NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 3 1994

Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les *Exercices spirituels* selon H.U. von Balthasar

Jacques SERVAIS (s.j.)

p. 353 - 373

https://www.nrt.be/it/articoli/au-fondement-d-une-theologie-de-l-obeissance-ignatienne-les-exercices-spirituels-selon-h-u-von-balthasar-406

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne
Les *Exercices spirituels* selon H. U. von Balthasar

Au témoignage de toute une tradition, remontant aux premiers temps de la Compagnie de Jésus, le centre du charisme ignatien se situe dans l'obéissance, cette notion si présente dans les *Constitutions*, les *Lettres* et les *Instructions* du fondateur de l'Ordre. Il est un fait notable, toutefois, qu'au cours de leur histoire mouvementée, les jésuites n'ont guère encore réussi à élaborer une authentique théologie de l'obéissance pleinement conforme à ce charisme. À quelques exceptions près, notamment une étude de Hugo Rahner, rédigée à la demande du P. J.-B. Janssens pour la préparation de la XXXIe Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus (1965)[1], les publications récentes sur le sujet[2] s'en tiennent souvent à des considérations surtout fonctionnelles. Après avoir souligné par le passé, de façon sans doute unilatérale, l'aspect ascétique du renoncement à la volonté propre, on cherche aujourd'hui à faire davantage ressortir la dimension de responsabilité personnelle ; mais de corollaire, cette dimension tend alors à devenir l'élément constitutif, pour ne pas dire chez certains substitutif, de l'obéissance. Quant aux ouvrages plus fondamentaux d'un E. Przywara (*Deus semper major*, 1938-1940), d'un G. Fessard (*La dialectique des Exercices spirituels*, 1956, 1966 et 1984 [posthume]) ou d'un K. Rahner (*La logique de la con-*

---

1. H. RAHNER, « De sensu theologico obedientiae in Societate Jesu », dans *Documenta selecta Congregationis generalis XXXI*, Roma, C.I.S., 1970, p. 203-226 ; la version originale, « Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu », en a été publiée sous forme ronéotypée dans la coll. *Geistliche Texte S.J.*, 1, München, 1980. Dans son ouvrage plus connu, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br., Herder, 1964, le thème de l'obéissance n'apparaît nulle part de façon centrale.

2. Cf. les titres mentionnés dans M. RUIZ JURADO, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, vol. II (1965-1976), coll. Subsidia ad historiam S.J., Roma, Institutum Historicum S.I., 1977, nn. 454-456, 564-574 et vol. III (1977-1989), 1990, nn. 864-871. À l'étude susmentionnée de H. Rahner, on peut ajouter l'une ou l'autre esquisse intéressante de notre point de vue : P. BLET, *Note sur les origines de l'obéissance ignatienne*, dans *Gregorianum* 35 (1954) 99-111 ; G. DUMEIGE, *La genèse de l'obéissance ignatienne*, dans *Christus* 7 (1955) 314 ss. ; L. MENDIZÁBAL, *El modo perfecto de obedecer según san Ignacio*, Bérriz, Angeles de las Misiones, 1966.

naissance existentielle chez Ignace Loyola, 1958), si originale et intéressante soit leur approche respective, ils n'apportent guère de solution décisive dans la crise actuelle. Ce qui manque, c'est une théologie en mesure d'éclairer la question de la liberté et de la responsabilité personnelles à partir de la vision centrale des *Exercices spirituels*, une théologie qui rende compte, au niveau non seulement spirituel mais doctrinal, du choix tel que le présente Ignace : uniquement pour le service et la louange de Dieu notre Seigneur (*Ex* 169), pur exercice d'une mission choisie et reçue en raison d'un « amour descendant d'en haut » (*Ex* 184).

Certes, les *Exercices* de saint Ignace de Loyola ne traitent pas directement de l'obéissance, leur but étant avant tout de conduire le chrétien au choix d'un état de vie. Ils n'en offrent pas moins le point de départ solide et même le fondement d'une théologie de l'obéissance. Parmi les théologiens majeurs de notre temps qui ont examinés de près le livret d'un point de vue doctrinal, Hans Urs von Balthasar est probablement l'auteur qui a le mieux mis en lumière le principe trinitaire, christique et ecclésial de l'obéissance ignatienne[3]. Nous inspirant d'indications éparses contenues dans son œuvre, nous tâcherons de dégager les grandes lignes d'une réflexion en ce sens[4].

Le point de départ théocentrique

À la base de la doctrine ignatienne de l'obéissance que l'on peut distinguer dans les *Exercices*, il y a une idée précise de Dieu et de l'homme. L'homme est un être créé, ordonné à son Créateur et Seigneur, auquel il doit la louange, la révérence et le service de tout lui-même. Cette idée fournit d'une part la norme ontologique (*analogia*

3. Balthasar n'a pas donné un commentaire théologique du livret ignatien comparable aux ouvrages plus systématiques d'un Przywara, d'un Fessard ou d'un K. Rahner. Néanmoins il a consacré aux *Exercices* une part non négligeable de sa production littéraire, en particulier *Christlicher Stand* (*L'État de vie chrétien*) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, ouvrage de plus de 400 pages, d'une écriture serrée, se présentant comme une réflexion fondamentale sur l'*appel* du Christ (*Ex* 91 ss.) et l'*élection* (*Ex* 169 ss.). Pour une brève présentation des productions ignatiennes de l'auteur, cf. W. LÖSER, *Les « Exercices spirituels » d'Ignace de Loyola dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, dans *Communio* (éd. franç.) 14 (1989) 100 ; voir aussi Hans Urs VON BALTHASAR., *Texte zum ignazianischen Exerzitienbuch*, choix et introduction de J. SERVAIS, Einsiedeln, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1993.

4. Pour la facilité du lecteur, nous renvoyons, là où elles existent, aux traductions françaises des ouvrages de Balthasar, tout en nous réservant de présenter au besoin une autre version, plus fidèle, de l'original. (La même règle vaut pour les ouvrages d'Adrienne von Speyr.)

entis) selon laquelle a lieu l'appel de la créature à sa destinée de grâce, et d'autre part la règle existentielle (indifférence) suivant laquelle doit avoir lieu la réponse de celle-ci. Bien sûr, c'est dans la figure du Verbe fait chair qu'a été manifestée à l'homme la Parole définitive de la Révélation. En dernière instance, la relation entre l'homme et Dieu ne se comprend qu'à la lumière du geste gratuit par lequel le Fils incarné, envoyé par le Père, vient à la rencontre de l'homme et l'invite à s'ouvrir au dessein d'amour de son Créateur et Rédempteur. Cependant cette initiative gracieuse de Dieu, qui suscite la réponse du croyant, éclaire en même temps son intelligence sur son origine et sa destination créaturales. Le *Principe et fondement* (*Ex* 23), cette page initiale, relativement abstraite, de l'itinéraire des *Exercices*, montre l'échiquier sur lequel doit se jouer toute la partie de notre vie avec Dieu. Il fixe deux repères, d'ordre respectivement objectif et subjectif : l'ordination essentielle de l'homme à Dieu, et son corollaire de la part de la créature : la préférence que celle-ci doit donner en tout à Dieu : « Que ta volonté soit faite... » (*Mt 6*, 10).

