bien est plus propre à l'homme, plus adapté à son sens le plus intime ; mais en même temps, que le mal lui vient plus facilement, que dès qu'il relâche sa vigilance et cède à sa complaisance, il gravite infailliblement vers les régions inférieures. Le beau mythe du *Phèdre de Platon*, celui des deux chevaux tirant dans des directions opposées, exprime cette vérité avec assez de force.

Ces grands esprits ont saisi à la fois la vérité selon laquelle les valeurs authentiques et pérennes annoncent la réalité supérieure que nous considérons comme notre patrie proprement dite, et la vérité complémentaire selon laquelle sur cette terre, à l'inverse, le mal prévaut. Plus un esprit est profond et éveillé, plus il pénétrera, même par ses propres lumières naturelles, la dualité fondamentale de notre situation terrestre.

### **Les matérialistes négligent la dualité chez l'homme**

Qui, en revanche, est le plus éloigné de la vérité ? Ceux qui, sans se soucier du tout de leur situation métaphysique, sont aveugles aux valeurs objectives en tant que telles et entièrement emprisonnés dans le monde de leurs préoccupations quotidiennes ; et encore ceux qui ignorent la scission de notre être terrestre dans la mesure où ils n'en saisissent que l'aspect inférieur et s'en contentent.

La première de ces deux catégories sont les hommes sans désir, entièrement fascinés par les biens matériels et ne cherchant de satisfaction que dans ceux-ci. Par la deuxième catégorie, nous entendons les matérialistes explicites, convaincus que l'homme n'est qu'une brute dotée d'un cerveau particulièrement développé. Ils nient toute ordination de l'homme à des fins supérieures ainsi que toute valeur absolue. Ils ne le font pas dans un esprit de résignation ou de pessimisme : au contraire, tenant pour acquis un tel monde dépourvu de toute signification et valeur supérieures, ils tentent de le présenter comme quelque chose de joyeux et d'acceptable. En ignorant toutes les valeurs supérieures, ils négligent la disharmonie inhérente à ce monde. Bien entendu, cela implique un effort illusoire visant à passer sous silence ou à expliquer – ou encore à présenter comme essentiellement guérissables – toutes les souffrances inéluctables de l'humanité aussi longtemps et dans la mesure où cela semble possible.

### **Des optimistes superficiels pensent que nous pouvons éliminer toute discorde par des moyens laïques**

Une autre fausse attitude est celle de l'illusionnisme optimiste proprement dit. Ceux qui professent cette erreur reconnaissent des valeurs objectives ; ils ne se contentent pas d'un bien-être purement subjectif ni exclusivement occupés de la poursuite de leurs intérêts. Ils sont passionnés par les valeurs morales et capables de zèle au service des idéaux.

Mais ils vivent sans aucune référence à la destination éternelle de l'homme ; ils parlent et se comportent comme si l'homme n'avait aucun besoin de rédemption. Ils nous feraient croire qu'il n'existe pas de défaut radical dans notre constitution terrestre ; que la terre pourrait, par des moyens purement naturels, être transformée en paradis. Ce sont des optimistes superficiels, caractérisés par des penseurs comme Jean-Jacques Rousseau.

Ces gens ne parviennent donc pas à reconnaître le caractère de l'existence terrestre en tant que *statut viae*. Ils s'efforcent d'interpréter la vie terrestre comme une réalité autosuffisante et définitive et, à cette fin, tentent de relativiser toute souffrance et tout désaccord dans le monde à un niveau de simple accidentalité. Par de simples progrès dans le cadre de ce monde, nous *devons* être capables de nous débarrasser de toute disharmonie ! — telle est leur affirmation.

Et, s'accrochant au présupposé de cette confiance superficielle, ils passent, comme des enfants irréfléchis, par les abîmes de la nature humaine ; les lois de la souffrance et de la mort, constitutives de l'état terrestre de l'homme ; la primauté du mal et de la force brute dans la vie mondaine de l'homme. En résumé, par comparaison avec la première catégorie discutée de naturalistes ennuyés ou complaisants, on peut dire qu'ils ont entrevu la vérité ; pourtant, eux aussi sont en proie à l'illusion et fondamentalement ignorants du caractère et de la signification de la réalité terrestre.

## **Les pessimistes métaphysiques voient la misère comme notre destinée ultime**

D'autres encore voient exclusivement la souffrance et la discorde abondantes dans le monde. Ils se sentent accablés par l'immensité de l'injustice, opprimés par les chaînes du corps. Ils ne peuvent plus saisir la promesse d'une réalité plus élevée en termes de valeurs, ils deviennent donc de parfaits pessimistes. Bien que suffisamment conscients du fait de la discorde, eux aussi ne parviennent pas à comprendre le clivage de notre monde terrestre. Il est vrai qu'ils connaissent et apprécient les valeurs supérieures ; mais la pertinence métaphysique de la valeur – le fait qu'elle soit une marque de notre ordination et de notre destinée ultimes – leur échappe. Désespérés ou résignés, ils croient que la valeur n'est qu'une belle illusion. La réalité inférieure est *la réalité* proprement dite ; à ses lois massives nous sommes intégralement et inépuisablement soumis ; en bref, la misère est notre destinée réelle et ultime. Ces pessimistes métaphysiques sont aussi une espèce d'illusionnistes. Érigant le désaccord de la vie terrestre en absolu, ils ne parviennent pas à leur tour à reconnaître le caractère de la vie terrestre en tant que statut *viae* . Nous pouvons dire que bien qu'ils soient au moins conscients de notre besoin de rédemption, ils ne croient pas à sa possibilité réelle.

## **Certains voient la dualité, mais pensent que seuls les efforts humains peuvent la surmonter**

De tous les esprits non éclairés par la religion révélée, ceux – comme nous l'avons laissé entendre plus haut – se rapprochent le plus de la vérité et ont saisi le double aspect de la nature humaine, le clivage entre son ordination à la valeur et sa tendance à s'en détacher. Ce ne sont ni des optimistes ni des pessimistes ; leur vision tient compte de la dualité inéliminable de l'existence terrestre. Ils reconnaissent à la fois la primauté chez l'homme de l'élément spirituel et sa dépendance oppressive à l'égard du corps et de ses pulsions.

Conscients, d'une certaine manière, de la destinée propre de l'homme ainsi que de son caractère irréalisable ici-bas, ils pénètrent le caractère de l'existence terrestre comme un *statut viae* - comme quelque chose de provisoire, d'imparfait et chargé d'un sens qui pointe vers une réalité hors de sa portée. Ainsi, ils n'ignorent ni le besoin de rédemption de l'homme ni le désespoir de sa possibilité ; cependant, leur vision s'arrête à la nécessité que cette rédemption soit opérée d'en haut. Avec Platon, ils croient encore à une évolution vers Dieu, immanente à l'homme. Ils ne parviennent pas à sonder la profondeur de l'abîme, infranchissable par tout effort humain, qui nous sépare de Dieu. Le besoin de l'homme d'un Messie divin est ce qu'il n'a pas réussi à comprendre.

## **Les Juifs ont vu le besoin de l'homme d'un Rédempteur divin**

Une position entièrement nouvelle, contrairement à celles évoquées ci-dessus, est celle représentée par l'Ancien Testament. Le peuple élu, à qui Dieu a révélé la véritable situation de l'homme, sait que l'humanité, tombée à cause du péché originel, est marquée par une blessure mortelle que Dieu seul peut guérir. En effet, le peuple élu, dépositaire de l'Ancien Testament, détenait la clé de la vérité. Ils ont vu la rupture dans la situation de l'homme et en connaissaient la cause. Ils étaient conscients du besoin de l'homme d'être racheté par un Messie divin ; Forts de la promesse de Dieu faite à Abraham, ils *attendaient* avec une espérance mélancolique la venue de ce Messie.

Il est venu : « le Verbe éternel s'est fait chair » ; et avec cela, notre situation a fondamentalement changé. Le gouffre qui séparait l'humanité de Dieu est comblé ; la dette d'Adam est payée ; notre réconciliation avec Dieu est réalisée. L'homme est racheté : il lui est proposé une nouvelle communauté surnaturelle avec Dieu. En vertu du don gratuit de la miséricorde divine, don qui dépasse tous les concepts et toutes les attentes, il peut, et par le Christ, participer à la vie divine de la Sainte Trinité. Le chemin lui est ouvert vers la perfection et la sanctification éternelles et bienheureuses.

## **Même après la Rédemption, la dualité dans la vie terrestre demeure**

Cependant, même après la Rédemption, l'existence terrestre est restée un statut *viae*. À bien des égards, la dualité douloureuse inhérente à notre situation terrestre demeure inchangée. Bien plus, tandis que dans un sens il a été vaincu, dans un autre il a augmenté ; car une nouvelle division est apparue : la dualité entre les *rachetés*, ceux déjà inexprimablement unis à Dieu — et ceux encore dans l'état d'espérance, toujours en pèlerinage vers la perfection proprement dite.

Et sur ce plan supérieur, à la lumière de la pleine révélation divine, apparaît à nouveau le danger de négliger cette dualité inamovible des choses terrestres et de limiter sa vision à l'un ou l'autre des deux aspects de la situation métaphysique de l'homme. (Nous parlons ici, bien sûr, uniquement des chrétiens véritablement religieux : pas de chrétiens absorbés par les préoccupations terrestres au point d'oublier presque la destinée éternelle de l'homme.)

### **Certains chrétiens négligent l'espérance implicite de la Rédemption**

Il y a des catholiques à l'esprit desquels la réalité tangible de la vie terrestre, avec toute la discorde qu'elle implique, s'impose au point de faire apparaître la réalité de la Rédemption - et de la communauté surnaturelle qui unit tous les membres du Corps mystique du Christ avec Dieu — pâle en importance.

Leur regard est fixé sur l'océan de la souffrance humaine et sur l'incertitude de notre destin éternel. Ils sont entièrement remplis de la pensée qu'il est « redoutable » de « tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hébreux 10 : 31). « Avec crainte et tremblement » (Tob. 13 :6) ils marchent sur le chemin de leur vie. Leurs péchés et le spectre de leur échec hantent continuellement leur vision.

Tout comme ils savent que Christ nous a rachetés et a prononcé les paroles : « Je suis la résurrection et la vie » (Jean 11 : 25), leur esprit s'attarde presque exclusivement sur l'éloignement de l'humanité de Dieu, la puissance du mal, la multitude des insultes quotidiennes envers Dieu; sur l'impuissance de l'homme et sa dépendance à l'égard des forces brutes de la nature ; sur leur propre faiblesse, l'impuissance de la volonté humaine, le caractère tragique de toute vie terrestre.

### **D'autres chrétiens négligent la discorde qui persiste après la Rédemption**

D'autres, au contraire, négligent le fait que nous sommes encore des pèlerins dans *la vallée des larmes*. Ils ont tendance à se comporter comme si la Rédemption signifiait que nous étions déjà dans notre demeure céleste ; comme si nous n'avions plus rien à craindre ; comme si toute disharmonie avait été supprimée du monde ; comme si la vie ne nous réservait plus de tâches laborieuses mais était censée être une fête éternelle de liesse.

### **« Bienheureux ceux qui pleurent. . . » reconforte les affligés**

Ces deux classes de chrétiens répondent insuffisamment à la dualité qui, même après la Rédemption, demeure dans notre situation terrestre, selon les paroles de Notre Seigneur : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » (Mt 5, 5). ), qu'il faut considérer ici, à côté de ces autres, prononcées par l'Apôtre des Nations : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur : encore une fois, réjouissez-vous » (Phil. 4, 4).

Dans les Béatitudes (Mt 5, 3-11), la manière dont Notre Seigneur se réfère à chaque fois à une récompense céleste vise à indiquer la valeur éminente de la qualité louée. En ce qui concerne les mots « Bienheureux les miséricordieux », « Bienheureux les artisans de paix » ou encore « Bienheureux les cœurs purs », cela est assez évident. Mais le sens de « Bienheureux ceux qui pleurent : car ils seront

consolés » est moins facile à comprendre. Pourquoi *ceux qui pleurent devraient-ils* être appelés *bienheureux* ! Se pourrait-il qu'une valeur particulière soit attachée au chagrin en tant que tel ?

Bien sûr, dans ce cas, ce n'est pas seulement la valeur de l'attitude en question que la bénédiction est censée transmettre. Cette parole est destinée à *réconforter* « tous ceux qui travaillent et sont chargés » (Matt. 11 :28) ; c'est une manifestation de la miséricorde divine. À tous ceux qui doivent souffrir sur terre – les opprimés et les déshérités, les malades et les pauvres, les seuls, les abattus, les affligés – ce mot révèle que la vallée des larmes n'est pas la réalité ultime et définitive. de s'épanouir dans cette dernière maison où « Dieu essuie toutes les larmes ».

C'est un rayon de lumière perçant les ténèbres de la terre et éclairant le chemin de ceux qui sont fatigués et découragés, de ceux qui sont en proie au désespoir. Il s'adresse avant tout à « ceux qui » sont encore « assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » (Luc 1, 79) : il représente éminemment l' *Union européenne. angélion* , la joyeuse nouvelle du Christ. Ce mot modifie à lui seul la situation terrestre de l'homme. Il ouvre les portes de l'éternité. Il révèle à l'humanité que la vie terrestre n'est qu'un *statut viae* .

### **Le deuil dans cette vie est béni dans la mesure où il représente un désir d'union avec Dieu.**

Mais en plus de cela, cette béatitude fait référence, comme toutes les autres, à la grande valeur d'une attitude particulière. D'une part, il déclare bienheureuse la douleur de ceux qui demeurent encore dans l'Avent : ceux qui ne sont pas satisfaits de la réalité terrestre. Bienheureux sont, en effet, ceux qui aspirent à la rédemption : qui, réveillés du sommeil d'un caractère terrestre et autonome, sont conscients de la disharmonie d'un monde déchu et ressentent les vestiges du péché originel comme un lourd fardeau. Bienheureux sont ceux qu'aucun bonheur terrestre ne peut tromper sur l'insuffisance essentielle du monde actuel ; dont la soif ne peut être apaisée par les biens terrestres. Ils seront consolés, car ils aspirent à ce que seule la communauté éternelle avec Dieu peut leur donner – alors que ceux qui mettent leur cœur dans les trésors terrestres et recherchent le bonheur dans un monde non racheté sont ceux qui sont vraiment et finalement misérables.

Pourtant, ce mot du Sermon sur la Montagne ne s'adresse pas seulement à ceux dont la douleur est la douleur *de l'Avent* . Même pour les âmes pleinement réceptives à la grâce de la Rédemption, le monde actuel reste une vallée de larmes. Le don inconcevable de l' Incarnation de Dieu et la rédemption de l'homme par sa mort sur la croix n'ont pas complètement mis fin à notre séparation, sur terre, d'avec Dieu. La vie terrestre est restée non seulement un *statut viae* – ce serait même un état paradisiaque, libre de toute discorde – mais un état de nostalgie *douloureuse* et d'insatisfaction.

