NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 3 1984

Justice et miséricorde. La méditation sur les péchés personnels dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 335 - 359

https://www.nrt.be/en/articles/justice-et-misericorde-la-meditation-sur-les-peches-personnels-dans-les-exercices-spirituels-d-ignace-de-loyola-875

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Justice et miséricorde

LA MÉDITATION SUR LES PÉCHÉS PERSONNELS DANS LES *Exercices Spirituels* D'IGNACE DE LOYOLA

Il est souvent plus difficile de parler du Dieu de justice que de parler du Dieu de miséricorde. Pourtant le Christ lui-même privilégie la notion de juge pour qualifier l'acte ultime de sa mission de salut. « Il viendra juger les vivants et les morts », proclame le Credo. Comment dès lors concilier ces deux affirmations apparemment antithétiques : que Dieu puisse être tout à la fois celui qui demande à l'homme compte de ses actes et celui qui, essuyant toute larme, pardonne ?

L'idée de justice renvoie spontanément à celle du péché. Or on repère plus facilement le péché du monde que son propre péché devant Dieu. Même celui qui se confesse pécheur devant Dieu n'arrive pas toujours à rattacher sa condition de pécheur à des actes dûment repérables et librement posés de sa part. Ainsi, de nos jours, on parlera d'autant plus volontiers du péché qu'on le situera d'emblée dans un ordre de grâce et en le regardant comme déjà aboli en quelque sorte dans la miséricorde divine. Mais à écarter inconsciemment le Dieu de justice, rencontre-t-on d'autant mieux le Dieu de miséricorde ? Que le Dieu de Jésus-Christ se présente tout à la fois comme celui qui juge et celui qui pardonne, cela rappelle combien le Dieu vivant échappe à la seule représentation de notre désir. Ce n'est qu'en osant se confier à ce que Dieu dit de lui-même que l'homme trouve accès à sa propre vie. Il faut donc pouvoir affirmer avec autant de rigueur sa justice que sa miséricorde. La réconciliation entre ces deux attributs d'un seul et même Dieu n'est certes pas affaire de pur raisonnement. Elle passe par cette rencontre du Dieu vivant qui a pour nom : la conversion chrétienne. Ainsi l'expérience de la miséricorde restauratrice de Dieu s'éprouve-t-elle toujours dans cette mort à soi-même qu'est la reconnaissance de ses propres péchés et du châtiment qu'ils méritent au tribunal de Dieu.

La méditation sur les péchés personnels dans le livre des *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola [1] est ici tout particulièrement éclairante. Elle décrit un mouvement spirituel, celui de la conversion chrétienne. Ce faisant, elle met en lumière un certain nombre de données théologiques en apparence antithétiques — justice et miséricorde, damnation et salut, douleur et action de grâce — que l'esprit dissocie volontiers, alors qu'elles se répondent les unes aux autres pour constituer ce tout indivis qu'est l'expérience chrétienne de la conversion. Du coup, elle éclaire aussi ces deux pôles complémentaires et indissociables du sacrement du pardon que sont la pénitence et la réconciliation. Il y a un chemin de pénitence intérieur à la réconciliation effective avec Dieu, et cette pénitence est en dernier ressort, pour l'homme pécheur, le fruit même de sa découverte du Dieu de miséricorde dans sa propre existence.

Cette méditation sur les péchés personnels s'insère dans l'ensemble des cinq exercices qui constituent la première « semaine » des Exercices Spirituels, semaine qui porte directement sur le péché et qui aboutit normalement, dans l'esprit d'Ignace, à la confession générale et à la communion. Elle suit immédiatement le premier de ces cinq exercices, celui qu'on appelle communément « la méditation sur le triple péché » (45-54). Avant d'être un donné de conscience, le péché est objet de révélation. Il est offense faite à Dieu, et Dieu seul peut en révéler la gravité. Or la gravité de l'offense se mesure concrètement aux conséquences que celle-ci entraîne. C'est ce que montre le « triple péché », d'abord le péché des anges « qui passèrent de la grâce à la malice et furent expulsés du ciel en enfer » (50), puis le péché d'Adam et d'Eve aux conséquences si lourdes : « tant de peuples allant en enfer » (51), et enfin le péché de tout homme qui, reprenant à son compte l'histoire de la faute, est allé en enfer « pour un seul péché mortel » (52). Mais si la gravité de l'offense se révèle à la marque qu'elle laisse sur le visage de la création, ce n'est finalement que dans l'Homme-Dieu mourant sur la croix qu'elle va nous être pleinement dévoilée. Arrachant l'homme pécheur à son