L'idée théologique de l'homme présentée comme normative dans le *Principe et fondement* est celle d'un être dont l'existence est tout entière due au Créateur, en vue duquel il est sur terre (la préposition *para* qui y est répétée plusieurs fois, indique la relation dynamique à une fin transcendante). Il n'est rien en l'homme qui ne soit créé et ne doive dès lors se reconnaître débiteur par rapport à son Origine. D'autre part toute créature est dynamiquement ordonnée au Créateur qui l'a faite. Les *Exercices* ne suggèrent donc pas d'abord l'image de l'« épanouissement religieux de soi-même », mais ils décrivent un être rendu capable, par grâce, de se dépasser dans « la louange, la révérence et le service de Dieu ». À plusieurs reprises Balthasar a souligné la force de la conception de saint Ignace. Celui-ci ne met pas la mesure ni la fin de l'homme dans sa nature, dans sa soif de réalisation personnelle, dans son désir naturel de la vision divine, ni même dans sa perfection ou sa béatitude éternelles. Rompant avec la perspective d'une éthique étroitement téléologique, le saint, estime Balthasar, conçoit d'emblée l'être humain comme un être appelé à accueillir la grâce de la pure adoration et de l'amour désintéressé.

Son point de départ, théocentrique, est déterminé par Dieu et par les exigences de son amour se communiquant à sa créature. Pour Ignace en effet, la destination de l'homme n'est pas dans le seul salut de son âme[5]. « L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu

5. Dans l'*Examen général* des *Constitutions S.J.*, saint Ignace articule le salut personnel par rapport à la mission à accomplir. « La fin de la Compagnie n'est pas

notre Seigneur et *par là* sauver son âme » (*Ex* 23). La question du salut individuel est mentionnée dans une proposition subordonnée, et comme secondairement par rapport à la direction principale : la louange, la vénération et le service tels que Dieu lui-même les veut et les révèle à l'homme[6]. Je suis créé *en vue de* Dieu. Ce n'est qu'en ayant Dieu, et *lui seul*, en vue que l'homme, comme de surcroît, sauve son âme. De fait, avoir Dieu pour fin, c'est avoir pour fin le Dieu qui, dans son amour, veut sauver toute l'humanité (*Ex* 102). Toutefois, l'homme ignatien ne veut le salut qu'en faisant sienne la volonté divine, c'est-à-dire en disposant sa vie en vue de ce salut (*Ex* 1). La volonté divine est première, et c'est en dépendance d'elle qu'il veut son salut. L'accent est résolument placé sur Dieu et sur la révélation de sa volonté : c'est à lui et non point à l'homme qu'appartient la décision dernière sur la manière de vivre en conformité avec celle-ci (*Ex* 135).

Toute une tradition vivante de l'Église a exprimé le rapport de l'homme à Dieu en liant intimement, comme le fait saint Augustin, fin et béatitude. L'homme, comme l'univers entier, est soulevé par un désir immense qui le porte vers Dieu, son Bien suprême :

> Comment est-ce donc que je te cherche, Seigneur ? Puisqu'en te cherchant, mon Dieu, je cherche la vie heureuse, fais que je te cherche pour que vive mon âme, car mon corps vit de mon âme et mon âme vit de toi[7].

La fin à laquelle Dieu appelle l'homme est précisément le repos de la béatitude, à laquelle aspire son cœur « inquietum »[8] :

---

seulement de s'occuper, avec la grâce divine, au salut et à la perfection de nos âmes » (n. 3) ; elle est « d'aider le prochain... au salut de son âme » (n. 446). C'est, pour le compagnon de Jésus, la « meilleure » manière « d'assurer le salut et la perfection de son âme » à lui (n. 52).

6. Cf. *Thérèse de Jésus. Histoire d'une mission*, Paris, Apostolat des Éditions, 1973, p. 357-358. La *Vulgate latine* (1548), que le P. J.-Cl. Guy, *Exercices spirituels*, coll. Sagesses, Paris, Seuil, 1982, nomme « texte définitif », déplace indûment l'accent sur le salut personnel en traduisant au n. 179 : « ...la fin de ma création, qui consiste avec la louange de Dieu en ce que je sois sauvé » ; critique de la thèse générale du P. Guy dans *Gregorianum* 64 (1983) 371-373 ; *Archivum Historicum S.J.* 52 (1983) 134-139 ; *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 7 (1983) 71-76.

7. *Confessiones*, X, 29 ; XIII 10 : « Pondus meum amor meus » ; cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, p. 176 s. Saint THOMAS D'AQUIN synthétise bien cette pensée : « Omnia bonum appetunt » (*De Veritate*, q. 22, a. 1) ; « Omnia naturaliter appetunt Deum *implicite* » (*ibid.*, a. 2) ; « Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum » (*S.Th.* I[a], q. 44, a. 4, ad 3).

8. *Confessiones* I, 1.

> Là nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au Royaume qui n'aura pas de fin[9] ?

Il est un fait notable, cependant, que la notion de béatitude et de repos n'intervient pas dans les *Exercices*. L'accent y est mis plutôt, comme chez saint Irénée[10], sur le service de la gloire de Dieu (cf. *Ex* 16, 152, 167 etc.). Pour Ignace, c'est « la louange et la gloire de Sa Divine Majesté », qui constituent la fin ultime de l'homme.

Balthasar voit le grand mérite du saint dans le fait qu'il en revient à une vision biblique de l'homme, excluant par là tout danger moderne de réduction anthropocentrique. L'auteur y insiste : je ne suis pas créé pour me réaliser, me rendre heureux, pour gagner d'une certaine manière mon salut. Dieu n'est pas un moyen en vue de ma propre béatitude. Le *Principe et fondement* met clairement en évidence ce renversement de perspective. Le sens de ma vie est un mystère caché dans le dessein insondable de Dieu. Je ne parviens au salut qu'en m'ouvrant tout d'abord à un sens qui dépasse tout rapport hédonistique ou intéressé possible, c'est-à-dire en reconnaissant et en acceptant ma dépendance radicale à l'égard de l'amour absolu, libre et souverain de Celui qui m'a créé en vue de sa gloire. On pourra trouver excessive cette accentuation de la formule ignatienne. Au vrai, Balthasar n'ignore pas la théologie augustinienne et thomiste de la béatitude comme fin de l'homme et ne met en cause son caractère authentiquement chrétien[11]. En faisant ainsi fortement ressortir

---

9. *De civitate Dei*, XXII, 30 ; ce texte et celui, mentionné plus haut, du Xe Livre des *Confessions* sont cités dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1718 et 1720, sous l'article intitulé « Notre vocation à la béatitude ».

10. « Car la gloire de l'homme, c'est de persévérer dans le service de Dieu » (*Adv. haer.*, IV, 14, 1, cité d'après la version française d'A. ROUSSEAU, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, 1984). Au début de ce passage, Irénée se demande pourquoi Dieu a créé l'homme et il répond : « pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits ». Dieu nous a modelés par amour purement gratuit (car parfaitement comblé en sa vie d'amour intratrinitaire, il n'a pas besoin de l'homme), pour partager la gloire qu'il possède éternellement.

11. Même s'il se démarque personnellement sur certains points de cette théologie, l'auteur est loin de l'assimiler à l'image déformée qu'en proposent certains tenants modernes. « Chez Augustin, l'amour de Dieu *(frui)* n'est jamais un moyen *(uti)*, mais don gracieux et libre de Dieu ; quant à Thomas, il ne met jamais en cause l'*ordo* chrétien du monde constitué de Dieu comme le Bien absolu, et de l'homme en tant qu'il est en relation à lui » (*Homo creatus est. Skizzen zur Theologie* V, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, p. 24). Le chapitre en question, qui porte le même titre que l'ouvrage, compare les perspectives respectives d'Augustin et d'Ignace pour en mettre en évidence la différence en même temps que la complémentarité.

la nature théocentrique de la vision ignatienne de l'homme, il entend moins, croyons-nous, jeter un doute sur des affirmations parfaitement traditionnelles qu'attirer l'attention sur l'ambiguïté dont celles-ci sont affectées non seulement quand elles sont reprises à l'intérieur d'un schème transcendantal de pensée, comme chez J. Maréchal et K. Rahner, mais quand, tout simplement, elles sont reçues par l'homme contemporain sur la base d'une mentalité fortement marquée d'agnosticisme.