Déjà, en tant que membres du Corps mystique du Christ, nous sommes d'une manière inexprimable unis à Dieu et pouvons participer à la vie de la Sainte Trinité. Cependant, nous possédons toujours Dieu selon le mode de *croissance* uniquement, et non selon le mode de vision. Si nous aimons vraiment Dieu, cette vision « à travers un verre d'une manière sombre » ne peut que nous faire souffrir. Celui qui ne ressent aucune tristesse face à cette relative séparation d'avec Dieu et n'aspire pas à voir Dieu face à face, n'est pas encore rempli de cet amour suprême de Dieu qui parle dans les paroles de saint Paul ; « Avoir le désir de se dissoudre et d'être avec Christ » (Phil. 1:23). « Bienheureux ceux qui pleurent » de n'avoir pas encore atteint la vision béatifique.

Deuil; Il faut comprendre ici comme le sentiment de privation qui accompagne l'espoir d'un contentement et d'un épanouissement futurs : la souffrance, c'est-à-dire l'amour mélancolique. Car nous sommes toujours emprisonnés dans le temps, obligés de nous précipiter sans cesse d'un objet à l'autre. L'heure n'a pas encore sonné qui nous permettra de demeurer tranquilles auprès de Celui qui constitue notre béatitude. Bien que rachetés, nous vivons toujours d'espoir. Nous sommes encore des pèlerins qui ne savent pas si nous persévérons jusqu'au bout ; qui sont encore assaillis par des dangers de toutes sortes ; au milieu duquel « le diable, comme un lion rugissant, va et vient, cherchant qui il dévorera » (1 Pierre 5 : 8).

Notre communauté avec Dieu n'est pas encore *définitive* mais reste un objet d'espérance. Nous sommes toujours, pour ainsi dire, en lice pour un prix. Pour ceux qui aiment Dieu, cela implique la souffrance. « Bienheureux ceux qui pleurent » : c'est-à-dire ceux qui ressentent la gravité de notre situation terrestre, sont conscients de l'abîme entre notre *statut final* et notre *statut viae* , et portent consciemment la croix qui réside dans le fait que notre l'union avec Dieu ne peut pas être sur terre définitive et indestructible.

### **Le deuil a de la valeur comme signe de notre amour de Dieu**

Cette douleur est précieuse aux yeux de Dieu : car elle prouve, d'une part, que notre vision est ajustée à la perspective de la vérité et guidée par la lumière surnaturelle – que notre foi est vivante ; et révèle, d'autre part, un amour éclatant de Dieu dans notre âme qui nous empêche de nous satisfaire de rien de moins que la vue de Dieu et une communauté éternelle et indestructible avec Lui. Que penser, après tout, d'un amant qui supporte sans chagrin la séparation d'avec sa bien-aimée, aussi sûr qu'il soit de son amour ?

### **Le deuil est approprié en raison de l'incapacité de l'humanité à aimer Dieu.**

Car une autre raison est que le chagrin est une marque des élus de Dieu. Bienheureux ceux qui souffrent de la multitude d'insultes faites à Dieu : le fait que « l'amour soit si peu aimé ». Celui qui aime vraiment Dieu et son prochain ne peut, sans souffrir, savoir que « le monde ne l'a pas connu » (Jean 1, 10) ; que tant d'hommes « restent à l'ombre de la mort » et « ne sachant pas ce qu'ils font » (Luc 23 :34) mettent en péril leur salut. Plus nos cœurs seront remplis d'une sainte joie à propos de la *magnalia Dei* (« les œuvres splendides de Dieu »), plus nous déplorerons l'ingratitude du monde et la folie de ceux qui cherchent des pierres en méprisant le *pain de la vie éternelle* .

Mais alors, ne nions -*nous* pas Christ encore et encore ; n'échouons-nous pas sept à soixante-dix fois par jour ? Christ n'a-t-il pas été crucifié par *nos* péchés également ? Lorsque la parole du Christ sur la croix « J'ai soif » (Jean 19 :28) pénètre dans notre cœur ; lorsque nous percevons l'appel du Dieu-Homme qui veut être *aimé de nous* ; quand l'inconcevable miséricorde de Dieu nous pousse à nous agenouiller en adoration, comment nos cœurs ne saigneraient-ils pas à la pensée que nous répondons si lentement à cet appel et qu'il suscite si peu de réponse dans le monde ; qu'il y en a tant qui perdent leur salut ! Tous les saints étaient remplis de cette douleur ; Saint François marchait en pleurant à travers les bois parce que « l'amour était si peu aimé » : « Mon amour est crucifié ».

L'homme qui, ne connaissant que la joie sur cette terre même, ne souffre pas de la terrible disharmonie du monde déchu, n'aime vraiment ni Dieu ni son prochain. Il « demeure », pour ainsi dire, « dans la mort ».

Dans ce sens, le chagrin est indissociable de la faim et de la soif de justice. Ceux mentionnés dans les mots : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice : car ils seront rassasiés » *doivent* pleurer dans ce monde, où le Christ est chaque jour à nouveau cloué sur la croix.

### **Nous devrions pleurer à cause des souffrances endurées par Jésus**

Dans la mesure où un chrétien vit de ses liens avec le surnaturel, il sera surtout affligé des *douleurs du Christ* . Les mots : « Mon cœur s'attendait à l'opprobre et au malheur ; j'en cherchais un qui pleurerait avec moi, mais il n'y en a pas » (Ps. 68 : 20b), transperceront son cœur. Avec le bienheureux Jacopone da Todi il s'écriera : « Mère, source d'amour le plus pur, fais-moi ressentir toute l'angoisse que tu endures, pour pleurer avec toi » ( *Stabat Mater* ).

Aussi heureux que l'on puisse être dans sa vie personnelle, cette douleur ne doit jamais disparaître. Comment pourrions-nous oublier, même si les joies que nous éprouvons sont toujours aussi

authentiques et toujours aussi grandes, la souffrance de « l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde » : la souffrance qui nous a rachetés et qui est la clé de notre bonheur éternel? Loin de là. Celui qui est blessé par l'amour du Christ priera : « Que je sois blessé par ses blessures, que je m'enivre de la croix et du sang de ton Fils. » C'est en premier lieu « ceux qui pleurent » à cause de cette cause que le Seigneur veut dire lorsqu'il dit : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ».

### **Nous devrions pleurer à cause des souffrances de l'humanité dans ce monde**

Mais sa parole s'adresse aussi à ceux qui ne peuvent pas laisser indifférent l'océan de souffrance qui remplit le monde. Un homme tellement absorbé par son bonheur personnel qu'il reste complètement insensible aux souffrances multiples qui l'entourent est évidemment superficiel et sans cœur. Dans la vie d'un vrai chrétien, quel que soit son sort personnel, ce partage du fardeau de la souffrance du monde ne peut être absent.

A chaque instant, une infinité de choses déchirantes se produisent dans le monde. Le fait que cette terre soit une vallée de larmes ne reste jamais caché, même dans l'environnement immédiat de quiconque, à moins que ses yeux ne soient aveuglés. À quiconque aime, et dans la mesure où son amour est vivant, s'appliquent les paroles de saint Paul : « Qui est faible, et je ne suis pas faible ? Qui est scandalisé et je ne suis pas en feu ? (2 Cor. 11 :29).

Bienheureux ceux qui souffrent de la disharmonie du monde ; qui, par charité, aide les autres à porter leur lourd fardeau ; que le hasard de leur bonne fortune n'empêche pas de prendre conscience de la nature d'un monde déchu. Ceux-là – ceux qui aspirent, ceux qui se réveillent, ceux qui aiment – seront réconfortés dans l'éternité, où « Dieu essuiera toutes les larmes ». **Nous sommes tous appelés à porter notre croix**

Mais plus encore : la Croix en tant que telle domine inéluctablement la vie de chaque chrétien. Grâce au Christ, la souffrance a acquis un tout nouveau sens. Ce qui n'était qu'une *conséquence* inexorable du péché originel avant le Christ a désormais pris le caractère d'une *pénitence* et d'une *purification fécondes*, d'une manifestation d'amour. L'amour souffrant a racheté le monde. La croix s'impose comme le symbole de la souffrance rédemptrice et expiatoire librement acceptée par la charité miséricordieuse.

Celui qui ne veut pas prendre sa croix ne peut vraiment suivre le Christ. Dans la vie de chaque chrétien, cette croix est là. Ce n'est que s'il l'embrasse avec empressement – en y percevant l'appel de Dieu et en l'acceptant comme un moyen de sa mortification – qu'il pourra être transformé en Christ.

Échapper à la croix, c'est échapper au Christ. Que nous essayions en fait d'y échapper, de le cacher à nos yeux ou de l'enterrer sous une couche de plaisirs superficiels et d'intérêts périphériques, c'est du Christ dont nous nous séparons ainsi. « Mais il nous appartient de nous glorifier de la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ : en qui sont le salut, la vie et la résurrection : par qui nous sommes sauvés et délivrés », chante l'Église dans l'Introït de l'Exaltation de la Sainte Croix. Encore une fois, dans la Semaine de la Passion : O Crux, *ave spes unica, hoc Passionis tempore* (« Salut Croix ! tu es le seul espoir de l'homme, Salut en ce saint jour de la Passion ! »), *Venantiis Fortunatus, Vexilla Regis* .

### **Seul celui qui « vit par le Christ » peut pleinement porter sa croix**

Notre nature, certes, lutte contre la croix : nous cherchons à la fuir. Parfois, nous atteignons cet objectif dans une certaine mesure en limitant notre vie à des normes inférieures et en apaisant notre désir de bonheur avec des biens plus insignifiants.

Si, d'une part, ce succès dans l'évitement de la croix ne peut jamais être que partiel et en grande partie illusoire, d'un autre côté, il exige encore beaucoup de choses pour vivre pleinement sa croix.

Seul celui qui « vit par Christ » est capable de supporter tout le poids d'une lourde croix – de la supporter intégralement ; prendre conscience de toutes les souffrances que cela implique. Lui seul, surtout, est capable de s'y accrocher au point de faire en sorte que la croix le *porte*. Lui seul est capable de le porter en pleine paix intérieure et unité : sans récalcitrance ni désespoir, sans même l'amertume d'une résignation emphatique.

Car pour lui, et pour lui seul, cela signifie le don d'une participation au port de la sainte Croix de Notre Seigneur. Il endure la crucifixion avec Christ. Il salue la croix comme une possibilité d'expiation pour ses propres péchés et pour ceux des autres, comme un moyen de purification qu'il peut subir par la miséricorde de Dieu. Mourir à lui-même pour renaître en Christ, voilà ce qu'il désire. Il sait que toute mort est douloureuse et que sans la croix et la souffrance, il ne peut pas mourir à lui-même. Car le Seigneur a dit : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (Matthieu 16 : 24).

### **Porter correctement notre croix nous unit au Christ**

Un tel vrai chrétien ne peut pas, comme l'ont fait certains saints, rechercher la souffrance. Cela nécessite une vocation particulière. La croix que Dieu lui envoie, cependant, il doit être prêt à l'accueillir avec amour : O *Crux, ave spes unica*. Il peut prier pour qu'on lui épargne la croix, en disant avec Jésus : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi » (Mt 26, 39), mais non sans ajouter, comme Jésus, dans un esprit de acquiescement ultime à la volonté de Dieu : « Néanmoins, non pas comme je veux, mais comme tu veux. »

Car c'est par amour que Dieu nous envoie notre croix ; et il est destiné à préparer le chemin pour un amour plus profond pour Dieu. Tant que Dieu ne nous enlève pas la croix, nous devons la ressentir comme une participation à la Croix du Christ, comme un trésor coûteux, comme un don divin d'une fécondité mystérieuse. En portant notre croix, nous sommes mis en contact avec le Christ souffrant par charité. Nous devons nous résoudre à reconnaître dans *notre croix le visage du Sauveur souffrant* ; faire l'expérience de la proximité du Christ impliquée dans son acceptation. Bienheureux tous ceux qui portent une croix, car ils seront consolés : comme le dit saint Paul : « De même que vous participez aux souffrances [du Christ], ainsi vous serez aussi de la consolation » (2 Cor. 1 : 7). )

« Bienheureux ceux qui pleurent : car ils seront consolés. » Ces paroles éclairent le saint paradoxe de notre situation terrestre. Bienheureux ne sont *pas* ceux qui ignorent la croix, non les enfants gâtés de la fortune, absorbés par une vie toute ensoleillée et esclaves d'une gigantesque illusion jusqu'au moment de la mort, mais ceux qui reconnaissent et souffrent du conflit entre Dieu. et le monde; qui embrassent leur croix et partagent la Croix du Christ, le Vainqueur de ce conflit.

### **Pourtant, l'existence de Dieu devrait nous remplir d'une joie immense**

Et pourtant c'est une sainte joie qui doit nous remplir avant tout. Nous devons porter pleinement en nous les paroles de saint Paul : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur : encore une fois, réjouissez-vous ». En effet, même dans notre état déchiré sur terre, nous avons plus de raisons de nous réjouir que de nous affliger. Pour Dieu, la Somme de toutes les valeurs et le Parangon de toute gloire, est aussi la Réalité absolue et la Cause primordiale de tout être.

Notre réponse au monde est fautive à moins qu'elle ne soit adéquate au véritable ordre et à la hiérarchie de l'être. Si nombreuses soient les choses dans le monde qui exigent comme réponse adéquate la réponse du chagrin, la réalité absolue et ultime, prééminente par-dessus tout, exige de notre part la réponse de la joie.

Le fait que Dieu existe est si infiniment élevé au-dessus de tout le reste, que notre réponse à ce fait doit elle aussi infiniment surpasser en poids toutes nos autres réponses. De même que tout être fini n'est qu'une ombre vide de l'Être infini et absolu, de même toute imperfection et disharmonie de cette vallée de larmes se réduit presque à néant si on les considère dans la perspective de la gloire et de

l'harmonie infinies de Dieu. Ainsi notre cause de joie est incomparablement plus grande que celle de chagrin. Par conséquent, nous comprenons que malgré la croix et toutes les peines inhérentes à l'existence terrestre, l'Apôtre dit : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ».

### **La rédemption de l'humanité par Dieu est une raison supplémentaire de joie immense**

Mais cette sainte joie, éclipsant toute douleur, qui pousse l'Église à chanter dans le *Gloria in excelsis* : « Nous te louons ; nous te bénissons ; nous vous adorons ; nous te glorifions ; nous te rendons grâce pour ta grande gloire » – cette joie jubilatoire ne pourrait jamais s'épanouir dans nos âmes si le gouffre qui nous sépare de Dieu n'était pas comblé par Dieu ; à moins que le fardeau de la culpabilité qui pèse sur l'homme (dont la nature est entachée par le péché originel) ne soit enlevé par la miséricorde de Dieu.