1. Saint IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, trad. Fr. COUREL, coll. Christus, 5, Paris, DDB, 1960. Nous renvoyons par un chiffre entre parenthèses à la numérotation courante des *Exercices*.

inconscience dans la situation de captivité et d'errance où il se trouve (48), cette révélation du péché dans sa réalité objective suscite en son être ces premiers sursauts de « honte et de confusion » (49), qui face au Christ en croix se traduisent finalement en interrogation la plus radicale sur Dieu et sur soi-même, sur ce Dieu qui est mort pour lui d'une part, et sur son propre agir d'autre part (53).

Dans le livre des *Exercices Spirituels*, la méditation sur les péchés personnels survient sur cet arrière-fond. Elle marque un temps nouveau dans la confession des péchés. En effet, la révélation objective de ce qu'est le péché entraîne en retour l'évaluation de sa propre vie devant Dieu. Le « devant toi » du péché se redouble alors dans le « par devant moi » de mes propres fautes personnelles. L'« en-soi » du péché s'approfondit dans la prise de conscience de son « pour-soi ». C'est le moment subjectif de la faute, celui de la culpabilité assumée. L'homme bat sa coulpe. Il s'impute la responsabilité de ses actes. Dans l'acceptation anticipée de leurs conséquences : la damnation méritée, il en assume le poids.

Telle est l'attitude d'esprit avec laquelle le retraitant entre dans cet exercice : « me voir comme un grand pécheur, enchaîné, avançant comme lié de chaînes pour paraître devant le souverain juge éternel. Prendre pour comparaison ces prisonniers, enchaînés et déjà dignes de mort, qui paraissent devant leur juge temporel » (74). Cette disposition d'esprit rend présent à la symbolique qui sera sous-jacente à tout le mouvement de cette méditation. Cette symbolique, elle est celle du tribunal, du procès et de la sentence rendue qui proportionne le châtiment au crime commis. Plus précisément, elle est celle du jugement dernier, là où, dans la pleine et définitive manifestation de sa gloire, le Christ dévoile et sanctionne la malice intrinsèque au péché dans les conséquences qu'elle entraîne : la damnation éternelle.

Or s'avancer ainsi devant le tribunal de Dieu, c'est accepter de se soumettre devant lui au tribunal intérieur de sa propre conscience qui soupèse la nature des actes commis, en mesurant en référence à la loi de Dieu l'expiation qui est due à la gravité qu'ils comportent. L'homme porte toujours en lui-même un *sentiment* diffus de culpabilité. Il ne se sent pas pour autant spontanément coupable au sens chrétien du terme. Pour le rejoindre dans sa liberté, ce sentiment demande à être redressé, corrigé par un

(55) LE SECOND EXERCICE EST MÉDITATION DES PÉCHÉS CONTIENT EN SOI, APRÈS L'ORAISON PRÉPARATOIRE ET DEUX PRÉAMBULES, CINQ POINTS ET UN COLLOQUE

Oraison. L'oraison préparatoire sera la même.

1er préambule. Le premier préambule sera la même composition.

2e préambule. Le second est « demander » ce que je veux : ce sera ici demander douleur accrue et intense et larmes de mes péchés.