L'indifférence, disposition fondamentale de l'être créé

Pour se mettre au service désintéressé de la gloire de Dieu, sa fin surnaturelle, l'homme doit se rendre « indifférent ». L'immédiateté de son rapport créatural à Dieu exige de l'homme qu'il conserve une distance à l'égard du monde. S'il est, comme le dit la Bible (cf. *Gn 1*, 28 ; *Si 17*, 2-4 ; *Sg 9*, 2 ; *10*, 2), destiné à régir celui-ci, il ne peut en faire sa fin dernière, il doit, tel un roi, se maintenir au-dessus de qu'il administre. Il peut user[12] des choses : le droit lui en est donné, mais c'est un droit qui implique en même temps le pouvoir de les laisser ! Dans les *Exercices*, l'indifférence est prise dans un sens expressément chrétien[13]. Ce qu'entend saint Ignace n'a rien à voir avec ce qu'enseignent, par exemple, les pratiques taoïstes ou soufitiques. L'indifférence à laquelle entraînent ces doctrines est l'attitude consistant à dépasser par l'esprit ce que, dans l'existence terrestre, elles font expérimenter comme quelque chose de totalement éphémère, évanescent. Au contraire, dans le christianisme, la supériorité de l'esprit par rapport au donné ne signifie pas une fuite dans une sorte de *nirvâna* de l'esprit perçant à jour la négativité du monde vu comme pure apparence (*mâyâ*), mais une confrontation loyale avec le réel,

12. En termes augustiniens : il est permis d'user (« uti ») du monde mais non d'en jouir (« frui ») comme de Dieu. (Sur ce couple conceptuel, voir F. GENN, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, p. 78.) Nous ne pouvons pas déifier notre semblable. Nous devons éviter soit de nous attacher à l'homme autant qu'à Dieu, soit de faire de notre semblable un moyen en vue du but que nous poursuivons.

13. En traduisant dans *Ex* 23 : « Debemus absque differentia nos habere circa res omnes creatas », ou dans *Ex* 179 : « In neutram declinare partem », ou encore en évitant, dans *Ex* 170, le recours à la notion d'indifférence, et en introduisant, dans *Ex* 157 l'idée de liberté du désir personnel : « servabimus tamen interea desiderii nostri libertatem, qua liceat convenientiorem servitio divino viam invadere », la *Vulgate latine* du P. A. des Freux oblitère quelque peu le sens proprement chrétien du terme. Le risque est en tout cas de réduire l'idée à celle d'une sorte de supériorité par rapport au monde, un monde dont les différences existantes n'affectent plus **l'esprit, soit parce que celui-ci ne se laisse pas déterminer par une chose plutôt que par une autre, soit parce que la forme des choses elles-mêmes n'a pas d'importance.**

ce qui suppose à la fois l'usage de la liberté spirituelle et l'acceptation de la condition créaturale. Le chrétien reconnaît la création dans sa valeur positive ; cependant il sait que la position de celle-ci ne peut être préservée que si l'esprit conserve la juste distance vis-à-vis du monde, demeure capable d'un recul pratique à son égard, réalisant par là son essence propre, qui réside dans son pouvoir de prendre ou de laisser une chose créée.

Pour Ignace les différences et les valeurs de la création (bonne !) demeurent et doivent demeurer telles à l'intérieur du donné reçu : de soi il est bon d'être en bonne santé, il est mauvais d'être malade ! Le point sur lequel le saint insiste est autre : que la qualité particulière de ces valeurs n'est pas le critère dernier de la décision humaine, car celles-ci sont elles-mêmes subordonnées à la fin transcendante pour laquelle l'homme est créé. Plutôt que d'une « supériorité » de l'esprit par rapport au monde, l'indifférence ignatienne est donc la marque d'une disponibilité active à l'égard de Dieu à l'intérieur de la réalité finie, reconnue et acceptée dans sa bonté créaturale. Elle consiste à se rendre disponible pour accomplir positivement la volonté de Dieu, à être à l'avance content de toutes les dispositions que Dieu prend à notre endroit. Entendue comme disponibilité, dans sa qualité proprement chrétienne, l'indifférence est ainsi le présupposé d'une élection authentique, « pure et limpide » (*Ex* 172). Seul est en effet capable de choisir le choix de Dieu celui qui « n'est pas sourd à son appel, mais prompt et diligent pour accomplir sa très sainte volonté » (*Ex* 91).

En tant qu'acte fondamental de la créature spirituelle, l'indifférence est le présupposé nécessaire d'un choix « ordonné » (*Ex* 172-173). Les éclaircissements précédents nous ont déjà préparés à saisir la perspective dans laquelle Balthasar entend avant tout l'indifférence : ce n'est pas dans le seul sens ascético-moral de l'accomplissement d'un choix particulier, mais au plan ontologique, comme l'acte fondamental de la créature dans son rapport à Dieu. L'intention de l'auteur n'est pas, à notre avis, d'opposer l'un à l'autre les deux plans, ontologique et moral, qu'il distingue, mais de fonder la dimension morale de l'élection sur le rapport créatural de l'homme à Dieu.

L'homme est un être fini, dont la structure ontologique trouve son expression logique dans la distinction réelle entre deux relations formelles qui peuvent être désignées, avec saint Thomas d'Aquin, par les termes d'*essence* et d'*existence*. Par distinction réelle, on entend la non-identité de l'essence et de l'existence qui est inscrite dans l'être créé en tant que tel. À moins de mettre en brèche sa créaturalité, on ne peut concevoir l'homme que dans une tension dialectique

entre les deux pôles qui s'expliquent, s'éclairent, se soutiennent mutuellement et se renvoient continuellement l'un à l'autre. Pour caractériser cette structure rationnelle de l'être fini, Balthasar propose en effet, en contraste avec celle du cercle (clos !), l'image d'une polarité elliptique, laissant ouverte sa fissure de base. Si l'homme ne peut se penser que comme une polarité, c'est parce qu'en tant qu'être fini lui fait défaut l'identité qui définit l'être absolu. Dans sa structure créaturale, il est une vivante unité dialectique (c'est-à-dire une unité dans la non-identité) d'essence et d'existence, ne possédant entièrement ni l'une ni l'autre. Dans son existence il entend l'appel à un surplus d'essence qu'il ne peut se donner à lui-même ; dans son essence il entend d'autre part l'appel à une existence totale qui est au-delà de ses forces. Ce double appel fait de lui un être radicalement ouvert, « capax finiti et infiniti », c'est-à-dire vivant dans le temps et face à l'éternité. Ainsi l'inachèvement ontologique de la créature, dont le chiffre se trouve dans la non-coïncidence de son essence avec son existence, en manifeste non seulement la finitude propre mais aussi la capacité d'accueil. La soif d'un infini qu'aucune réalité finie ne peut étancher lui est innée. Mais l'absolu ne surgit pas en sa vie du simple fait qu'en sa soif il l'« hallucine » ; c'est bien plutôt parce que dès l'origine déjà il est désaltéré qu'il a soif : ce qu'il demande, il l'a déjà réellement reçu, la richesse qui le comble et rassasie lui a été offerte sans réserve. Dans la mesure où, librement, l'infini se donne en partage à l'être fini et où ce dernier se laisse emporter au-delà de lui-même par ce don gratuit, l'histoire de l'homme devient celle d'un « temps accompli », lieu d'un accroissement dans l'être où la dimension morale de l'existence prend dès lors toute sa signification.