Notre rédemption par le Christ Dieu-Homme, qui a brisé nos chaînes et nous a restaurés à la communion avec Dieu, est ce qui nous donne un véritable garant de notre joie.

Cette sainte joie de l'incarnation de Dieu et de notre rédemption, cette béatitude qui trouve sa plus haute expression dans l' *Exsultet* du Samedi Saint, mais qui imprègne toute la liturgie dans d'innombrables variations, ne doit pas non plus nous quitter. Car les nombreuses choses qui évoquent en nous un chagrin justifié, prises dans leur ensemble, ne sont rien si elles sont mises en contraste avec cette réalité bienheureuse. Notre cause de cette sainte joie conserve toujours sa position centrale et primordiale par rapport à toutes choses, et elle ne peut jamais devenir une question d'intérêt secondaire. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Iterum dico vobis, gaudete* (« Encore une fois, je le dis, réjouissez-vous »).

Bien que notre rédemption soit une condition nécessaire de notre joie dans la gloire de Dieu, bien que seuls les rachetés puissent en rendre grâce - *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* - l'objet principal auquel notre joie se réfère de manière adéquate n'est pas notre délivrance et notre élévation. , mais Dieu lui-même, sa gloire comme telle, sa bonté infinie qui se révèle à nous dans le visage de Jésus.

Mais en second lieu, notre rédemption et notre privilège immérité d'être appelés à une communion éternelle avec Dieu justifient, de notre part, une sainte joie indestructible, une joie surnaturelle qui doit remplir notre éternité. « Tu nous as rachetés, Seigneur, par ton sang, de toute tribu, langue, peuple et nation, et tu as fait de nous un royaume pour notre Dieu. Je chanterai éternellement les miséricordes du Seigneur » (Introït de la Fête du Très Précieux Sang de Notre Seigneur).

### **Nous devrions également nous réjouir des dons de grâce de Dieu à l'humanité et à l'Église.**

Nous avons en outre une occasion de joie sans fin chez quiconque a été transformé par la grâce, qui peut dire de lui-même avec saint Paul : « La grâce de Dieu n'a pas été sans effet en moi » ; qui porte le sceau du Christ sur son front et dans toute sa vie. C'est pourquoi l'Église chante dans l'Introït de tous les saints et de toutes les grandes fêtes des saints : « Réjouissons-nous tous dans le Seigneur en célébrant cette fête. »

Nous devons aussi nous réjouir des dons de grâce de Dieu, qui transforment même notre habitation terrestre en parvis du ciel : notamment les sacrements et surtout la Sainte Eucharistie. « Il les a nourris avec la graisse du blé, alléluia ; et les remplis du miel du rocher, alléluia, alléluia, alléluia » (Introït de la Fête-Dieu).

Encore une fois, ne trouvons-nous pas une cause durable de joie dans l'existence de la Sainte Église, l'Épouse du Saint-Esprit ; dans son autorité doctrinale infaillible ; dans la communauté surnaturelle du Corps Mystique du Christ ? Dans ces choses, chaque chrétien doit prendre constamment plaisir, quelle que soit la lourdeur de sa croix, quelle que soit l'ampleur de sa vie personnelle en souffrance. Toutes

les terreurs et tous les malheurs du monde sont impuissants à détruire ces biens ; la joie qu'ils inspirent s'élève victorieusement au-dessus de toute tristesse.

### **L'espérance chrétienne insuffle de la joie même dans nos souffrances**

Mais il est évident qu'une objection pourrait être soulevée. Notre incertitude quant à savoir si nous persévérons et participerons aux fruits de la Rédemption n'est-elle pas une goutte d'absinthe qui pourrait empoisonner toute cette joie ? Ne ferions-nous pas mieux de garder à l'esprit les paroles de saint Augustin : « Celui qui t'a fait sans toi ne te justifiera pas sans toi » ? Il est vrai que l'heure de la sainte joie éternelle – joie pure et sereine, joie incessante et indestructible – n'a pas encore sonné pour nous. Le Seigneur ne nous a pas encore prononcé ces paroles : « C'est bien, bon et fidèle serviteur : entre dans la joie de ton Seigneur. » Nous vivons toujours dans cette vie et notre situation est toujours pleine du caractère de la dualité.

Pourtant, toutes nos souffrances sont transfigurées par un rayon de lumière ; une lumière de réconfort vivifiant se répand sur tout ce qui, en elle-même, pourrait légitimement nous remplir d'angoisse et de chagrin. Cette lumière est espoir. C'est notre droit, c'est notre devoir d'espérer : car l'espérance est l'une des trois vertus théologiques qui doivent éclairer la vie du chrétien. L'espoir, illuminant tout comme un rayon de lumière qui perce les ténèbres, rectifie et adoucit tout chagrin dans son noyau le plus profond.

Tant que nous sommes *en statu viae*, nous vivons toujours dans l'espoir. Cela signifie que le matin éternel n'est pas encore levé : que nous n'avons pas atteint le but mais que nous sommes encore en pèlerinage. Mais cela signifie aussi que nous possédons déjà l'espérance elle-même : en d'autres termes, la joie a déjà virtuellement vaincu toute souffrance. Car nous n'espérons pas dans le sens d'une attente vague, obscure et sans enthousiasme. Notre espérance est *rayonnante*, une espérance ferme fondée sur la parole de Dieu et sur le fait de la Rédemption. Et la possession de cette espérance chrétienne – réponse à la bonté et à la vérité révélée de Dieu – est en soi un trésor de bonheur incomparable.

Par conséquent, bien qu'il y ait de nombreuses raisons d'être affligé, et bien que notre chagrin soit non seulement excusé mais exalté : « Bienheureux ceux qui pleurent », un chrétien en pèlerinage terrestre ne doit jamais vivre « comme s'il n'avait aucune espérance ». En premier lieu, puisqu'il y a une raison infiniment plus grande de joie que de tristesse, la joie doit garder sa primauté sur la tristesse. Deuxièmement, la croix de la vie terrestre, c'est-à-dire toute douleur et tout chagrin, devrait être éclairée et transfigurée par l'espérance. « Afin que vous ne soyez pas tristes comme d'autres qui n'ont pas d'espérance », dit saint Paul (1 Thess. 4 : 13).

### **Nous devrions nous réjouir même des dons naturels de Dieu**

Mais les souffrances que nous devons endurer dans cette vallée de larmes ne doivent pas non plus nous empêcher de jouir avec reconnaissance des innombrables dons naturels de Dieu, particuliers à nous et communs à tous, dont nos vies sont bénies. Ni notre propre souffrance ni celle des autres ne doivent nous aveugler sur la splendeur de la lumière du soleil, sur la beauté du ciel et des étoiles ; au bonheur d'aimer et d'être aimé ; à la grandeur des vérités que nous pouvons pénétrer. Ce serait ingrat de notre part, et ce serait une réponse inadéquate à la libéralité du « Père de toutes les lumières », si nous nous abstenions de nous réjouir de toute la grandeur et de la beauté du monde qui nous parle de Dieu et est destinée à nous élever au plus haut niveau. Lui.

Admettons cependant que Dieu puisse nous charger d'une croix – comme la perte de l'un qui nous est le plus cher – qui éteint toute joie concernant les choses créées dans notre cœur et transforme notre vie en une pure *via crucis*. Mais même alors, notre joie surnaturelle à cause de Dieu et à cause de la gloire qui nous attend dans l'éternité et qui est l'objet de notre espérance nostalgique doit rester vivante en nous et garder sa primauté.

Dans la vie de saint François d'Assise, nous trouvons cette joie reconnaissante pour chaque don de Dieu merveilleusement unie à une profonde tristesse face à la disharmonie de cette vallée de larmes. Son attitude exprime de manière exemplaire la juste réponse de l'homme au double aspect de la vie terrestre. Celui-là même qui versa tant de larmes sur ses péchés et dont le cœur fut transpercé par la douleur parce que « l'amour est si peu aimé », avec sa vue presque perdue et son corps presque complètement brisé, devait écrire le *Cantique au Soleil*, que superbe hymne de joie.

### **Les chrétiens doivent mêler leur vie à une vraie tristesse, mais à une joie encore plus grande**

Ce serait donc une grande erreur de nier qu'un chrétien doive aussi se réjouir des biens créés par lui, qu'il doit à la munificence de Dieu : comme si la précarité de notre situation sur terre et l'océan de souffrances dans le monde nous interdisaient jouir des bénédictions que Dieu a accordées à chacun de nous. Non, nous devons toujours afficher une réponse complète et adéquate à Dieu et à tout ce qu'il nous envoie.

Est-ce de la souffrance ? est-ce la croix ? Acceptons volontiers sa sainte volonté, mais toujours soutenus et consolés par l'espérance, et conscients « que les souffrances de ce temps ne sont pas dignes d'être comparées à la gloire à venir, qui sera révélée en nous » (Rom. 8 : 18).

Encore une fois, si la joie est notre lot, nous devrions l'apprécier avec gratitude et nous réjouir sans retenue de la générosité de Dieu, sans toutefois permettre à notre bonheur de nous faire oublier la gravité immuable de notre situation terrestre.

En bref, un vrai chrétien ne doit pas vivre d'une manière comme si le Christ n'avait jamais prononcé les paroles : « Bienheureux ceux qui pleurent », mais encore moins d'une manière comme s'il n'avait pas aussi dit à ses disciples : « Réjouissez-vous et réjouissez-vous, car votre récompense est grande dans le ciel. Le chrétien sait : « La douleur et la souffrance ne sont là que pour la joie. » (Père Heribert Holzapfel, OFM, « *Freude* »)

Le tissu de la vie d'un chrétien doit être entrelacé de fils de vraie joie et de vrais chagrins, car nous ne sommes pas encore arrivés au point « où Dieu essuiera toutes les larmes ». Mais c'est la joie qui doit avoir la primauté : car, après le *lumen Christi* a illuminé le monde, même sur terre, il y a incomparablement plus de raisons de bonheur que de chagrin. La joie doit être l'élément le plus profond, l'élément décisif, la forme de notre vie, pour ainsi dire. Car ce qui justifie notre joie est la réalité suprême, le mot ultime de l'univers. Les souffrances de ce monde sont essentiellement transitoires. Le bonheur, éternel et indestructible, attend tous ceux qui suivent le Christ.

Aussi sombres que soient les chagrins et les terribles souffrances qu'un chrétien puisse connaître, au-dessus d'elles plane l'éclat triomphant de la joie. C'est l'esprit de la liturgie. Dans toute sa tristesse, la Semaine de la Passion mène à la réalité définitive et ultime de Pâques : l'envolée de la béatitude qui transcende tous les temps ; et de cette dernière dérive la note dominante de la liturgie de toute l'année. Les saisons d'*alléluia* dépassent de loin celles au cours desquelles l'*alléluia* n'est pas chanté. Même pendant le temps de l'Avent et du Carême, une lueur d'espérance, et avec elle de joie, ne manque jamais.

Pour l'Église, qui voit tout à la lumière de l'éternité, la joie est la réalité supérieure et consommée. « De même, vous aussi, maintenant, vous êtes vraiment tristes ; mais je te reverrai et ton cœur se réjouira ; et personne ne vous prendra votre joie » (Jean 16 :22).

## Sainte Sobriété

*Ne dormons  
donc pas comme les  
autres ; mais  
veillons et soyons  
sobres. (I Thess, 5:6  
)*

SI NOUS examinons la vie des saints, nous constaterons que, malgré leur ferveur, malgré leur ivresse de Jésus, ils possèdent également un trait que l'on peut mieux décrire comme une *sainte sobriété* .

Leur faim et leur soif de justice, leur *obsession* de Dieu, leur charité débordante envers Dieu et leurs semblables, leur confiance illimitée en Dieu, ces traits sont susceptibles de les faire passer pour des imbéciles aux yeux du monde. Mais ils sont bien loin de l'exaltation illusoire et de l'idéalisme exsangue.

### **La sainte sobriété est marquée par l'authenticité et la simplicité**

Ils portent le sceau de l'authenticité, de la vérité, d'une simplicité classique. Leur audace pour vaincre le monde est exempte de romantisme, de toute tentative de nier la faiblesse de l'homme ou son esclavage aux choses terrestres, de tout mépris pour les dangers auxquels notre nature déchue est exposée. Il lui manque totalement les artifices d'embellissement ou la rhétorique d'importance fictive dans l'interprétation des choses humaines. Leur vie est imprégnée d'une sainte sobriété, qui se distingue aussi bien de la sobriété vulgaire des soi-disant réalistes que de l'illusionnisme romantique.

### **La sobriété vulgaire est aveugle aux valeurs et au surnaturel**

La sobriété vulgaire ou *le bon sens* représentent plutôt quelque chose de négatif. Les personnes que nous décrivons ainsi refusent, soit explicitement, soit du moins par leur comportement concret, de reconnaître la réalité de la valeur et de l'univers spirituel.

La première espèce – celle des négationnistes idéologiques du pouvoir des valeurs – comprend tous ceux qui professent une méfiance à l'égard de toutes les choses supérieures et sublimes et n'admettent la réalité de rien d'autre que le palpable et le trivial. Même s'ils ne pouvaient pas nier l'existence d'un monde spirituel, ils ne s'appuieraient en aucun cas sur ce monde. Ils considèrent tous les hommes qui agissent comme des victimes d'illusions. Ils ont tendance à attribuer toutes les actions et tous les sentiments de leurs semblables à des motivations basses et prosaïques.

Se comportant, quant à eux, sur des bases plus ou moins utilitaires, ils se targuent d'être réalistes et affichent leur supériorité sur les idéalistes, qui leur arrachent un sourire de condescendance compatissante. Ils se méfient encore plus du monde du surnaturel. Ce qu'ils peuvent toucher et saisir avec leurs mains leur apparaît comme la seule réalité solide.

Évidemment, la sobriété en ce sens est un défaut, puisqu'elle naît de l'incapacité à saisir ce qui est la réalité ultime : le surnaturel et toute la hiérarchie de l'univers. De telles personnes ont tort de se croire réalistes ; car ils s'écartent d'une vision déformée et appauvrie de la réalité : ce ne sont certainement pas des illusionnistes qui prennent des fantômes pour des réalités.

Ils sont cependant aussi loin de la vérité que le sont les illusionnistes, dans la mesure où ils sont aveugles à une grande partie de la réalité, et à la partie la plus importante, s'accrochant invariablement à leur spéculation terrestre en considérant tout à *la baisse*, dans le direction vers le bas. Ils sont toujours disposés à croire que ce qui est inférieur en réalité est plus sain et plus sûr.

### **Les hommes exclusivement « pratiques » sont sobres dans un sens négatif**

Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, ce type négatif de sobriété apparaît également sous une forme encore plus strictement implicite, totalement non idéologique. On l'observe chez ces gens banals, dépourvus de toute sublimité, de tout éclat, de toute poésie. Leur philosophie n'est pas influencée par le souffle du domaine des valeurs ; leur teint mental ne montre aucune trace de l'inspiration lumineuse qui émane de ce royaume. Non qu'ils nient la sphère des choses spirituelles et surnaturelles ; ils le reconnaissent comme une réalité et leurs actions peuvent être déterminées par des motifs appartenant à ce domaine.