À la lumière de ces explications, le texte suivant prend tout son sens :

> L'*indifférence* est le présupposé ontologique (et donc, de façon subordonnée, moral et ascétique) de l'accomplissement de l'élection, c'est-à-dire de la position de l'acte qui fonde l'être chrétien. Car l'être sacramentel objectif lui-même ne précède pas purement et simplement l'élection (puisque, pour un baptême d'enfant, est au moins requise la décision de foi de l'Église), il est offert en vue de celle-ci. L'indifférence est l'acte fondamental de la créature ; c'est à partir d'elle qu'on peut développer la théologie de la *potentia oboedentialis* ; elle est le présupposé irréitérable de l'élection irréitérable (d'un état) qui, en donnant sa forme à la vie chrétienne, est un terme, mais plus encore un commencement : le présupposé d'une vie féconde, **choisie selon Dieu jusque dans les moindres actes. Comme telle elle est l'attitude permanente consistant à accorder constamment, dans**

l'*analogia electionis*, la primauté à la volonté de Dieu par rapport à la volonté propre. Elle est même en cela la source et la forme de la foi, l'amour et l'espérance, car elle est ce qui motive la préférence de la vérité divine à la propre vérité, de l'amour divin à l'amour propre, de la promesse divine à la sécurité propre[14].

De même que l'« état sacramentel objectif » de baptisé suppose une décision personnelle de la foi (celle de l'Église, au moins, représentée par les parents), ainsi l'état de vie du chrétien (la vie familiale ou la vie consacrée)[15] demande un acte personnel de choix, l'élection une fois pour toutes de la volonté précise et concrète de Dieu sur ma vie. Mais Balthasar insiste sur ce qui constitue à ses yeux le présupposé ontologique de l'élection. On peut nommer *potentia oboedientialis* cet acte fondamental de la créature qu'est l'indifférence, à condition toutefois de ne pas entendre celle-ci comme une disposition du sujet naturel, ce qui signifierait la mettre entre les mains de l'homme, mais plutôt comme une puissance transnaturelle, le pouvoir d'entendre et de répondre que Dieu lui-même confère avec la Parole qu'il adresse à sa créature. La *potentia oboedientialis* n'est autre chose au fond que le don des « trois qui demeurent » (*1 Co 13*, 13), les vertus théologales, infusées par la grâce de la justification (*DzSch* 1530). Par elles le chrétien est rendu capable de livrer réellement sa liberté finie à la Liberté infinie ; il s'abandonne avec une confiance sans réserve à Dieu (amour) en rendant absolument raison à sa vérité plus grande (foi), parce qu'il est sûr de sa fidélité aux promesses de salut (espérance)[16].

Pour être une préférence de la volonté divine par rapport à la volonté propre, ce choix doit s'enraciner dans la disponibilité inscrite dans l'être créatural en sa pureté originaire[17]. Dans cette perspective, Balthasar voit en Marie le modèle achevé de l'indifférence, c'est-à-dire de l'ouverture de la créature à son Créateur. Toutefois, dans la

14. *Exerzitien und Theologie*, dans *Orientierung* 12 (1948) 231.

15. Dans *Ex* 135, saint Ignace distingue la vie en famille, déterminée par l'« observance des commandements » — pour l'Enfant Jésus, « l'obéissance à ses parents » (cf. *Ex* 271) — et la vie consacrée, déterminée par la décision de « laisser » les siens — pour l'Enfant Jésus, « le pur service de son Père éternel ».

16. Cf. *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, p. 428.

17. Voir à ce sujet les développements de F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, coll. Kriterien, Einsiedeln, Johannes Verlag, ^{2}1975, en particulier le chapitre intitulé : « Die Kirche als personale Gestalt der befreiten Endlichkeit : Virgo-Mater » (p. 65-69). L'auteur y contemple le mystère de l'Église dans son « symbole réel », la Vierge-Mère de Dieu, Marie qui, en tant que prérachetée, personnifie la pure et saine finitude en son ouverture au don gratuit de l'Amour « de arriba ».

mesure où la créature est tributaire de la désobéissance d'Adam, l'indifférence a la signification négative d'un affranchissement avec les « affections désordonnées » (*Ex 1*, 21 etc.). Pour avoir part, dans la grâce, à la liberté de Dieu et réaliser ce que veut celle-ci en coopérant avec elle, la liberté humaine ne doit pas seulement être délivrée du péché originel mais encore de tous les obstacles qui lui viennent de sa nature blessée et qui l'empêchent d'accomplir purement cette volonté. L'indifférence consiste ainsi à se libérer de tout ce qui détourne la liberté créée de sa fin surnaturelle. Elle est le retour de cette liberté créée à sa condition originaire par l'offrande de soi à la liberté incréée (*Ex* 234). Et ce retour s'opère par un itinéraire de conversion qui ne va pas sans l'épreuve concrète de l'humiliation d'une liberté détournée par le péché.

L'appel à la perfection de l'amour dans un état de vie

Dans l'histoire du salut, l'homme trouve sa figure définitive dans la Parole que le Père nous a adressée en son Fils, incarné « en la période finale où nous sommes » (*He 1*, 1). Les *Exercices* n'en restent pas à la vision générale du *Principe et fondement*. Après l'expérience du péché et de la miséricorde à travers l'enfer de la connaissance de soi (*Theologia Deutsch*), Ignace plonge l'exercitant au centre de la Révélation du Verbe fait chair. Dans les *Exercices*, la Parole est entendue et contemplée comme « appel » : l'appel qualifié du « Roi éternel » (*Ex* 91) à ceux qu'il convie à sa suite. Par une décision souveraine et libre, le Christ vient à l'homme, lui offrant le pardon, et l'invite à le suivre. Or pareille initiative, toute personnelle, est un appel à accueillir librement la volonté singulière de Dieu. Au cœur de la méthode ignatienne se situe en conséquence l'*élection*, c'est-à-dire le choix du service tel que veut et doit l'accomplir le sujet qui a sérieusement « préparé et disposé [son] âme » à « chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie » (*Ex* 1). À cet égard, l'interprétation de Balthasar découle des prémisses mises en évidence dans sa réflexion sur le *Principe et fondement*. On a cité plus haut un texte où il montre dans l'indifférence le présupposé ontologique de l'option de foi du chrétien. Dans un autre texte il souligne comment cette option, dans la mesure où elle veut être la réponse subjective du croyant à l'élection objective de Dieu, doit être vécue dans la disponibilité obéissante :

> Ce qui, en dernière instance, décide de la façon dont doit être vécu le service de louange et de révérence, a son lieu en Dieu lui-même, dans la révélation de sa volonté... Ignace construit par conséquent sa spiritualité tout entière sur la notion d'élection : l'élection divine qui

fruit de la liberté éternelle, est révélée et offerte à l'homme pour qu'il la choisisse de son côté et à son tour. Mais pour rendre possible l'unité de la volonté divine et de la volonté créée dans le choix que l'homme accomplit — cette nouvelle « identité » ou « union » qui désormais remplace toujours plus clairement l'idéal antique d'identification mystique de notre nature [à Dieu] ou « divinisation »[18] —, son effort suprême doit tendre à écarter tout ce qui est empêchements et obstacles de son côté, à se préparer par des *Exercices spirituels* à la pure « disposition » à accueillir la volonté divine, et donc à s'exercer à l'indifférence dans toute volonté et tout choix personnels, de façon à pouvoir accueillir uniquement de Dieu la différence[19].