Mais même dans de tels cas, leur philosophie reste grise et terne. Même s'ils tirent leurs motivations de cette sphère supérieure, ils la traitent d'une manière ou d'une autre comme s'ils avaient affaire à la sphère des objectifs utilitaires. Leur philosophie ne dépassera jamais la portée d'une droiture et d'une efficacité louables. Ils pragmatisent tout ce qui leur tombe sous la main : même leur prière prend le caractère d'une activité utile. Le monde des choses pratiques – la sphère des nécessités quotidiennes – reste la *causa exemplaris* à partir de laquelle ils façonnent leur vision de toutes choses et leur réponse à tous les objets.

Cette forme de pseudo-sobriété est elle aussi quelque chose de complètement négatif. C'est en effet incompatible avec la sainteté. Les personnes sobres dans ce sens aussi sont imperméables au monde du surnaturel. Même s'ils sont formellement conscients du Christ et prêts à le servir, ils ne sont pas intérieurement pénétrés par la lumière de son visage et le souffle de son esprit. Cette sobriété négative est tout aussi antithétique à l'attitude chrétienne de *la sancta sobrietas* que toute exaltation illusoire.

### **La sainte sobriété évite les illusions sur la nature humaine**

Ce dernier, encore une fois, se présente sous plusieurs variétés. Son type le plus évident est celui des idéalistes qui, manquant de cette méfiance salutaire à l'égard de la nature humaine que la Chute a rendue nécessaire, s'abandonnent avec légèreté à la tension autonome de leurs enthousiasmes naturels. Que, dans une sorte d'optimisme rousseauien, ils aient pour principe de croire que tout ce qui est naturel est *ipso facto* bon, ou qu'ils suivent simplement l'aspect intérieur momentané de leurs expériences avec une confiance aveugle et non critique, ils tombent inévitablement en proie aux illusions. Ignorant l'avertissement du Psalmiste : « Tout homme est menteur », ils se heurtent avec désinvolture à des situations pleines de graves dangers.

Convaincus de la pureté de leur propre nature et du pouvoir conquérant de leurs bonnes intentions, ils ignorent ou sous-estiment les pièges du maléfique Ennemi. Ils se sentent purs, altruistes et charitables ; et confondent ce sentiment trompeur et subjectif avec la réalité objective de la possession de ces vertus. En bref, ces personnes refusent de prendre en compte le péché originel. Ils font la sourde oreille à l'avertissement de saint Pierre, que la Sainte Église répète quotidiennement dans les Complies : « Soyez sobres et veillez, car votre adversaire, le diable, est comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera » (1 Pierre 5). :8).

Cet illusionnisme constitue un obstacle fatal à notre transformation en Christ. Celui qui est atteint de cette maladie manque nécessairement d'une véritable connaissance de soi et il est peu probable qu'il échappe aux pièges que lui tend l'Ennemi. Étant plus ou moins conscient du besoin de rédemption de l'homme, ce type d'idéaliste ne peut en aucun cas posséder une véritable volonté de changement.

Bien qu'aspirant à la perfection dans les limites de sa nature, il connaît peu la nécessité de mourir à soi-même et de renaître .

Malgré tous ses efforts bien intentionnés, il demeure dans un monde d'illusions ; même les actions incontestablement bonnes qu'il peut accomplir ne sont pas exemptes d'une certaine souillure de spécieuse, marque de choses non authentiques et inadéquates. Ce qui déforme sa vertu, c'est le manque de sainte sobriété.

### **La sainte sobriété rejette les illusions provoquées par l'interprétation des choses naturelles comme surnaturelles**

Une autre forme d'exaltation illusoire consiste dans la tendance de beaucoup d'entre nous à interpréter à tort telle ou telle attitude ou état d'esprit purement naturel et trop humain comme une manifestation d'origine et de dignité surnaturelles. Ce vice se trahit principalement par une habitude d'idéaliser toutes choses et une aversion lancinante de les appeler par leur nom propre.

L'un d'entre eux, par exemple, confondra en lui une apathie émotionnelle, qui peut en fait être la conséquence d'une fatigue chronique, pour un signe de sérénité religieuse. Un autre se croira dévoré d'un saint zèle pour la Maison de Dieu, alors qu'en fait c'est un besoin purement naturel de corriger et de réprimander les autres, une disposition pédante ou gouvernante, qui le pousse continuellement à réprimander et à prêcher à ses semblables. . Un autre encore interprétera à tort ce qui est simplement son tempérament sain, sa vitalité, sa vivacité sanguine, comme un écoulement de sa confiance imperturbable en Dieu. Même l'erreur téméraire consistant à confondre sa dépression purement naturelle avec le *caligo* , la *nuit noire* des mystiques, n'est en aucun cas un phénomène inouï.

### **La sainte sobriété nous appelle à émousser la vérité sur notre nature**

Pourtant, notre transformation en Christ requiert précisément cette véracité brutale qui s'empresse d'appeler toute chose par son nom propre. Pour devenir un vrai *chrétien* , je dois d'abord dire avec l'honnête païen : « Je suis un homme et je sais que rien d'humain ne m'est étranger. »

Nous ne pouvons être constitués dans une véritable relation avec Dieu ni demeurer *en conspectu Dei* à moins de considérer l'homme dans sa vraie réalité et de nous garder de toutes interprétations illusoire. Car tout ce qui est spécieux et fallacieux en nous nous coupe de l'objectivité et de l'humilité, fausse notre réponse aux valeurs, nous détourne de Dieu et contrecarre le chemin de notre transformation en Christ.

### **La sainte sobriété reste constamment soucieuse de notre statut terrestre**

Un homme ordinaire qui, conscient de sa soumission aux choses matérielles, préserve sa santé mentale et son bon sens, est plus susceptible de s'éveiller un jour à une vie surnaturelle complète que ne l'est l'illusionniste confus de fausse sublimité qui s'occupe de parer les choses humaines et naturelles. des choses avec des étiquettes pompeuses mais fausses et se tromper avec les autres. En effet, celui qui prend l'habitude de transposer les choses naturelles du quotidien dans un idiome d'intériorité ou de solennité simulée, et ainsi (se considérant comme un saint alors qu'en réalité ses motivations sont entièrement de cette terre) mène une existence basée sur des illusions, non seulement est en deçà de tout progrès vers la vraie sainteté mais insulte en réalité Dieu.

Un danger d'illusionnisme religieux réside en particulier dans la propension de certains chrétiens à ignorer – à sauter pour ainsi dire par-dessus – la réalité de la situation terrestre de l'homme. Certes, notre regard doit être tourné vers l'éternité ; nous *devrions* considérer tout *sub specie æternitatis* et accorder une primauté à tout ce qui concerne l'éternité et s'étend à sa sphère. En effet, nous devons nous demander avec saint Louis : « Qu'est-ce que cela signifie pour l'éternité ? Il ne faut cependant

pas prendre la pose de demeurer déjà dans l'éternité, ni simplement passer outre le *statut viae* . Car nous devons toujours demeurer dans la vérité, ce que nous ne pouvons faire que si nous prenons conscience de notre situation métaphysique dans son ensemble, en tenant compte à la fois de notre ordination à l'éternité et du fait que nous habitons encore sur cette terre.

Ce mépris peut produire ses effets néfastes dans deux directions alternatives. Soit notre mode d'expérience devient inauthentique, et nous vivons dans une *pseudo-sublimité* ; ou bien, nous tombons dans l'avilissement et la banalisation du surnaturel : nous l'entraînons, involontairement, dans une atmosphère entièrement de ce monde – danger dont nous avons parlé plus haut, dans le contexte d'une fausse simplicité.

### **La sainte sobriété respecte les étapes inhérentes à de nombreuses relations terrestres**

L'erreur de sauter la phase terrestre est illustrée par l'attitude que certains chrétiens adoptent envers la croix. Ils imaginent qu'il s'agit d'un comportement particulièrement vertueux ou pieux si, à la mort d'un être cher, ils restent entièrement calmes et ne manifestent que peu ou pas de douleur, puisque le défunt a conquis l'éternité et choisi la meilleure part. Ils font comme s'ils habitaient déjà eux-mêmes dans l'éternité.

Là encore, l'alternative est valable : soit ils développeront une sorte d'idéalisme faux, morbide et brumeux ; ou bien, ils tombent dans une résignation superficielle et terre-à-terre, dans un calme routinier banal (un substitut bon marché à la véritable sérénité et à la tranquillité d'esprit chrétiennes), devenant ainsi totalement insensibles à la gravité et à la grandeur de la mort.

Le fait est qu'ils ont perdu le sens des véritables proportions de notre situation métaphysique, de la véritable corrélation entre la vie terrestre et l'éternité. La fausse familiarité qu'ils affectent avec l'éternité les séduira soit dans un idéalisme maigre et pâle, une attitude de *flottement invariable dans les hauteurs* , soit elle les conduira à une désubstantialisation implicite du sens de l'éternité, à une assimilation court-circuitée de ses aspects à l'éternité. la sphère des affaires terrestres. Dans les deux cas, la distinction s'estompe entre l'éternité et la terre, et une idée dénaturée du surnaturel remplace sa véritable conception. Au lieu de notre transformation réelle en un mode d'être surnaturel, c'est le surnaturel que nous ramenons au niveau des préoccupations naturelles.

La même loi s'applique dans ce cas comme dans toutes les autres grandes choses de notre vie. De telles choses ont leurs propres dimensions à parcourir. C'est une condition de leur bonne réalisation. Les tentatives pour dépasser ces dimensions nous mèneront à une réalisation simplement apparente de notre fin. Une relation d'amour, une œuvre d'art, une grande entreprise comme la fondation d'un nouvel Ordre religieux, tout cela implique nécessairement une période de maturation.

Il y a certaines étapes successives qui doivent être franchies ; certaines étapes qui doivent être effectivement parcourues. Si l'on ignore ce rythme qui est une loi de l'être ; si nous essayons de sauter le cours normal des choses et d'obtenir d'un seul coup le résultat final ; si nous essayons même de forcer la maturation d'un grand projet, nous privons fatalement cette grande chose de sa profondeur et de son poids intérieur, et lui substituons une simple contrefaçon, portant les stigmates d'une simple artificialité. Ce n'est que par les chemins que Dieu nous a tracés que nous pouvons atteindre les plus hauts sommets de l'être spirituel.

### **La sainte sobriété reste consciente du gouffre qui nous sépare de Dieu**

Cette vérité est également valable en ce qui concerne la relation entre la terre et le ciel. Ce n'est qu'en nous développant correctement dans le cadre de la vie terrestre que nous pourrions mûrir pour l'éternité. Nous devons considérer la distance incommensurable qui nous sépare de Dieu : et par conséquent, ne pas croire que nous pouvons nous séparer d'un seul coup de notre condition terrestre et

planer au-dessus de tout comme si nous étions des anges, ni nous approcher de Dieu avec trop de familiarité et faire tomber le surnaturel. dans l'atmosphère banale de notre vie quotidienne.

C'est en dirigeant notre regard vers Dieu dans un désir inextinguible, en maintenant une attitude permanente de *sursum corda* à travers les diverses actions et situations qui constituent notre vie, que nous dépasserons de plus en plus les limites de la terrestre et nous incorporerons dans le monde de Dieu. De cette manière, le surnaturel deviendra, en réalité, le principe déterminant et façonnant, la *forme* de notre vie. « Recherchez les choses d'en haut, là où Christ est assis à la droite de Dieu : pensez aux choses d'en haut, et non à celles qui sont sur la terre » (Col. 3 : 1-2).

### **La sainte sobriété évite une évaluation exagérée de nos propres expériences**

L'illusionnisme religieux peut aussi consister à nous persuader que nous portons le fardeau d'une lourde croix que nous portons avec héroïsme, alors qu'en réalité nous n'avons aucune possibilité de pratiquer un tel héroïsme, car la *lourde croix* n'existe que dans notre imagination. .

Supposons que quelqu'un attire ouvertement notre attention sur certains défauts que nous possédons. Au lieu d'accepter avec gratitude ses critiques, nous nous sentons gravement mal jugés et considérons le fait de supporter l'injustice que nous avons subie comme un sacrifice héroïque. Nous nous apparaissions comme un chrétien exemplaire, un martyr silencieux qui, pour l'amour du Christ, s'abstient de protester contre un mal. Pourtant, tout cela n'est qu'illusion : la vérité est que nous ne parvenons pas à percevoir la véritable invitation de Dieu offerte par la critique et que nous nous réjouissons d'une pose élevée qui manque de tout fondement réel.

Ou encore, quelque légère privation, plus légère que celles que subissent les autres cent fois par jour, nous apparaît comme une lourde croix et une occasion d'un héroïsme exceptionnel. Nous ne pouvons pas supposer qu'en réalité, ce semblant d'héroïsme n'est que le produit d'un ridicule plaisir de soi.

Non, nous nous apitoyons sur notre sort et profitons avec complaisance de notre pouvoir d'endurance héroïque. Nous n'appliquons pas la même mesure pour évaluer la situation des autres.

Au lieu de réfléchir au fait que nous ne nous en sortons pas trop mal et que nous ferions mieux de remercier Dieu pour sa générosité, au lieu de réfléchir à la petitesse et à l'insignifiance du fardeau que nous ressentons si ennuyeux lorsqu'on le compare à ce que d'autres doivent supporter, nous nous livrons à une posture héroïque qui n'est justifiée par aucune condition objective et manque donc de vérité intérieure.

Nous devons rester sur nos gardes contre toute illusionnisme de ce genre et toujours désireux de demeurer dans la vérité et de voir les choses telles qu'elles sont. Ne lisons jamais dans nos expériences des profondeurs artificielles ; ne donnons pas une construction surnaturelle à ce qui est simplement la nature humaine et, bien souvent, la fragilité humaine. Surtout, ne prenons pas l'habitude de supposer, sans fondement factuel suffisant, que quelque chose d'extraordinaire et de sublime nous est arrivé.

Nous devons garder à l'esprit que les expériences sublimes sont des dons rares de Dieu, et si la question se pose, nous devons examiner avec révérence et sobriété s'il nous a réellement accordé un tel don. Ainsi, par exemple, nous devons nous garder de supposer de manière imprudente que Dieu nous a bénis du don exquis d'un saint amour en Jésus qui nous unit à une autre personne. Car cela, en particulier – la conscience mutuelle ultime de l'amour en Jésus – est une félicité unique aussi rare que sublime.

Comme cela a été souligné précédemment, nous devons considérer un tel amour comme un don de grâce tout à fait spécial et extraordinaire, une chose que l'on ne doit jamais expressément rechercher ni espérer obtenir (contrairement, par exemple, à un mariage heureux en tant que tel). ); car cela n'est possible que dans des conditions très spécifiques et révèle un appel très spécifique de Dieu. Si donc nous sommes enclins à croire qu'un tel don nous a été accordé, nous devons examiner avec une sainte sobriété si les conditions pour cela sont réellement réunies dans notre cas.

La véritable attitude surnaturelle implique que nous reconnaissons les dons de Dieu dans leur caractère réel et que nous les apprécions selon ce qu'ils signifient objectivement, c'est-à-dire indépendamment de nos désirs. Il faut donc d'abord, avec une sainte sobriété, établir les faits purs sur la chose en question, en la considérant exactement telle qu'elle est réellement. Ayant ainsi acquis une vision claire et saine de sa réalité première, nous devons ensuite chercher à en pénétrer le sens plus profond et à percevoir l'appel de Dieu qu'elle est censée transmettre.

Il est certain que nous devons accueillir les dons de Dieu en pleine réceptivité ; mais d'un autre côté, nous ne devons pas, poussés par un idéalisme illusoire, leur imposer une interprétation dérivée de nos désirs et, comme Don Quichotte, prendre une auberge pour un château. Nous devons humblement laisser à Dieu ce qu'il daigne réellement nous donner. La richesse de la réalité surnaturelle est telle, les décrets et les bénédictions de Dieu sont si mystérieux et si grands, que toutes les illusions couvées par notre fantaisie ne pourront jamais être à la hauteur et ne feraient qu'aplatir la profondeur et la beauté du cosmos spirituel. « Nous devons vivre sobrement, justement et pieusement dans ce monde, en attendant la bienheureuse espérance et l'avènement de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ » (Tite 2 : 12-13).

### **La sainte sobriété se méfie des « illuminations » privées**

*illuminations* dites personnelles . Certaines personnes croient que certaines idées et fantaisies qui sont soit de simples produits de leurs désirs inconscients, soit en tout cas des impressions purement naturelles, sont des illuminations qui leur sont envoyées par Dieu – la voix de Dieu, pour ainsi dire. De même, ils peuvent confondre un fantasme avec une vision, ou encore confondre leurs pensées pendant la prière avec des révélations privées.

Une grande prudence et une méfiance salutaire envers soi-même sont ici nécessaires. Les véritables illuminations et révélations de Dieu sont des choses si sublimes et exceptionnelles que la révérence seule devrait empêcher d'assumer facilement leur présence.

Une conviction définitive dans ce sens ne devrait jamais être formée sans l'approbation de son directeur spirituel. Lui seul peut décider si les illuminations et les révélations que l'on prétend avoir reçues sont réellement telles, ou de simples illusions, voire une supercherie du diable. Même la grande sainte Thérèse d'Avila se méfiait des grâces mystiques qu'elle recevait jusqu'à ce que le fait soit confirmé par son confesseur. Elle raconte dans sa Vie qu'un jour, à la demande de son confesseur, elle alla jusqu'à claquer des doigts le Christ qui lui était apparu dans une vision ; et que le Seigneur lui dit alors que rien ne lui était plus agréable qu'un tel esprit de véritable obéissance. En effet, tout chrétien doit reconnaître le processus objectif de l'autorité ecclésiastique et les instructions de l'Église comme la norme authentique par laquelle toutes les révélations privées doivent être mesurées.

### **La sainte sobriété repose davantage sur des preuves factuelles que sur des voix et des sentiments intérieurs**

Mais la nécessité d'une prudente méfiance à l'égard de nous-mêmes ne se limite pas aux cas où la question est de savoir si nous avons été ou non distingués par un don exceptionnel de Dieu. Cela survient également chaque fois que nous croyons percevoir une voix intérieure claire et indubitable qui parle en nous : si elle nous suggère de faire telle ou telle chose ; ou que nous devrions considérer quelque chose comme notre devoir ; ou que nous avons découvert notre principal défaut ; ou encore, que nous avons acquis une connaissance décisive du caractère des autres.

Face à toutes les voix intérieures, sentiments et sensations non étayés par des preuves expérimentales et rationnelles, à toutes les intuitions surgissant soudainement et bouleversant l'ensemble de notre connaissance antérieure d'une situation, la plus grande réserve est de mise. Il est souvent trop tentant et trop facile de sentir, par exemple, que quelqu'un nous aime ou a quelque chose contre nous, ou

encore qu'il a changé d'attitude à notre égard. Il est en quelque sorte séduisant de se croire profondément compris, gravement incompris ou persécuté.

Une personne ainsi encline acceptera pour des témoins irréfutables ces impressions purement subjectives, non étayées par aucune indication claire des faits, et sur cette base il se forgera des convictions tenaces. Face à toutes les objections rationnelles, il s'en tiendra à son instinct comme critère de vérité le plus fiable.

Cet illusionnisme fier est un grand mal. La vérité est que les indications factuelles méritent certainement plus de confiance que toutes sortes d'inspirations, qui ne sont que trop susceptibles de nous attirer dans des illusions et des imaginations trompeuses. C'est une pratique louable que de soumettre de telles impressions au jugement de notre directeur spirituel. Nous devons alors croire fermement à ce jugement plutôt qu'à nos imaginations subjectives et à nos interprétations des actes des autres telles que suggérées par ces préjugés émotionnels.

### **La sainte sobriété admet humblement les limites humaines**

La sainte sobriété est étroitement liée à l'humilité et au principe chrétien de respect de la pure vérité. *La racine de tout illusionnisme « mystique » réside dans l'orgueil . L' homme mystique , qui méprise la raison ordinaire et le bon sens, hésite à admettre son asservissement aux chaînes terrestres, sa fragilité et sa faillibilité. Il préfère ne pas être soumis aux lois universelles de la nature déchue. Au moins, il estime que sa tâche est de s'attaquer à des problèmes d'un caractère unique et à des difficultés exceptionnelles. La sainte sobriété, au contraire, implique un humble aveu que nous devons, nous aussi, payer notre tribut à la faiblesse humaine universelle.*

L'homme sobre est libéré de l'obsession selon laquelle il doit être quelque chose d'unique et d'extraordinaire, et est libéré de toute étroitesse. Il prend en compte la réalité telle qu'elle est – de la réalité dans son *ensemble* , bien sûr, et non seulement (comme le fait le soi-disant réaliste) ses aspects bruts et bas. Il est conscient que par lui-même, il ne représente rien, mais qu'il peut dire avec saint Paul : « Je peux tout en celui qui me fortifie » (Phil. 4, 13). Il sait que Dieu peut et va le régénérer s'il coopère. Il sait que Christ l'a racheté et lui a communiqué sa sainte vie.

### **L'« idéaliste naturel » est aveugle à la faiblesse humaine**

Son élan spirituel est donc entièrement différent de celui de l'idéaliste naturel. L'idéaliste a tendance à surestimer le pouvoir de l'esprit humain en tant que tel ; il se croit capable de s'élever au-dessus de sa faiblesse humaine par des moyens purement naturels : c'est-à-dire par un pur effort moral. Il a également tendance à négliger l'asservissement de l'homme aux conditions terrestres en général ; d'interpréter la fragilité inhérente à la constitution de l'homme comme une lacune purement accidentelle.

Ainsi, son humeur élevée implique un certain divorce de la réalité ; ses perspectives audacieuses ne sont jamais exemptes d'un trait de maigreur anémique et d'illusionnisme téméraire. Il prendrait d'assaut les cieux en s'envolant, comme Icare, au lieu de gravir humblement, pas à pas, le chemin étroit, escarpé et laborieux qui mène à l'éternité. Son attitude a quelque chose de forcé et de nerveux. Son entreprise est vouée à l'échec, car elle repose sur une gigantesque illusion sur la nature humaine, dont il soupçonne à peine les abîmes lamentables. En un mot, il échoue à cause de son ignorance du besoin de rédemption de l'homme.

### **Le saint fonde ses espérances sur la confiance en Dieu**

*élan spirituel* qui caractérise le saint est d'une tout autre nature . Humblement conscient de sa propre faiblesse, clairement conscient de son besoin d'être racheté, dans un aveu sans retenue de la fragilité

de l'homme et de son enchaînement à la terre, il lève les yeux vers Dieu et prie : « Dieu, viens à mon aide. » Il ne commencerait donc pas à construire la tour sans en connaître les fondations.

Mais encore une fois, plein d'un désir insatiable, il lève les yeux vers le Christ et suit sans réserve Celui qui a prononcé ces paroles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive » (Jean 7 : 37). Avec les Apôtres, il répond au Seigneur : « Tu as des paroles de vie éternelle ».

Il construit sa vie non sur des idéaux mais sur la réalité suprême et ultime, l'Être le plus réel, l'ens *realissimum* : sur Dieu . Il coopère pour être élevé au-dessus de sa nature par le Christ et unit sa volonté à la grâce, espérant que la grâce n'opère pas en lui en vain.

Son *élan* est une réponse à l'appel du Seigneur : « Suivez-moi » : fruit de sa foi , qui a transformé un Saul en Paul, et que saint Jean dans l'Apocalypse a entendu prononcer les paroles : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. »

Son *élan* est le fruit de son espérance fondée sur le pouvoir transformateur de la grâce, qui a fait d'une bande de simples pêcheurs ignorants des sommités de l'Église ; fruit de son amour pour le Christ, dont le visage très saint l'a attiré dans son orbite de lumière. Il n'y a donc rien de superficiel et d'anémique, rien de romantique et d'irréel ; c'est authentique, fort et victorieux. Le saint demeure pleinement dans la vérité ; lui seul rend compte de l'ensemble de la réalité.

### **La sainte sobriété imprègne la liturgie**

Cet esprit de sainte sobriété imprègne toute la liturgie, qui ne montre aucune trace d'une tendance à dissimuler les choses douloureuses, mais regarde en face la réalité intégrale. Aucune prudence d'aucune sorte, aucun déni illusoire de la nature humaine n'y est rencontré. Mais toutes choses sont vues sous leur plus haute lumière, et chaque bien est saisi selon sa signification dans l'ordre de la création. La fragilité humaine, les dangers qui nous entourent, tous les gouffres et fissures de notre nature déchue, nous les voyons inexorablement contrastés avec la gloire infinie de Dieu et avec toutes les valeurs envisagées dans leur référence à l'ordre de la création. La tension entre notre nature déchue – la réalité à partir de laquelle nous partons – et le but que nous sommes ordonnés d'atteindre, notre renaissance en Christ, se manifeste sans réserve ni dissimulation.

### **La sainte sobriété est essentielle à notre transformation en Christ**

Ce n'est que si nous nous débarrassons de toute exaltation illusoire et si nous continuons à demeurer dans la vérité que nous pourrions atteindre une véritable union avec Dieu. Car Dieu est la Vérité. Par conséquent, nous devons sans relâche éliminer toutes les illusions qui survivent encore en nous. La sainte sobriété devrait constituer la base de notre vie. Nous devons reconnaître avec plaisir nos limites et nous libérer fermement de toute prétention imaginaire à des qualités ou à des réalisations que nous ne possédons pas réellement. Nous ne devons pas non plus céder au découragement lorsque nous rencontrons un échec ou découvrons nos défauts ; quand, peut-être, tout à coup notre tâche nous paraît trop difficile et que nous ne voyons autour de nous que des ténèbres.

En avançant sur le chemin escarpé de notre transformation en Christ, nous rencontrerons inévitablement des obstacles et devons traverser des phases de la « nuit noire ». Alors notre foi implicite dans la lumière que nous avons vue autrefois – notre *fides* au sens strict du terme – doit se réaffirmer ; alors l'éclat qui brillait autrefois sur nous depuis le mont Thabor doit illuminer notre nuit.

Nous devons chérir dans notre cœur le grand appel que nous avons reçu et la promesse de réconfort que nous détenons. Nous devons, avec une sainte sobriété, nous attendre à l'avance aux multiples limitations de notre nature qui ne manqueront pas d'apparaître, et nous préparer aux « nuits noires » qui viendront. La véritable connaissance de soi, la liberté de toute illusion et une claire reconnaissance de notre situation métaphysique sont des conditions indispensables de notre transformation en Christ.

C'est donc la sainte sobriété qui scelle du sceau de la véracité, de l'authenticité et de la pleine réalité toutes les vertus chrétiennes, telles que la confiance en Dieu, la disponibilité au changement, la contrition, la faim du Royaume de Dieu, la simplicité, la patience. , la douceur, la miséricorde, l'amour de Dieu et de ses semblables.

Non seulement la sainte sobriété est *compatible* avec une vie inspirée et soutenue par la foi, avec cette extase surnaturelle, cet amour *ivre* de Jésus, qui fait paraître les saints comme des insensés aux yeux du monde : elle est un présupposé nécessaire de ces choses. L'amour ravi de Jésus, qu'avaient un saint Paul ou un saint François d'Assise, jaillit nécessairement du sol de cette sainte sobriété que l'Église, dans l'hymne *Splendor paternae gloriae* , loue ainsi : « Buvons avec joie le sobre ivresse du Saint-Esprit. »

## Véritable abandon de soi

AU début et à la fin du chemin que nous traversons dans le processus de notre transformation en Christ, nous entendons Notre Seigneur prononcer ces paroles mystérieuses : « Celui qui perdra sa vie pour moi la retrouvera » (Mt 10, 39). . Ils nous transmettent l'exigence de mourir à nous-mêmes et la promesse d'une vie nouvelle dérivée et centrée sur le Christ.

Mais l'expression *perdre sa vie* (en fait, comme on le traduit parfois, *son âme* ) implique un autre élément, plus particulier, que ce renoncement à son moi naturel dont les divers aspects ont été exposés dans les pages précédentes. C'est le saint paradoxe de la mort et de la résurrection qui éclate dans ces mots : le mystère de mourir avec le Christ et de se réveiller à nouveau avec lui. Notre étude du thème de la *transformation en Christ* peut donc à juste titre se terminer par une considération de cet aspect.

### L'abandon à l'appel des valeurs naturelles préfigure notre abandon au Christ

Même sur le plan naturel, on trouve un reflet de la vérité de ces paroles dans l'Évangile. Car qu'est-ce qui détermine la mesure spirituelle d'un homme, la richesse intérieure de sa personnalité ? Il s'agit évidemment du degré de conscience des valeurs et de l'intensité de sa réponse adéquate aux valeurs. Plus on est conscient des valeurs et plus on est capable de réagir de manière adéquate à chaque valeur, plus on participe au monde des valeurs. Dans tout acte de conformité à une vraie valeur, il y a une union de notre esprit avec cette valeur. Pourtant, ce conformisme implique une sorte d' *abandon* : un certain détachement de soi, une certaine subordination et abnégation de soi.

Cet abandon impliqué dans notre réponse aux valeurs constitue la seule voie possible vers une croissance intérieure ; c'est seulement ainsi que nous serons nous-mêmes dotés de valeurs. Et cet abandon contient quelque chose de la perte de la vie ordonnée par le Christ à ses disciples. Cela représente, pour ainsi dire, une préfiguration naturelle de cette perte de vie.