D'après saint Ignace, « quel que soit l'état ou la vie que Dieu donne [à l'homme] de choisir », l'élection a toujours pour but de « parvenir à la perfection » (*Ex* 135). Mais de quelle perfection s'agit-il ? Sans aucun doute, celle de l'amour chrétien, qui est un « commandement » universel[20]. N'est-ce pas d'ailleurs l'enseignement clair du Nouveau Testament ? L'amour est le sommet et la clef de la Loi (*Mc 12*, 28-33p), le condensé de toute exigence morale (*Ga 5*, 22 ; *6*, 2 ; *Rm 13*, 8 s. ; *Col 3*, 14), le commandement unique (*Jn 13*, 34-35 ; *15*, 12 ; *1 Jn 15*, 12 ; *2 Jn* 5) ; la charité est l'œuvre une et multiforme de toute foi vivante (*Ga 5*, 6 ; *6*, 22). L'amour, qui est la destination de l'homme, ne l'est pas sous une forme mesurée, limitée, restreinte, correspondant à nos faibles forces humaines. Ce n'est pas seulement une part de notre vie que l'amour réquisitionne, en laissant les autres parts occupées ailleurs ; ce n'est pas une période de notre vie qui doit être consacrée à l'amour, tandis que nous pourrions éventuellement nous vouer à nous-mêmes les autres périodes. Le commandement est universel, et cela sous une forme concrète qui requiert, accapare notre nature tout entière : « De tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces.» Si l'on considère les « conseils » sous ce jour, il

18. La créature est faite pour l'union de grâce avec le Dieu qui se communique à elle (cf. *Ex* 20 *in fine*). Cependant, la plus haute union n'est réalisable qu'à travers *l'analogia entis*, qui dit à la fois la différence ontologique de la créature par rapport au Créateur et sa participation à la vie divine. Dans la pensée chrétienne authentique, l'axiome de la créaturalité va sans discussion, et là même où, comme chez les Pères grecs, inspirés davantage par la philosophie hellénistique, l'accent est mis sur le concept de divinisation (dans le Christ et par participation avec lui), cet axiome n'en perd pas pour autant toute sa valeur.

19. *Thérèse de Lisieux*, cité n. 6, p. 358.

20. Il s'agit d'un commandement, non d'un conseil ! En déclarant que « tous les fidèles du Christ sont invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état » (*Lumen gentium*, 42), le Concile Vatican II rappelle exactement ce que **saint Ignace vise ici.**

faut dire qu'ils concernent tout chrétien, car qui n'est appelé à « être parfait » (*Mt 19*, 21) dans l'amour[21] ? Si, pour Ignace, il existe entre les états de vie une alternative nécessaire dans laquelle la vie consacrée apparaît indiscutablement meilleure (cf. *Ex 15*, 357), d'un autre point de vue le saint suppose que l'un et l'autre états peuvent conduire à la perfection de l'amour. La distinction qui semblait là absolue se révèle ici relative[22].

Parmi les fidèles qui accueillent la Parole avec une disponibilité sans réserve — « con grande ánimo y liberalidad » (*Ex* 5) —, il y en a pour qui l'élection consistera à choisir la vie familiale, dans le cadre de laquelle désormais, à l'instar de l'Enfant Jésus, ils s'efforceront d'« observer les commandements » et d'exprimer par là la foi, l'espérance et l'amour que Dieu a mis en leurs cœurs. La « perfection » de l'état embrassé sera de vivre la préférence active de Dieu par rapport à tout ce qui leur est propre. En tant que « croyants », ils savent que la lumière de la vérité se trouve non point en eux-mêmes mais en Dieu, qui les envoie dans le monde comme sur le chemin du retour vers lui. En tant qu'« aimants », ils sont prêts à poursuivre leur mission terrestre là même où ce qui leur est demandé pourra sembler (au moins temporairement) aller à l'encontre de leurs propres vues ou désirs. En tant qu'« espérants », ils ont confiance que l'abandon inconditionnel à la conduite divine les fait participer à une mission qui tout à la fois les dépasse et les entraîne dans son propre mouvement :

---

21. La perspective est différente de celle où se place p. ex. saint Augustin quand il explique : « Le précepte est ce à quoi ne pas obéir est un péché. Il en va diversement pour le conseil : si tu ne veux pas suivre un conseil tu obtiendras un moindre bien, mais tu ne commettras rien de mal » (*De S. Virg.*, 15, 15).

22. L'auteur souligne par ailleurs le caractère analogique du mot « état ». Interprétant des indications de la *Note pour prendre connaissance des choses sur lesquelles on doit faire élection* (*Ex* 170), il met en évidence le triple niveau auquel selon lui les *Exercices* situent l'appel du Christ. Il y a d'abord l'appel à l'état chrétien général à l'intérieur de « Notre Sainte Mère, l'Église hiérarchique » : le Seigneur, comme on le voit dans le Nouveau Testament, a opéré une séparation entre le monde et l'Église (cf. *Ep 1*, 4.5.9 ; *2 Th 1*, 14 ; *1 Co 1*, 9 ; *Ap 17*, 14, etc.) et il choisit ceux qu'il appelle du milieu du monde pour en faire des chrétiens. Mais ce premier niveau de l'appel trouve sa spécification en un second niveau, où l'appel transfère ceux-ci dans un état particulier suite à une « élection irrévocable » (*Ex* 171) et, plus strictement encore, en un troisième niveau, où l'appel les invite à une forme de vie tout à fait concrète, *hic et nunc*, à l'intérieur de cet état (*Ex* 172). Le terme « état » ou « vie » désigne donc à la fois l'état général du chrétien dans l'Église, l'état intra-ecclésial voulu par Dieu pour le sujet (Ignace nomme ici le sacerdoce et le mariage) et finalement sa condition concrète à l'intérieur de cet état particulier. L'appel apparaît donc comme analogique, conformément au caractère analogique de l'« état ».

la mission du Fils venu dans le monde pour « chercher et sauver ce qui était perdu » (*Lc 19*, 10 ; cf. *Jn 12*, 47).

Mais il y a, à côté d'eux, ceux qui, « élus dans le Christ » (*Ep 1*, 3) comme les autres, ont reconnu un appel personnel du Christ à leur égard : l'appel à le suivre dans « la pauvreté effective » (*Ex* 146). Tout chrétien est appelé à conformer sa vie à la grâce reçue et à produire du fruit par le service désintéressé de Dieu et du prochain. Mais la « vocation particulière » (*Ex* 275) ici en cause est la *sequela Christi* dont les Apôtres offrent le modèle archétypique. Plus encore que le premier état, l'état de la « perfection évangélique » reçoit de l'obéissance sa forme spécifique. Saint Ignace décrit et fait contempler « comment les apôtres furent envoyés prêcher » après que le Christ leur eut donné les instructions précises sur la manière d'agir (*Ex* 281 ; cf. 145). S'inspirant de cette scène, sur laquelle il revient fréquemment[23], Balthasar souligne combien, loin d'être avant tout motivée par les qualités et les désirs naturels du sujet, la mission en question est déterminée par le Seigneur lui-même :

> [Cette] mission n'est pas (comme on le pense souvent à tort) la simple résultante de deux composantes : une grâce générale, qui est offerte de la même manière à chacun, et les différents traits historiques, caractériels, biographiques, propres au sujet comblé de grâce. [Elle] est au contraire la figure particulière et unique, préparée par Dieu à chacun de ses envoyés, de la grâce qui lui est réservée ; bien sûr, cette figure se trouve dans une harmonie mystérieuse, tout à fait invérifiable, avec ses conditions naturelles, mais elle peut disposer souverainement de ces conditions, lesquelles ont à s'y subordonner et à se mettre à sa disposition sans réserve[24].