### Notre transformation surnaturelle présuppose notre libre abandon à Dieu

L'homme est, dans son essence la plus intime, spécifiquement ordonné à Dieu. « Tu nous as créés *pour toi* » dit saint Augustin ( *Confessions* 1.1). À mesure que l'homme se plonge dans son adoration de Dieu, sa personnalité devient plus ample et plus riche, et se pare de valeurs plus élevées.

Inversement, à mesure qu'il se soucie de lui-même et de la considération dont il jouit, il devient plus pauvre, plus étroit, plus aride et plus jaloux. C'est pourquoi, comme le montre l'exemple du saint Curé d'Ars, même un homme peu doué peut se développer en une grande et riche personnalité, pour peu qu'il se donne pleinement et sans réserve à Dieu ; tandis que, en comparaison avec un tel homme, une personne dotée des talents naturels les plus élevés, mais qui se coupe de Dieu, dégagera une atmosphère stérile et oppressante.

Certes, nous recevons la vie surnaturelle, tout comme la vie naturelle, comme un don gratuit de la main de Dieu, sans aucune contribution de notre part. Pourtant, nous ne pouvons pas nous transformer en Christ à moins de nous perdre dans notre vision du Christ. Ce n'est que si nous nous plongeons dans une adoration aimante du Christ que nous pouvons être transformés en Lui.

Notre vie surnaturelle ne se développera pas automatiquement sans notre contribution. Elle ne peut s'épanouir pleinement que si le Christ devient également, pour notre expérience consciente, le véritable centre de notre vie – de telle manière que toute notre vie soit dirigée vers le Christ et imprégnée de notre amour adorateur du Christ. Pour le développement de la vie surnaturelle, encore une fois, une

réponse d'abandon de soi à la valeur – référée ici à Dieu par l'intermédiaire de l'Homme-Dieu – constitue une condition préalable indispensable.

Pourtant, de toute évidence, *perdre son âme* dans ce bon usage du terme signifie plus que l'abandon impliqué dans toute véritable réponse à la valeur. Nous devons, dans un sens plus strict, mourir à nous-mêmes et nous vider pour que le Christ puisse déployer sa sainte vie en nous. De même, notre abandon au Christ doit dépasser de loin toutes nos autres réponses à la valeur : il doit être un abandon *intégral* de soi, tel qu'il est possible et approprié en relation avec le Seigneur absolu uniquement, « en qui habite toute la plénitude de la divinité ». Le motif de la perte de son âme acquiert alors ici une signification entièrement nouvelle, beaucoup plus littérale, sans équivoque et définitive.

### **L'abandon à Dieu n'efface pas notre identité**

Cependant, ce serait une grave erreur d'interpréter cette notion de mort à soi ou de perte de son âme comme une extinction de l'individualité au sens grossier d'une dépersonnalisation ou d'une neutralisation.

Certains théoriciens religieux semblent aujourd'hui supposer qu'on ne peut se débarrasser de l'égoïsme étroit et s'imprégner d'une attitude véritablement théocentrique que si l'on cesse d'attacher un quelconque poids à sa relation avec le Christ dans la mesure où cette relation est vécue par sa propre conscience. Ils exprimeraient leurs théories à peu près ainsi : « Que suis-je ? quels sont mes désirs et mon amour pour le Christ – tout cela n'est-il pas trop petit et sans importance pour être quelque chose aux yeux de Dieu ? La seule chose qui compte est que nous suivions le grand rythme objectif de la sainte Église et que, sans penser du tout à nos problèmes et à nos situations personnelles, nous nous consacrons exclusivement à la grande communauté du Corps mystique du Christ ; car ce dernier seul, et sûrement pas notre petit ego, signifie quelque chose pour Dieu. Plus je parviens à effacer ma propre personnalité, plus, diraient-ils, mon attitude doit devenir *objective* et *théocentrique* .

Ce sont également ces spéculations qui ont donné lieu à une tentative de diviser les saints entre ceux qui ont une vision essentiellement *objective* et ceux qui ont une vision principalement *subjective* – comme si l'idée d'un saint avec une vision subjective était tout sauf contradictoire dans les termes.

### **Seul un moi pleinement et personnel peut se donner librement à Dieu**

L'erreur qui sous-tend cette conception est d'autant plus dangereuse qu'elle correspond à l'esprit antipersonnel de l'époque, qui tend vers une glorification du collectif en tant que tel. Les propagateurs de cette erreur donnent la preuve de leur superficialité d'esprit en assimilant la personnalité à la subjectivité et en mesurant l'objectivité à l'aune de l'impersonnalité. Ils oublient que Dieu, l'Origine de toute réalité objective et de toute validité, est une Personne. Ils attachent l'étiquette péjorative de *subjectivité* à l'*éthos* et même au mode d'être personnel et conscient. En fait, c'est seulement *une certaine sorte d'éthos* qui est infectée de subjectivisme. Ils sont aveugles au fait que Dieu *est Amour* – auquel nous participons selon la mesure de notre propre amour surnaturel.

Ils ignorent la vérité fondamentale selon laquelle c'est seulement en me confrontant à Dieu, en m'établissant dans une relation *Je et Tu* avec le Christ, par mon adoration aimante du Christ - et non par la conscience d'être une simple partie d'un grand Tout - que Je peux transcender les limites étroites de mon ego.

Au fond, leur doctrine sent le panthéisme ; car il tend à confondre la hauteur qualitative avec la largeur quantitative et l'exhaustivité. Elle tend à substituer l'absorption de la personne dans une unité humaine plus vaste à l'abandon de l'ego de l'homme au Tu divin. Le véritable abandon est proprement et éminemment un acte *personnel* , et le seul par lequel une personne peut s'élever au-dessus de ses limites inhérentes. Ils oublient la grandeur émouvante et l'importance éternelle de chaque âme immortelle. Sainte Thérèse d'Avila dit : « Le Christ serait aussi mort pour sauver une seule âme. »

S'il était vrai que l'individu ne veut rien dire, la communauté ne veut rien dire non plus. Une communauté – un État ou une nation, par exemple – si elle est emprisonnée dans ses intérêts économiques et de pouvoir, est tout aussi subjective et étroite qu'un individu ainsi emprisonné. Comme l'individu, la communauté ne peut dépasser son étroitesse et sa subjectivité que si elle est orientée vers des fins qui sont importantes aux yeux de Dieu.

Ce qui définit un *simple intérêt privé* n'est pas le fait qu'il s'agit de l'intérêt d'un individu plutôt que d'un groupe, mais la circonstance qualitative selon laquelle il exprime la poursuite d'une simple gratification subjective au lieu d'un objectif important en soi et objectivement précieux. La préoccupation la plus humble et la plus cachée d'un individu, une fois qu'elle a une valeur morale, n'est plus une simple préoccupation privée.

À l'inverse, les intérêts purs d'une communauté en tant que telle sont en réalité des préoccupations privées. Dès que le but en question est important en soi et objectivement précieux, il transcende le cadre de la simple subjectivité et acquiert une importance devant Dieu, un rapport à l'éternité. Qu'il s'agisse d'une seule personne ou d'un groupe de personnes n'est pas l'important.

L'erreur de l'antipersonnalisme s'est aujourd'hui infiltrée même dans certains cercles catholiques. On la retrouve par exemple chez certains passionnés du mouvement dit *liturgique*. Ces liturgistes ont tendance à considérer avec méfiance les éléments mystiques et ascétiques de la religion. Toute attitude émotionnelle intense envers Christ – toute *attitude et Toi* en relation avec Lui — leur paraît suspecte, subjective. En revanche, dans toute dépersonnalisation, ils sont enclins à voir un progrès religieux.

Pourtant, en vérité, tout progrès religieux dans notre vie signifie une étape plus élevée dans notre devenir, *en tant que* personnes transformées en Christ et participants à sa vie sainte. Cette vie, encore une fois, signifie amour – charité sans limites et sans fin envers Dieu et les autres. L'indice de notre transformation en Christ consiste dans la mesure de notre participation à son amour pour Dieu et pour les hommes. Mais en nous dépersonnalisant et en nous neutralisant, nous devenons incapables d'une telle participation.

### **La dépersonnalisation est incompatible avec l'amour de Dieu et la transformation en Christ**

Qu'est-ce que Dieu exige de nous avant tout ? Notre *amour*. Quelle est la question que Notre Seigneur pose trois fois et avec insistance à Pierre à cette grande heure où il lui confie le soin de son troupeau ? C'est la question de son amour. « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? (Jean 21 :16).

Les hommes qui croient que notre objectif suprême est de devenir de purs instruments de Dieu se trompent. Certes – et particulièrement dans la mesure où nous occupons un poste dans la hiérarchie de l'Église – nous sommes *aussi* censés être des instruments de Dieu. Mais notre vocation propre et ultime est de nous transformer en Christ : c'est-à-dire de devenir saints. «Car telle est la volonté de Dieu, votre sanctification», dit saint Paul (1 Thess. 4:3).

Tant que nous ne sommes qu'un simple canal pour le flux de la volonté de Dieu, tant que nous ne sommes rien d'autre qu'un outil impersonnel entre les mains de Dieu, aussi longtemps que nous n'avons d'autre désir que de remplir une certaine fonction dans l'univers selon le plan de Dieu, nous ne pouvons pas être transformés en Christ. La réalisation de notre propre objectif surnaturel présuppose de notre part une attitude entièrement différente. Cela exige que nous nous abandonnions au Christ par un acte d'amour qui n'est rien sinon éminemment personnel. Elle exige que nous aidions ainsi la vie divine à se déployer en nous.

Le Christ doit devenir le centre de notre pensée, de notre désir et de notre volonté. Chacun de nos actes doit être, pour ainsi dire, marqué de son sceau. Dans tout notre être conscient, nous devons être imprimés du sceau du Christ. Cela nécessite en effet que nous ayons cette *ivresse avec Jésus* qui était présente chez les grands saints.

Pensez seulement à ceux-là, à un saint Paul, à un saint François d'Assise ou à une sainte Catherine de Sienne ! Quelle vie personnelle bien remplie palpite en eux ! Ne représentent-ils pas l'antithèse la plus radicale de tout mode d'être impersonnel et neutre, mais en même temps de toute étroitesse subjectiviste ? Le secret de leur existence réside à la fois dans les paroles de saint Paul : « Je vis, et pourtant ce n'est pas moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » ; chez saint François : « Mon Dieu et mon tout » ; à Sainte-Catherine : « Que tu sois, et que je ne sois pas. » C'est le sens de « Celui qui perd la vie la gagnera ».

Les saints meurent à eux-mêmes, dans le sens d'être absorbés par leur amour du Christ, se perdant en Christ, et c'est seulement ainsi qu'ils trouvent leur véritable identité – leur moi tel que Dieu l'a voulu.

### **Nous devons nous donner inconditionnellement au Christ**

Notre relation intégrale avec le Christ – la Tête du Corps mystique qui nous englobe, nous soutient et agit en nous – implique donc nécessairement une confrontation expresse de notre Je avec le *Tu divin*. Le véritable abandon de soi consiste à se donner absolument au Christ, dans un esprit d'adoration aimante ; dans notre renonciation totale à notre souveraineté ; dans notre vide à l'égard de toutes les autres choses. Cela signifie que nous ne faisons aucune réserve ; qu'il ne subsiste dans notre monde personnel aucune province sur laquelle nous souhaitons encore régner de notre propre chef ou dans laquelle nous continuons à nous affirmer d'une manière ou d'une autre.

Tant que nous traçons encore la limite quelque part en nous (même si nous ne formulons pas expressément cette limitation), tant que nous, même tacitement, à un moment donné, prononçons encore une *nouvelle plus ultra* qui oppose une barrière à l'extension de l'empire du Seigneur en nous, nous ne nous sommes pas donnés au Christ d'une manière qui soit un véritable abandon de soi. Il faut vraiment pousser notre yole du large ; brûlons les bateaux derrière nous. L'important est d'éliminer toutes les conditions et réserves, manifestes ou cachées. Dans cette affaire, *beaucoup* ne sert à rien : il faut que ce soit *tout*. C'est seulement par la totalité de notre abandon, l'héroïsme – intact de toute réserve – de notre saut dans l'obscurité, que nous parvenons à la perte de notre âme.

### **Dans un véritable abandon de soi, nous nous sentons possédés par Dieu**

Mais il y a un autre aspect à cette perte de soi, impliquée dans le véritable abandon de soi : à savoir cet état de possession que nous expérimentons lorsque nous sommes vaguement conscients qu'un pouvoir plus fort que nous s'empare de nous. Dans de tels moments, nous avons l'impression, comme Habacuc, que nous avons été pris « par les cheveux de notre tête » et élevés au-dessus de nous-mêmes.

Platon a vu — il le développe dans son *Phèdre* — que toutes les grandes choses se font d'une manière ou d'une autre dans un état de folie (le terme signifiant ici, bien sûr, pas un état pathologique de folie, mais le fait d'être fasciné par quelque chose de plus grand que nous). Alors nous nous éloignons ou nous nous éloignons, pour ainsi dire, par enchantement, de la base sûre que nous avons laborieusement établie pour nous-mêmes et sur laquelle nous avons construit notre vie ordinaire.

Ce sont donc les moments où quelque chose de grand fait irruption dans notre vie et ébranle son cadre jusqu'alors solide. Le terrain solide sur lequel nous nous déplaçons autrefois en toute sécurité, capables de gouverner et d'ordonner rationnellement toutes nos affaires, est arraché sous nos pieds. Nous n'avons plus, comme avant, le sentiment de souveraineté sur la situation. C'est pourquoi Platon attribue une valeur spécifique à l'amour : car être amoureux implique essentiellement une sorte d'élévation au-dessus du niveau normal de notre vie, un certain ravissement.

Chaque fois que quelque chose nous fait ainsi planer au-dessus du plan habituel de notre vie, chaque fois que nous sommes possédés par quelque chose qui nous bouleverse non par son simple dynamisme

mais par sa supériorité objective, nous prenons aussi délicieusement conscience que c'est précisément ce renoncement à notre souveraineté qui nous rend vraiment libres.

Seulement, il faut soigneusement maintenir ici une distinction aiguë entre deux choses qui se ressemblent superficiellement mais qui sont en réalité séparées par une immense différence. L'un est un état d'esprit qui dépasse notre niveau de vie normal, l'autre une condition dans laquelle nous sombrons en dessous de ce niveau.

Ce n'est pas le seul exemple de la tendance des hommes à confondre le supranormal avec ce qui est en fait inférieur à la normalité. Ainsi, nombreux sont ceux qui ne voient pas la différence entre la pureté et le manque de sensualité. De même, certains ne peuvent pas discerner la différence entre la sérénité paisible d'un saint et la stupidité émotionnelle d'un stoïcien – uniquement parce qu'ils sont tous deux opposés au type instable, oscillant entre les pôles de la jubilation et du chagrin excessif. Et pourtant, les deux sont beaucoup plus éloignés l'un de l'autre que ne l'est le tempérament normal d'une personne aux émotions chaleureuses.

### **La possession par Dieu est le contraire de l'abandon à la passion ou à la psychose de masse**

Pour revenir à notre sujet, une distinction essentielle doit être établie entre le fait d'être emporté par l'impact d'une passion dynamique en tant que telle et le fait d'être possédé par quelque chose non seulement *plus fort* mais intrinsèquement *supérieur* à soi. Il est vrai qu'un esprit non entraîné négligera facilement cette différence.

Bien des passions fortes peuvent nous submerger à un point tel que nous ne savons plus où nous sommes portés par sa vague. Or, ce qui est le plus caractéristique de cet état d'emportement, c'est le *rejet de notre moi responsable* qu'il implique. Notre personnalité centrale, qui contrôle normalement nos décisions et gouverne notre conduite par ses consentements et ses veto – en sanctionnant ou en refusant sa sanction, quelle que soit la voie vers laquelle nous nous inclinons – est mise hors cour ; nos décisions sont prises au-dessus de sa tête, pour ainsi dire.

Cela s'accompagne en nous d'une conscience de perdre notre liberté, d'être saisi, traîné et dicté par quelque chose qui n'est finalement pas nous-mêmes. Une influence dynamique, plus forte mais de nature inférieure à nos motivations habituelles, a détrôné notre souveraineté intérieure et nous a réduits à un état de dépendance. Il y a bien ici une sorte de dépersonnalisation, mais aucune neutralisation n'a lieu. Notre intégrité intérieure et notre demeure avec nous-mêmes – l'*habitare secum* – sont détruites.

Les passions sensuelles ne sont pas les seuls facteurs qui peuvent produire de tels effets ; les hommes deviennent souvent la proie d'une manière très similaire à la psychose de masse dans ses multiples variétés. Tout groupe important de personnes, dans certaines circonstances, peut facilement se former en masse, répondant à un slogan démagogique par un élan d'enthousiasme ou d'indignation bon marché. On peut donc s'attendre à ce que ses membres soient emportés par le mouvement de l'esprit collectif, leur moi rationnel (leur conscience morale et prudentielle) étant effacé et leur centre de sanction ignoré. L'individu se sent déchargé de ses responsabilités. Il est livré à une vague impétueuse d'énergie qui balaie sa maîtrise de soi et détermine son comportement comme un automatisme irrésistible.

On ne saurait imaginer une erreur plus maladroite que de considérer cette contagion d'une effervescence *sub-personnelle* comme quelque chose de plus grand que ce qui prend son origine dans l'individualité personnelle. Toutes les natures plus organisées qui ont été pendant un certain temps tombées sous un tel envoûtement auront plus tard, une fois rétablies dans l'usage de la raison, la honte de céder à une émotion illégitime, même qualitativement si loin du niveau habituel de leur vie. Quel effet abrutissant une telle psychose de masse exerce-t-elle habituellement sur le cerveau de ses victimes ; comme cela déprime pitoyablement le niveau mental de l'individu !

Un ravissement psychique de ce genre présente également le trait caractéristique selon lequel le sujet n'est pas seulement asservi par la fascination du motif qui l'anime, mais jouit également du *fait* de son ivresse elle-même, la condition même d'être possédé morbide.

Au contraire, le véritable abandon de soi implique que nous soyons entièrement centrés sur l'objet dans lequel nous nous perdons. La valeur de ce qui nous tient, et en aucun cas le plaisir d'être détenu, domine notre conscience. Celui qui recherche ce plaisir pour le plaisir en soi se trompe tout comme celui qui aspire au frisson de l'amour plutôt que de penser à la personne aimée et n'atteint donc jamais le véritable amour.

Il ne sert à rien d'avoir envie de nous perdre en général. Ce à quoi nous devrions aspirer, c'est exclusivement nous perdre en Christ. N'oublions jamais que, même si un amour ou un enthousiasme intense en tant que tel constitue sans aucun doute une grande expérience et un beau spectacle, sa valeur dépend essentiellement de qui ou *de ce que* nous aimons ; sur la personne ou la chose qui suscite notre enthousiasme.

Pourtant, la différence suprême entre les deux formes d'être possédé reste la suivante : le véritable abandon de soi est un acte sanctionné, ratifié par le centre libre et conscient de notre personnalité, alors que l'état d'être emporté implique un mode spécifiquement non sanctionné. de comportement, implique une déconnexion ou un dépassement de notre centre personnel de sanction.

### **Nous pouvons librement sanctionner la perte de notre souveraineté habituelle sur nous-mêmes et sur les circonstances.**

Une des raisons pour lesquelles cette erreur se produit si fréquemment tient à l'omission généralisée d'une autre distinction, non moins significative et nécessaire : celle entre une attitude sanctionnée en tant que telle et une attitude souveraine dans laquelle le sujet, retranché dans ses sécurités, se maintient en quelque sorte, au-dessus de la situation. Énoncer la nature exacte de cette différence nécessite encore une fois quelques explications.

Dans notre vie ordinaire et naturelle, nous nous appuyons sur une sorte de terrain solide, soutenu principalement par un système élaboré de conventions. Nous avons conçu un cadre pour notre vie dans lequel nous attribuons sa place à tout ce que nous rencontrons. Nous sommes soucieux de toujours maintenir notre souveraineté sur la situation ; nous cherchons à préserver, à l'égard de toute chose, la conscience que *nous l'avons* et que nous n'en sommes *pas propriétaires*. Nous veillons à ce que tout ne devienne trop important pour que nous puissions y faire face. Nous nous tenons à distance de tout ce que nous soupçonnons d'une tendance à nous posséder, et nous nous efforçons en conséquence de diminuer les grandes choses par des interprétations émasculatrices, afin qu'elles ne deviennent plus dangereuses pour nous. En un mot, nous craignons de perdre la terre ferme sous nos pieds.

Et, en fait, nous le faisons à juste titre dans la mesure où il s'agit de choses qui ne représentent pas une réalité plus élevée que la nôtre ; des choses qui ne peuvent pas, sur la base de leur contenu et de leur qualité objectifs, prétendre légitimement nous posséder. Telles sont notamment toutes les simples passions : par exemple l'effet de certains stupéfiants, ou encore l'automatisme impérieux de telle activité professionnelle, qui tend à nous absorber tout entiers.

L'erreur, cependant, consiste à identifier cette tendance routinière à rester souverain sur la situation et à préserver le terrain solide sous nos pieds avec la sanction en tant que telle. Un *dévouement audacieux – un abandon du terrain solide sur lequel nous nous sentons en sécurité – peut également être un acte sanctionné par notre personnalité centrale*. La foi elle-même n'est rien de moins qu'une immense aventure : l'aventure d'avancer au-delà de la base naturellement assurée de notre cognition. Dieu nous invite à nous engager dans cette aventure héroïque.

La vie surnaturelle dans son ensemble nous oblige à nous éloigner de ce terrain naturel et ferme. Les Apôtres, en effet, ont quitté ce terrain solide lorsqu'en réponse à *l'ordre du Christ*, ils ont tout laissé

derrière eux et ont suivi le Seigneur sans condition ; quand ils parlèrent : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (Jean 6 :69).

Pourtant, ils l'ont fait, non pas d'une manière non autorisée, cédant aveuglément à une impulsion impérieuse, mais dans la conscience bienheureuse que nous trouvons dans les paroles de saint Paul : « Car je sais en qui j'ai cru » (2 Tim. 1 : 12). Ils se donnèrent entièrement au Seigneur absolu, de la vie et de la mort, de qui ils avaient tout reçu. Leur départ du cadre de leur vie antérieure – leur perte de soi – portait la sanction personnelle la plus expresse et la plus complète qu'un acte humain puisse supporter. Toute abdication sans une telle sanction manque de validité ultime. Nous ne devons donc *jamais nous abandonner à une quelconque* impulsion non autorisée.

Le véritable état de demeurer avec nous-mêmes présuppose, encore une fois, ce que nous avons appelé la *sanction* . Mais l'effort visant à éviter tout risque et à fuir tout danger d'être possédé – à préserver soigneusement la terre ferme sous ses pieds – n'est pas conforme (et est même incompatible) avec le véritable *habitare secum* , bien qu'il en représente une sorte de contrefaçon illégitime. C'est la source de toute médiocrité philistine. Il vaut sans doute mieux demeurer sur le terrain ferme de sa vie naturelle bien ordonnée que de se laisser emporter ; mais encore une fois, il vaut infiniment mieux se perdre en Christ et se laisser saisir par Lui que de rester suffisant dans ce cadre naturel sûr.

Non seulement une telle saisie est meilleure, mais elle est *nécessaire* pour nous si nous désirons vraiment être transformés en Christ. Notre abandon de soi est une condition indispensable au plein épanouissement en nous de la vie surnaturelle. Car Notre Seigneur dit, non seulement « Celui qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera », mais aussi « Celui qui trouvera sa vie la perdra ».

Il faut donc *perdre son âme pour la retrouver* . En d'autres termes, nous devons renoncer à tout effort vain pour incorporer le Christ dans notre vie, mais nous efforcer de tout cœur, avec la pleine sanction de notre personnalité centrale, de transposer notre vie en Christ et de la Lui confier ; en fait, être possédé par Lui.

### **Le véritable abandon de soi est l'antithèse de la dépersonnalisation**

Le véritable abandon de soi constitue l'antithèse extrême de la dépersonnalisation. En fait, c'est seulement grâce à un tel abandon que nous pouvons atteindre la pleine réalisation de notre propre vie personnelle – en comparaison de laquelle notre vie égocentrique ordinaire n'est qu'une sorte de somnolence. D'autre part, l'abandon qu'implique le fait d'être emporté par un dynamisme supérieur signifie une submersion de la personnalité dans la sphère vitale, une dégradation intrinsèque de l'âme et ainsi (mais pas dans le sens de devenir un instrument froidement fonctionnel d'objectifs extérieurs) c'est éminemment un processus de dépersonnalisation.

### **Le véritable abandon de soi clarifie et approfondit notre vision des choses**

En outre, le véritable abandon de soi n'engendre en aucun cas un état d'esprit dans lequel toutes choses autres que celles qui nous possèdent s'effacent dans l'obscurité, comme plongées dans une sorte de brouillard, leurs contours s'estompant et leurs distinctions disparaissant. Au contraire, dans la nouvelle vision née d'un véritable abandon de soi, toutes les choses inférieures sont dépassées. L'esprit est élevé vers une lumière plus brillante, qui fait que chaque chose entre à sa place. Le type d'abandon dépersonnalisant nous plonge, au contraire, dans un trouble, un sombre crépuscule de l'esprit dans lequel toutes les classes supérieures de choses tombent dans l'oubli et l'invisibilité. Ce genre d'expérience a la teinte sombre et léthargique d'une transe narcotique.

Il est vrai que dans la forme la plus élevée de possession – dans l'extase mystique – l'esprit a tendance à n'avoir conscience de rien d'autre que Dieu. Ici, toutes les choses créées peuvent sembler plongées dans les ténèbres, mais il s'agit là encore d'une manifestation exubérante de leur

dépassement, et non d'un signe de leur oblitération. Par conséquent, comme nous le savons d'après le témoignage des mystiques, l'esprit, après son réveil de l'extase, a une vision plus claire et plus profonde de toutes choses telles qu'elles sont placées à leur place sous la dispensation de Dieu.

La submersion de toutes les choses créées dans la vision d'une âme entièrement perdue pour Celui dont l'Apôtre dit : « De lui, et par lui, et en lui sont toutes choses » (Rom. 11 : 36), ne signifie jamais une confusion ou une confusion. subversion de l'ordre divin et de la hiérarchie de l'univers. Ce dépassement de toutes les choses créées, bien que dans les moments d'extase réelle il semble équivaloir à leur oblitération, laisse leur ordre tout à fait intact et non seulement le respecte mais le confirme. Elle le manifeste d'une manière plus parfaite. Après le passage de cette étape transitoire d'obscurité, l'être créé apparaîtra sous des contours plus clairs et plus lumineux que jamais. L'esprit qui s'est entièrement donné à Dieu acquiert une vision plus pénétrante de toutes choses.

### **Nous devrions nous préparer à la possession par Dieu**

Nous ne pouvons jamais provoquer de notre propre gré cet état d'être possédé et perdu dans ce qui est plus grand que nous-mêmes. Cela ne peut nous parvenir que comme un don de Dieu. Mais de notre côté, nous devons développer une réceptivité enthousiaste à l'égard d'un tel don, s'il nous est accordé. Nous devons être prêts à l'adopter sans entrave. Nous devons combattre notre habitude de nous accrocher anxieusement à notre sécurité naturelle et acquérir l'audace nécessaire pour abandonner cette base naturelle sûre. Avec joie et sans réfléchir sur nous-mêmes, nous devrions laisser la grâce nous élever au-dessus de nous-mêmes.

### **La possession de biens naturels élevés nous préparera à la possession par Christ**

Nous ne devons pas non plus cultiver cette disponibilité en vue des moments exceptionnels seulement où une grâce spéciale de Dieu peut nous appeler directement et où la douceur de Jésus touche notre cœur. Chaque fois qu'une beauté sublime dans la nature ou dans l'art s'offre à nous ; chaque fois qu'un grand amour en Jésus peut nous unir à un prochain ; chaque fois que la beauté d'une autre âme (son sens et sa vocation les plus intimes, la pensée induplicable de Dieu qu'elle représente) se manifeste à nous et ravit notre cœur ; dans tous ces cas également, nous devrions cesser de nous tenir anxieusement à distance et de nous efforcer d'adapter à nouveau cette chose impressionnante aux dimensions de notre vie normale. Nous devons plutôt essayer de comprendre l'appel de Dieu qui réside dans de tels dons. Nous devons nous exposer à l'impact de la grande chose en question.

Ici aussi, nous ne devrions pas chercher à éviter d'être possédés. Mais il doit y avoir une possession sanctionnée par notre centre d'orientation et d'évaluation rationnelle, et incorporée dans *l'unique grande possession qui doit gouverner notre vie : notre possession par Christ*. Notre amour et notre admiration pour les nobles choses créées, s'ils sont ainsi conçus, deviendront également un chemin nous menant à un abandon inconditionnel toujours croissant au Christ - en nous aidant, notamment, à surmonter notre attachement à notre base naturelle sûre, notre contentement avec un médium de la sécurité mesquine et familière, notre peur du risque et de l'aventure.