La mission précise et personnelle dont il s'agit ici est confiée à celui qui répond par un oui inconditionnel à une vocation particulière et unique. Souvent le disciple ne la connaît pas lorsqu'il fait élection de l'état de vie évangélique que Dieu lui destine[25]. Quand le Seigneur appelle, il révèle rarement d'emblée la nature précise de la mission à accomplir. Au contraire, il requiert préalablement de lui, comme au fond de tout chrétien, un abandon total à son service, un engagement

---

23. Cf. *Christlicher Stand*, cité n. 3, p. 114, 123 s. etc.

24. Introduction à A. VON SPEYR, *Die Sendung der Propheten*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1953, p. 7.

25. Il est significatif à cet égard que, dans la méditation du *Règne*, le Christ ne propose pas d'abord au disciple une mission, mais l'appelle à se décider pour son royaume « en [le] suivant dans la peine » (*Ex* 95). Si le terme de mission n'apparaît guère dans les *Exercices*, il revient fréquemment au contraire dans les *Constitutions S.J.*, en particulier dans les cinquième, sixième et septième parties.

sans réserve à sa suite, dans la pure attitude de foi, d'amour et d'espérance. Du reste, de cette mission qualifiée le disciple n'obtiendra jamais une vue définitive et contrôlable[26].

Pour l'exercitant qui a fait choix de la vie évangélique et qui, dans la prière, a reçu de « Sa Divine Majesté » la confirmation que telle était « sa plus grande louange » (*Ex* 183), une chose cependant est certaine : quelle que soit la mission qu'il devra exercer, conformément à sa vocation particulière, il lui faut chercher à vivre, mieux que tout autre fidèle, dans l'esprit de l'Église. Utiles pour le chrétien du premier état, les règles *pour avoir le vrai sens de l'Église* (*Ex* 352-370) sont valables surtout pour le sujet appelé au second état. Car loin de l'écarter de la structure visible de l'Église, l'Esprit Saint, dont les motions[27] lui ont permis de s'ouvrir à l'appel du Christ, centre de la Révélation, le lie au contraire plus étroitement à l'institution, canal indispensable qui rend possible le courant de la grâce vitale.

Dimension mariale et ecclésiale de l'obéissance

Les règles ignatiennes du sens ecclésial mériteraient évidemment à elles-seules tout un développement. Les explications précédentes l'ont déjà suggéré, la théologie de l'obéissance que l'on peut en faire ressortir, n'est pas détachable de l'attitude mariale qui inspire le livret tout entier. Les *Exercices* recommandent fréquemment d'invoquer l'intercession de Notre-Dame auprès de son Fils (*Ex* 63, 109, 147, 156, 199 etc.), car celle-ci est la Mère des croyants en même temps que la Mère du Sauveur. L'attitude de disponibilité totale à laquelle ils éduquent le sujet trouve son modèle accompli en Marie, dès le départ prête à tout ce que le Seigneur pourra lui demander, et fidèle jusqu'au Calvaire, où son *oui* ne fléchira pas. L'« indifférence »

26. C'est ce que précise Adrienne VON SPEYR qui, sur cet argument, a influencé la réflexion de Balthasar : « Le témoin prédestiné, [celui qui] reçoit de Dieu une mission précise, directe et personnelle..., s'engage devant Dieu à se sacrifier sans partage à sa mission. Et il le fait avant même d'en connaître l'objet, objet qu'il ne connaîtra d'ailleurs jamais définitivement. Il devra plutôt jour après jour prêter l'oreille, car il se peut toujours que subitement, et sans raison apparente, cet objet change, prenne un cours différent, se transforme même en son contraire. Même dans la réalisation de sa mission, le témoin n'en sait pas le véritable contenu, et il en a encore bien moins une vue contrôlable. Il doit constamment être prêt à tout. Il n'a aucun moyen de se reposer dans la mission, car celle-ci jaillit de ce qu'il y a de plus vivant en Dieu » (*Jean. Le Verbe se fait chair*, t. 1, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1987, p. 80).

27. Nous devons renoncer à traiter ici des « motions spirituelles » (*Ex* 6), pour lesquelles saint Ignace a donné au retraitant, spécialement celui qui accomplit l'élection selon le « deuxième temps » (*Ex* 276), les *Règles de discernement des esprits* (*Ex* 313-327, 328-336).

parfaite de « la Mère » (*Ex* 199 et *passim*) ne la rend pas étrangère aux hommes, car tout en étant sainte et immaculée, elle vit la croissance propre à toute personne humaine. La pure et saine créaturalité qui la caractérise par rapport à son Fils est celle en laquelle tout homme peut découvrir sa véritable essence. C'est pour parvenir au point d'où Marie est elle-même de toujours déjà partie — l'élimination des affections déréglées (*Ex* 1) et le *fiat* inconditionné (*Ex* 262) — que l'exercitant implore son intercession.

Cette intercession a une dimension proprement maternelle que saint Irénée met bien en évidence: la naissance virginale de Jésus «qui fut donnée contre toute attente par Dieu en signe de salut» se prolonge, explique-t-il, dans la «régénérescence [des croyants] par le moyen de la foi», dans la «naissance nouvelle... qui eut lieu du sein de la Vierge»[28]. Entre celle qui engendre la Tête et celui qui met au monde les membres de l'Église, il existe une identité que pressent intuitivement saint Ignace, lorsqu'il croit que Marie fut la première personne à laquelle apparut le Christ ressuscité (*Ex* 299 ; cf. 218-225). Notre-Dame est l'Église en germe, son « symbole réel ». Contemplée dans son rapport personnel à son Fils, Marie confère à l'Église une transparence, une chaleur, une protection qui permet de la nommer « la véritable Épouse du Christ notre Seigneur, qui est Notre Sainte Mère l'Église hiérarchique » (*Ex* 353). La dimension juridique de l'Église n'est pas chez Ignace détachée de son caractère sponsal et maternel, ce qui met l'obéissance ecclésiale sous son véritable jour.

À nouveau, Balthasar aide ici à pondérer les éléments essentiels. Il discerne trois niveaux distincts de l'obéissance dans les *Exercices*[29]. Le premier est celui de l'obéissance à l'Église, d'abord reconnue sous les traits maternels de celui qui dirige le retraitant. En effet, le *Praesupponendum* (*Ex* 22) ne requiert pas seulement un a priori favorable de la part de ce dernier, mais tout autant la confiance du disciple envers la parole du maître (*Credo Ecclesiam*, dit la version latine du Symbole de Nicée-Constantinople, avec l'accusatif différent du *in* appliqué aux Personnes divines). Cette confiance, l'exercitant la donne à celui qui concrétise à ses yeux l'autorité ecclésiale, et il la donne spontanément, avant même d'être en état de comprendre les motifs qui l'inspirent. Cependant, alors que dans le domaine des connaissances profanes, cette confiance préalable fait peu à peu place à un savoir plus autonome (comme chez l'enfant parvenu à la

28. *Adv. haer.*, cité n. 10, IV, 33, 4.

29. Cf. *Points de repère*, coll. Le Signe, Paris, Fayard, 1973, p. 106-107.

maturité), dans l'itinéraire des *Exercices* la docilité primordiale s'approfondit en un « sens ecclésial ».