Chaque acte de se donner à ce qui, même s'il n'a aucune connotation surnaturelle, nous approche d'en haut, contribuera à dégeler notre cœur. Cela favorisera, en fin de compte, notre progrès vers cet état de liberté bienheureuse qui est le privilège de ceux qui vivent par le Christ – la liberté que saint Augustin exprime ainsi : « Aime et fais ce que tu veux » (*Traité sur 1 Jean 7.8*). . Combien de chrétiens sont timides ; avec quelle prudence ils clôturent leur cœur ! Pourtant, non seulement Dieu *demande* à pénétrer dans nos cœurs ; c'est aussi sa volonté que son chemin dans nos cœurs soit tracé non seulement par les opérations directes de la grâce, mais aussi par de grandes expériences sur le plan humain, à condition qu'elles soient ancrées .

*doit* donc manifester cette disposition à se laisser posséder qui présuppose toujours sa sanction personnelle. Il doit pouvoir, avec un saint courage, quitter le terrain ferme des sécurités familières ; il

doit se réjouir de l'état de possédé. Mais il ne doit pas insister pour *décider tout seul* si une expérience spécifiée peut être maintenue devant la face de Dieu, mais doit faire dépendre sa sanction de la décision de son directeur.

D'un autre côté, chaque fois que Dieu place sur son chemin quelque chose de grande beauté ou tout autre bien élevé qui prétend le posséder, si, après l'avoir confronté à Dieu, il se sent justifié d'y accorder sa pleine sanction, il doit être également prêt à donner-vous à cette force d'élévation sans contraintes ni préoccupations.

Car c'est un devoir de gratitude que d'être réceptif à la parole de Dieu partout où elle nous parvient : de « la garder dans un cœur bon et parfait » (Luc 8 : 15) plutôt que de la laisser « tomber sur un rocher » (Luc 8. :6). Il est extrêmement important pour nous de profiter des moments où Dieu nous rapproche de Lui, où Il nous permet d'être possédés par de vraies valeurs – et ainsi desserre les chaînes de notre trivial système de protection personnelle et nous invite à un acte. d'audace et de liberté ultimes.

À de tels moments s'appliquent ces paroles de saint Paul : « Voici, c'est maintenant le temps favorable ; voici, c'est maintenant le jour du salut » (2 Cor. 6 : 2). Bien sûr, toute possession de ce genre par de hautes valeurs naturelles doit être *ordonnée à notre véritable abandon de soi au Christ* . Si ce n'est pas le cas, nous n'entendons pas l'appel de Dieu ; bien plus, nous abusons même de ses dons.

Si toute notre vie est ainsi incorporée en Christ de telle sorte que nous le recherchons et le trouvons constamment dans chaque valeur créée, alors notre *appartenance* à cette dernière n'implique aucune submersion dans les ténèbres. Au contraire, cela nous aide à nous ressaisir et à réaliser cette vraie liberté qui nous vient d'en haut. C'est dans de tels moments – et non dans l'attitude triviale de bon sens que nous devons afficher dans nos occupations quotidiennes – que notre vision prend une perspective valable. C'est alors que l'on voit le vrai visage des choses, qu'il faut graver dans notre esprit pour l'évoquer même dans les moments de sécheresse intérieure.

Dans de tels moments où l'on est possédé par une valeur authentique, toutes choses brillent, révélant leur signification profonde et leurs liens secrets avec la Réalité supérieure. Dans ces moments-là, nous faisons l'expérience de ce que les Écritures appellent « le passage du Seigneur ». Alors nous prenons conscience de notre véritable situation métaphysique et commençons à tout voir *in conspectu Dei* . C'est précisément le test infallible de notre attachement à une valeur créée élevée et authentique, un grand amour humain en Jésus, par exemple.

Alors tous les points de vue conventionnels s'effacent soudainement dans l'insignifiance, tous nos petits attachements et chaînes d'habitudes - tout ce dont nous faisons tant d'histoires et dont nous ne voulons pas nous passer - tombent de nous comme par magie. Alors aucun désordre ne surgit, mais au contraire, toutes les valeurs réelles deviennent plus clairement visibles et se voient encore plus profondément dans leur harmonie mutuelle. Chaque chose se met ainsi à sa place et manifeste le véritable ordre des choses *in conspectu Dei* — tandis que, lorsque nous sommes esclaves d'une simple passion, nous voyons tout notre monde plongé dans la confusion et le désordre.

Encore une fois, c'est une preuve de notre décision fondamentale de devenir un nouvel homme en Christ : rejeter loin de nous sans compromis tout ce qui ne peut pas se maintenir devant la face du Christ ou qui est en quelque sorte en désaccord avec cette nouvelle vie en Christ, aussi agréable soit-elle. et cela nous est familier en tant qu'appartenance à notre vie habituelle - lorsque nous expérimentons un état légitime de possession comme un cadeau porteur de joie ; quand nous aspirons à nous perdre et à dire avec l'Épouse du Cantique des Cantiques : « Soutenez-moi de fleurs, entourez-moi de pommes ; parce que je languis d'amour » (Cantique de Sol. 2 : 5).

Il faut faire référence à une autre dimension de la perte de soi, entièrement nouvelle et cantonnée aux états d'esprit mystiques. La *mort intérieure* dépeinte par saint Jean de la Croix dans sa *Nuit noire* dépasse de loin la mort à soi-même que nous avons rencontrée comme un aspect de notre transformation en Christ. Cela équivaut à une *mort de l'âme* comparable à l'expérience d'être immergé

dans l'obscurité totale – préfiguration négative et signe de notre future renaissance *totale* en Christ. Ici, le concept de perte de soi acquiert un sens considérablement accru, beaucoup plus littéral. La vie en Christ qui naît de cet abandon implique une expérience immédiate du Christ, un *sentiment* du fait que saint Paul décrit en ces termes : « Je vis, maintenant non plus moi ; mais Christ vit en moi.

Cet aspect suprême de notre transformation , dont on retrouve un traitement classique dans les écrits de nombreux mystiques, notamment de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, n'entre pas dans le cadre du présent ouvrage. Il suffit de remarquer que cette phase de la transformation de l'homme constitue aussi un aspect essentiel, en un sens, le couronnement de la Vocation exprimée dans ces paroles du Seigneur : « Mais celui qui boira de l'eau que je veux donner-lui, tu n'auras pas soif pour toujours » (Jean 4 : 13).

Notre réflexion sur le thème de *la transformation en Christ* est maintenant terminée. Au cours de son parcours, nous avons mesuré tout le sens de la vocation qui résonne dans les mots, *séquere-moi* . Nous avons imaginé le visage de « l'homme nouveau qui est renouvelé pour la connaissance, selon l'image de Celui qui l'a créé ». Nous avons entrevu la nouvelle beauté surnaturelle, ce reflet de la sainteté de l'Homme-Dieu, qui remplit les « prisonniers du Christ » et rayonne de leur âme pour éclairer le monde des hommes : « Pour que vous puissiez annoncer ses vertus. , qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 Pierre 2 :9).

se dévoile le principe fondamental de *mourir avec Christ et de ressusciter avec Lui* . Nous avons discuté de la nature du grand assentiment qui est la condition préalable, de notre part, de notre transformation en Christ : l'assentiment qui doit imprégner, façonner et illuminer toute notre vie jusqu'à l'arrivée de l'heure qui sonne l'appel : « Voici que l'époux arrive : sortez à sa rencontre » (Matthieu 25 :6) ; l'assentiment sublimement exprimé dans la prière du Psalmiste : « Soutenez-moi selon. Ta parole, et je vivrai ; et que je ne sois pas confus dans mon attente » (Ps. 118 : 116).

*Suscipez-moi* , recevez-moi, Seigneur, dans votre sainte loi ; reçois-moi dans Ton Amour ; reçois-moi en toi. *Secundum eloquium tuum* — car tu as dit : « Tu ne m'as pas choisi ; mais je t'ai choisi ; et je vous ai établi pour que vous alliez et que vous produisiez du fruit » (Jean 15 : 16). Toutes mes faiblesses, toutes mes défaites, toutes les ténèbres de mon âme ne parviennent pas à me décourager. Je me réfugie dans tes bras ; Je me jette sur Ton Cœur, *désir des collines éternelles* . Je *sais* que tu accueilles ceux qui se donnent entièrement à toi. *Et vivam* : Je vivrai donc : je vivrai par toi, même ta vraie vie divine, pour laquelle toute plénitude de vie naturelle n'est qu'une demeure dans la mort ; la vie dont tu as dit : « La vie éternelle est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » C'est la vie à laquelle je désire, la vie qui, comme un ruisseau, se jette dans l'éternité ; la vie heureuse éternelle et sans fin qui ne fait qu'un avec Toi-même et Ton Amour sans fin. Que je ne sois pas confus dans mon espérance. O Seigneur, *salus in te sperantium* , tu n'as encore jamais déçu ceux qui mettent leur espérance en toi et se livrent entièrement à toi. Car Toi seul, en qui est la plénitude de la divinité, peux remplir pleinement nos cœurs. J'ai entendu ton Psalmiste crier : « Goûte et vois que le Seigneur est doux », j'entends la voix de ton Apôtre : « L'œil n'a pas vu, ni l'oreille n'a entendu, ni n'est entré dans le cœur de l'homme, quelles choses Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Cor. 2 : 9). Et tu as toi-même promis à ceux qui te suivront qu'un jour ils entendront ta voix : « Venez, vous les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde » (Mt 25, 34). *Suscipe-moi, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et nan me confondas ab exspectatione mea* .

## Note biographique

Dietrich von Hildebrand (1889-1977)

HITLER le craignait et le pape Pie XII le qualifiait de « Docteur de l'Église du XXe siècle ». Pendant plus de six décennies, Dietrich von Hildebrand – philosophe, écrivain spirituel et croisé anti-nazi – a dirigé des groupes philosophiques, religieux et politiques, donné des conférences dans toute l'Europe et les Amériques et publié plus de 30 livres et bien d'autres articles. Son influence était très répandue et perdure encore aujourd'hui.

Bien qu'il ait été un penseur profond et original sur des sujets couvrant tout le spectre des intérêts humains, von Hildebrand évitait néanmoins instinctivement dans ses conférences et dans ses écrits les spéculations extravagantes et les théories alambiquées. Au lieu de cela, il a cherché à éclairer la nature et la signification d'éléments apparemment « quotidiens » de l'existence humaine qui sont facilement mal compris et trop souvent tenus pour acquis.

Par conséquent, une grande partie de la philosophie de von Hildebrand concerne la personne humaine, la vie éthique et affective intérieure du fils de compagnie et les relations qui devraient exister entre la personne et le monde dans lequel elle se trouve.

Les antécédents de Von Hildebrand le rendaient particulièrement qualifié pour examiner ces sujets. Il est né dans la belle Florence en 1889, fils du célèbre sculpteur allemand Adolf von Hildebrand.

À l'époque, la maison von Hildebrand était un centre d'art et de culture, visité par les plus grands artistes et musiciens européens de l'époque. La rencontre précoce du jeune Dietrich avec ces gens dynamiques et créatifs a intensifié sa joie naturelle de vivre.

À Florence, von Hildebrand était entouré de beauté : l'écrasante beauté naturelle de la campagne florentine et la riche beauté des nombreux trésors artistiques qui constituent l'héritage de la Renaissance de Florence. Le catholicisme imprégnait cette atmosphère florentine : dans l'art, dans l'architecture et dans la vie quotidienne des gens. Ces premières années à Florence ont éveillé chez von Hildebrand un amour passionné de la vérité, de la bonté, de la beauté et du christianisme.

En grandissant, il développa un profond amour pour la philosophie, étudiant auprès de certains des plus grands philosophes allemands du début du XXe siècle, notamment Edmund Husserl, Max Scheler et Adolf Reinach. Converti au catholicisme en 1914, von Hildebrand enseigne la philosophie pendant de nombreuses années à l'Université de Munich.

Cependant, peu après la fin de la Première Guerre mondiale, le nazisme commença à menacer l'Allemagne du sud, bien-aimée de von Hildebrand. Avec sa clairvoyance caractéristique, von Hildebrand en a immédiatement discerné le mal intrinsèque. Dès ses débuts, il a dénoncé avec véhémence le nazisme dans des articles et des discours partout en Allemagne et dans le reste de l'Europe.

Se déclarant peu disposé à continuer à vivre dans un pays dirigé par un criminel, von Hildebrand quitta à regret son Allemagne natale pour l'Autriche, où il continua à enseigner la philosophie (maintenant à l'Université de Vienne) et combattit les nazis avec encore plus de vigueur, fondant et éditant un important journal antinazi, *Christliche Ständestaat*.

Cela a irrité à la fois Heinrich Himmler et Adolf Hitler, qui étaient déterminés à faire taire von Hildebrand et à fermer son journal anti-nazi. Des ordres furent donnés pour que von Hildebrand soit tué en Autriche. Bien que son ami et patron, le Premier ministre autrichien Engelbert Dollfuss, ait été assassiné par les nazis, von Hildebrand a échappé à leurs escadrons et a fui le pays au moment où il tombait aux mains des nazis.

Il est caractéristique de von Hildebrand que même pendant qu'il était engagé dans cette dangereuse lutte à mort contre les nazis, il a maintenu sa profonde vie spirituelle et a réussi à écrire pendant cette période sa plus grande œuvre, le classique spirituel sublime et très acclamé, *Transformation* (Cf. pp. xiv-xvii).

Fuyant l'Autriche, von Hildebrand fut poursuivi à travers de nombreux pays, pour finalement arriver sur les côtes américaines en 1940 via la France, la Suisse, le Portugal et le Brésil.

Sans le sou à New York après sa lutte héroïque contre les nazis, von Hildebrand fut embauché comme professeur de philosophie à l'Université Fordham où il enseigna jusqu'à sa retraite. Beaucoup de ses meilleures œuvres ont été écrites pendant cette période et après sa retraite. Il est décédé en 1977 à New Rochelle, New York.

Dietrich von Hildebrand était remarquable par son intellect vif, sa profonde originalité, sa production prodigieuse, son grand courage personnel, sa profonde spiritualité et son amour intense de la vérité, du bien et de la beauté. Ces qualités rares ont fait de Dietrich von Hildebrand l'un des plus grands philosophes et l'un des plus grands hommes du XXe siècle.

## REMARQUES

### La volonté de changer

<sup>1</sup>Nous ignorons pour l'instant le cas, très typique également, dans lequel l'appel à un changement radical est perçu dans une certaine mesure mais se heurte à une opposition plus ou moins consciente. Nous avons affaire ici au cas d'une résistance plus profondément cachée à l'exigence d'une conversion complète, qui empêche le sujet d'évaluer adéquatement la portée du changement requis, afin qu'il puisse restreindre son adhésion sans être troublé par sa conscience. [Retour au texte.](#)

### Souvenir et contemplation

---

<sup>1</sup>Saint Augustin distinguait *l'uti* (l'utilisation d'une chose) et *le frui* (la pénétration bienheureuse d'une chose, la communion heureuse avec elle) comme deux formes fondamentales de notre attitude envers le bien. (Cf., le premier livre du *De doctrina Christiana*, et du *De civitate Dei* 19.10.) [Retour au texte.](#)