Le second niveau de l'obéissance est celui d'une identification toujours plus totale du fidèle avec l'acte de foi constitutif de l'Église. L'obéissance à l'Église unit à l'obéissance de « Notre Sainte Mère l'Église » (*Ex* 363) en tant que celle-ci reconnaît l'autorité insurpassable du « Christ notre Seigneur », son « Époux » (*Ex* 365). Le gouvernement hiérarchique de l'Église a d'abord pour fonction de rappeler au croyant ce que, grâce à l'« onction » du Saint-Esprit qui l'« instruit de tout » (*1 Jn* 2, 20 ss.), il « sait » au plus profond de son cœur, parce qu'il participe lui-même de la dimension intérieure de l'Église — l' Église des saints et de Marie, l'Église de la foi, intimement liée à l'amour et l'espérance. Ainsi l'obéissance *à* l'Église, Mère des croyants, se transforme-t-elle progressivement en une obéissance, *avec* et *dans* l'Église-Épouse, au Christ son Époux. C'est ici qu'apparaît un troisième niveau de l'obéissance.

Cette autorité, en effet, le Christ la détient en tant qu'il est en même temps que le juge élevé dans la gloire, le pasteur, doux et humble de cœur, le Christ exalté et abaissé. De même que Marie-l'Église exerce son rôle entre le fidèle et le Christ son Époux, ainsi Jésus intervient-il en « médiateur » (*Ga* 3, 20 ; *1 Tm* 2, 5 ; *He* 8, 6 et *passim*) entre les hommes et Dieu. Si l'Église peut « suivre » le Christ et ne pas seulement lui être soumise, c'est parce que, dans son amour obéissant, Jésus ouvre aux croyants un chemin vers le Père (« plus grand que moi », *Jn* 15, 28).

Le troisième niveau où s'exerce l'obéissance dans l'Église est la participation à cette obéissance d'amour kénotique révélée tout spécialement dans l'humiliation de la Croix. Dans la mesure où il s'est « vidé de lui-même » (*Ph* 2, 6), en déposant auprès du Père sa divinité, le Christ permet au fidèle d'endurer — à distance ! — avec lui « opprobres et outrages » (*Ex* 147).

Dans les *Exercices*, l'obéissance apparaît ainsi comme la noble passion de servir le Seigneur crucifié dans sa faiblesse. Préparée par l'*appel* (cf. spécialement *Ex* 92), les *Deux étendards* (*Ex* 136 ss.) et les *Trois sortes d'humilité* (*Ex* 165 ss.), la *Troisième semaine* joue là un rôle central. Ignace convie le retraitant à demander au Fils d'être associé par le Père à sa Passion (*Ex* 198 ; cf. 147). Cette grâce doit l'introduire dans l'amour intratrinitaire révélé à la Croix et le lui faire adorer comme un mystère insondable. *Anima Christi...* Or comment se manifeste cet amour ? Le saint le suggère, lorsqu'il fait contempler le Christ qui va vers sa Passion, avec l'indication suivante :

> Considérer comment la divinité se cache, c'est-à-dire comment elle pourrait détruire ses ennemis et ne le fait pas, et comment elle laisse la très sainte humanité souffrir si cruellement (*Ex* 196).

Et Balthasar de commenter :

> Dieu le Père a agi en Jésus Christ d'une façon si définitive qu'il a en même temps dévoilé en lui son cœur le plus intime : son amour trinitaire, et qu'il lui a fait don d'une obéissance souveraine [« Autoritätsgehorsam »] manifestant cet amour dans le fait de porter le péché du monde, une obéissance souveraine que le Christ vit en abandonnant et en dépassant toute volonté et tout jugement propres, pour mourir et s'abandonner ainsi sans réserve entre les mains du Dieu (qui l'a « délaissé », qui a disparu, qui est « mort »)[30].

Correspondance entre la liberté finie et la liberté infinie

Tâchons d'évaluer les résultats obtenus. Nous avons mis en relief le triple centre autour duquel gravite la théologie des *Exercices* esquissée par Balthasar, et d'abord l'*indifférence*, comprise comme l'attitude créaturale (et, de façon subordonnée, morale) de disponibilité aimante à l'égard de Dieu. L'auteur rejoint ici Ignace pour qui l'indifférence désigne la liberté du disciple prêt à servir la Majesté divine en toute chose créée, sous quelque forme que ce soit. Si le sujet est ainsi dépouillé de toute volonté propre, il peut se laisser remodeler par la volonté du Père, à l'image de son Fils, et recevoir de lui une vie nouvelle, une existence déterminée. Les *Exercices spirituels* visent à reconnaître et à accueillir cette existence. Au cœur de cette méthode se situe l'*élection*, que Balthasar interprète à partir du concept augustinien de liberté : plus l'homme s'ouvre (dans l'indifférence) à la participation, par grâce, à la liberté divine, plus il accède à sa propre liberté. Cependant c'est Dieu qui a pris l'initiative de libérer la liberté humaine et de la conduire à sa fin véritable : la louange, le révérence et le service de la plus grande gloire divine.

Dans son Verbe fait chair, Dieu vient à la rencontre de l'homme et l'appelle, l'invitant à choisir l'état de vie qu'Il lui a destiné en ses desseins providentiels. Balthasar y insiste : quel qu'il soit, l'état de vie offert par Dieu à notre choix est toujours un mode pour parvenir à la perfection de l'amour dont le Christ est la révélation définitive. Réservé à ceux qui sont appelés à marcher très personnellement à sa suite, le second état, dit de la « perfection évangélique », a le même caractère précis et concret que la vocation des Apôtres dans l'Évangile. **L'engagement non seulement est irrévocable et embrasse toute**

30. *Ibid.*

l'existence, comme dans le cas de l'état matrimonial, mais il comporte l'exigence spécifique de la pauvreté « aussi bien effective que spirituelle » (*Ex* 98), et la pauvreté ici mentionnée inclut implicitement les deux autres conseils, notamment l'obéissance, forme intérieure de toute vie consacrée. L'*obéissance*, toutefois, n'est pas moins centrale dans le premier état, que non sans motif saint Ignace appelle l'état des commandements.

Dans un cas comme dans l'autre, si distincte puisse-t-elle être dans ses modalités ultérieures, l'obéissance est toujours la base de l'élection : acceptation d'une mission plus ou moins spécifique, mais de toute façon différente des projets que la liberté finie peut former à partir d'elle-même. Balthasar entend faire nettement le départ entre ceux-ci et l'idée offerte à l'homme par la liberté infinie. « La détermination que l'homme abandonné (*gelassen*, indifférent) reçoit de Dieu comme l'idée de sa vie est vraiment, s'il se décide réellement à laisser Dieu décider de sa vie, une détermination divine et donc infinie[31]. » En tant que telle, elle requiert l'obéissance. Le trait le plus caractéristique de la théologie des *Exercices* de Balthasar est probablement cette manière d'interpréter une notion typiquement ignatienne. L'obéissance est la réponse de l'homme qui, au contact priant de la Parole incarnée, découvre la volonté particulière de Dieu sur sa vie et la ratifie. Balthasar voit d'abord en elle une participation au rapport intratrinitaire du Fils à son Père, car c'est en raison de sa parfaite obéissance à l'égard du Père que le Christ est le Seigneur de l'univers et de chacun en particulier (*Ex* 95). C'est ici qu'intervient la dimension johannique, qui est au cœur de sa théologie.

Lorsque le Fils descend dans le monde, pour le sauver du péché et de la mort, c'est de sa part un acte libre et un suprême témoignage d'amour envers son Père. Toutes trois, les Personnes divines ont décidé de l'Incarnation et de la Rédemption (*Ex* 102, 107-108) — une œuvre de salut qui sera accomplie jusqu'en ses ultimes conséquences (*Ex* 53). Le Saint-Esprit, témoin irrévocable de cette commune délibération, en a en quelque sorte garanti l'exécution (cf. *Mt 1*, 20 ; *Lc 1*, 35), commente Balthasar à la suite d'Adrienne von Speyr. Quant au Fils, il s'est offert dans une active réceptivité à son opération. Ne dit-il pas, « en entrant dans le monde » : par la puissance de l'Esprit Saint « tu m'as façonné un corps » ; « voici, je suis venu pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*He 10*, 5 ss. citant et commentant *Ps 40*,

31. ***La Dramatique divine***, **vol. II/1, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1986, p. 266.**

7-9gr, en référence à l'Incarnation) ? Sur terre, le fond de sa volonté n'est autre que l'amour, et la joie contenue dans cet amour, qui le pousse à toujours accomplir ce qui plaît au Père (cf. *Jn 8*, 29). « Le Père est plus grand que moi » (*Jn 14*, 28) : reprenant l'exégèse de certains Pères grecs[32], Balthasar entend ces mots dans le sens d'une révélation de l'obéissance trinitaire. Dans l'obéissance du Christ, « descendu du ciel pour faire, non pas [sa] propre volonté, mais la volonté de Celui qui [l'] a envoyé » (*Jn 6*, 38), l'obéissance trinitaire est objectivement manifestée et offerte au monde, et d'abord à l'Église son Épouse (*Ex* 353, 365).

C'est en Marie que pour Ignace « l'Église sainte et irréprochable » (*Ep 5*, 27) possède son origine permanente comme son sein fécond. Balthasar en voit pour signe que la *première contemplation* de la *vie de Jésus* (*Ex* 101-109) est explicitement mariale. Les *Règles pour avoir le sens vrai de l'Église* (*Ex* 352-370), à la fin du livret, le sont implicitement, puisque marquées par la « sponsalité » de l'Église. La forme de prière préférée des *Exercices* (*Ex* 63) n'est-elle pas du reste mariale elle aussi ? Dans l'esprit du saint, le chrétien doit s'insérer subjectivement dans l'ordre objectif de grâce qui lui est offert de la part de Dieu dans le Christ en Marie (cf. *Jn 2*, 5 ; *19*, 25-27). Fondée dans la communion (par-delà toute distance possible) du Fils et du Père sur la terre comme au ciel, l'obéissance chrétienne est ainsi à la fois trinitaire, christique, mariale-ecclésiale. Son objet est la volonté élective de Dieu, qui n'est pas seulement générale et globale, mais se manifeste dans l'aujourd'hui unique d'un appel toujours singulier. Reprenant une tradition qui remonte aux Apôtres (cf. *1 Jn 4*, 1 ; *1 Co 12*, 10 ; *Ep 5*, 14), le saint a précisé dans les *Règles du discernement des esprits* (*Ex* 313-336) les points de repère nécessaires pour reconnaître cet appel. Conformé au mystère de Marie/l'Église, le chrétien fait, au terme, son offrande à Dieu : « Prends et reçois toute ma liberté » (*Ex* 234). Comme Jésus, dont la « nourriture » est « de faire la volonté de Celui qui [l'] a envoyé » (*Jn 4*, 34), ainsi le disciple s'abandonne au Père de tout son être et reçoit en échange l'amour dont celui-ci l'a de toujours déjà enveloppé, lui et la création tout entière.

C'est ici finalement que se noue, selon Balthasar, la théologie de l'obéissance dans les *Exercices*. Pour en signifier l'élément décisif, il utilise un terme calqué sur l'*analogia entis* : analogie de l'élection[33],

32. En réalité si, comme le feront après lui des post-nicéens comme Hilaire de Poitiers, Origène applique cette expression au Verbe et non à l'Homme-Dieu, c'est pour mettre en évidence la supériorité non de puissance mais de gloire du Père, ce qui revient à dire que seul le Père est Origine sans origine, le Fils est « originé » en lui.

terme qu'il explicite ailleurs par le concept d'analogie de la liberté. Par là il désigne le mystère de l'être (re-)créé comme amour : pour correspondre pleinement à sa destinée de créature, l'homme doit se mettre totalement à la disposition du Créateur et Seigneur qui l'appelle, et la relation ainsi librement acceptée culmine, au terme, dans la « communication réciproque » (*Ex* 231) entre la liberté finie et la liberté infinie.

> La liberté finie est tout d'abord mobilisée inconditionnellement par la liberté infinie, pour être co-mobilisée par elle dans l'engagement infini de Dieu pour le monde. Et de même que l'engagement de Dieu en son Fils est définitif et inconditionnel, de même la *sequela Christi* pour laquelle quelqu'un est choisi, embrassera-t-elle toute la vie. *Totum exigit te qui fecit te*, dit Augustin, et cela parce que la grâce octroyée en liberté ne peut que requérir la liberté pour la faire entrer dans la liberté infinie[34].

Conclusion

La liberté de décision du sujet fini ne dérive pas de la Liberté absolue de l'Être infini ; elle est au contraire la faculté de choisir *en tout* la volonté élective de Dieu. La spontanéité de l'esprit humain (*quodammodo omnia*), c'est-à-dire sa capacité d'agir selon la sagesse éternelle, est entendue comme réceptivité active. Par sa vision christologique de l'homme en Dieu, Balthasar dévoile, dans la fidélité vivante de toute authentique *traditio*, un principe essentiel de l'obéissance et de la mission dans l'Église et le monde. Mieux que Przywara, Fessard et K. Rahner, il s'est montré, croyons-nous, capable de rejoindre, en son intuition vive, le charisme ignatien et d'exploiter doctrinalement les *Exercices* à partir de leurs propres présupposés. Tous les critiques ne seront certes pas sans réserve devant d'une interprétation qui met si décisivement l'accent sur la réceptivité filiale et mariale de la créature. À notre avis, cette interprétation trouve sa crédibilité en ce qu'elle maintient tout l'équilibre théorique et pratique de la conception ignatienne. À la différence d'un Eckhart, qui tend à assimiler l'être humain à Dieu, le saint a su comprendre l'homme à partir de son abandon à Dieu, sans pour autant traduire celui-ci en termes de pure passivité, comme une réceptivité sans aucune activité propre. L'acte par lequel l'homme se dessaisit de soi et se livre librement à son Seigneur est appréhendé intuitivement par lui comme une participation par grâce à l'acte même

---

33. *La Gloire et la Croix*. vol. IV/2, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1982, p. 167.
34. *La Dramatique divine*, cité n. 31, vol. II/1, p. 265.

de l'élection divine. Le mérite de Balthasar est précisément d'avoir exprimé en langage théologique cette correspondance intime entre la liberté finie et la liberté infinie.

I-00189 Roma
Via Cassia, 1171

Jacques SERVAIS, S.J.

Sommaire. — La théologie des *Exercices spirituels*, qu'ont essayé d'élaborer dans les dernières décennies des penseurs spéculatifs de premier plan tels que Przywara, Fessard et K. Rahner, n'a pas réussi à pénétrer jusqu'au principe trinitaire, christique et ecclésial de l'obéissance, qui est au cœur de l'intuition ignatienne. Au contraire, on trouve dans l'œuvre peu systématique de H.U. von Balthasar des indications précieuses que l'article essaie de développer en ce sens.