1er point. Le premier point est
(56) le procès de mes péchés, à savoir amener à la mémoire tous les péchés de la vie, regardant d'année en année ou d'époque en époque ;

ce pour quoi trois choses profitent :
la première : regarder le lieu et la maison où j'ai habité ;
la seconde : la conversation que j'ai tenue avec d'autres ;
la troisième : la fonction en laquelle j'ai vécu.

2e point. Le second,
(57) peser les péchés,
regardant la laideur et la malice que chaque péché capital commis porte en soi,
même s'il n'était pas défendu.

3e point. Le troisième, regarder qui, moi, je suis,
(58) en m'amoindrissant par des exemples.

1° combien, moi, je suis en comparaison de tous les hommes ;

2° quelle chose sont tous les hommes, en comparaison de tous les anges et saints du paradis ;

3° regarder quelle chose est tout le créé en comparaison de Dieu, ensuite, moi seul : que puis-je être ?

4° regarder toute ma corruption et laideur corporelle ;

5° me regarder comme une plaie et du pus, d'où sont sortis tant de péchés et tant de méchancetés, et du poison d'une répugnance aussi extrême.

4e point. Le quatrième, considérer
(59) qui est Dieu, contre qui j'ai péché,
selon ses attributs,
en les comparant à leurs contraires en moi,
sa sagesse à mon ignorance,
son omnipotence à ma faiblesse,
sa justice à mon iniquité,
sa bonté à ma malice.

5e point. Le cinquième, exclamation d'admiration-étonnée
(60) avec affection accrue, en discourant par toutes les créatures,
comment elles m'ont laissé en vie et conservé en elle ;
les anges, comme ils sont le glaive de la justice divine, comment ils m'ont supporté et veillé et supplié pour moi ;
les saints, comment ils ont intercédé et supplié pour moi ;
et les cieux, soleil, lune, étoiles et éléments, fruits, poissons et animaux ;
et la terre, comment elle ne s'est pas ouverte pour m'engloutir, en créant de nouveaux enfers pour toujours subir-peine en eux.

Colloque (61). Achever par un colloque de miséricorde, raisonnant et rendant grâces à Dieu Notre Seigneur parce qu'il m'a donné la vie jusqu'aujourd'hui, formant-le-propos d'amendement avec sa grâce pour l'avenir.

Pater Noster.

(*Traduction de l'autographe espagnol par Jacques Rouwez, S.J.*)

jugement de culpabilité [2]. Or, nous aurons l'occasion de le constater, c'est en exerçant ce jugement de culpabilité qui le situe dans sa liberté face à Dieu que l'homme s'ouvre, dans le mouvement même de sa prière, à cette autre logique qui est celle du pardon.

Cette méditation revêt un caractère tout particulier. Partout ailleurs, dans la démarche des Exercices Spirituels de saint Ignace, l'oraison trouve son point d'appui immédiat dans un donné extérieur à l'homme. C'est déjà vrai de la première semaine des Exercices, où la journée ignatienne s'inaugure par la méditation du triple péché et trouve son terme dans l'exercice sur l'enfer. Ce l'est de façon encore plus radicale pour les trois autres semaines des Exercices, où les mystères mêmes de la vie du Christ deviennent le lieu précis de la prière du retraitant. Or ici l'homme pécheur est à lui-même la matière immédiate de son oraison, dans la suite de ses péchés personnels. Tout au long de l'heure d'oraison, sa prière ne sera que l'intériorisation progressive devant Dieu de ses péchés et de son être pécheur. Ce mouvement d'intériorisation, Ignace le balise à l'aide de cinq points. Il le fait sans expliciter la logique spirituelle qui relie ces points entre eux, sûr qu'il est qu'en se confiant à chacune des notations du texte, le retraitant saura bien, dans sa fidélité à la grâce demandée, suivre le chemin intérieur qui conduit au colloque final sur lequel se conclut l'exercice. Il y a toujours dans l'acte posé plus que ce que la réflexion peut en dire. Si nécessaire soit-elle, la réflexion n'intervient toujours que dans un deuxième temps par rapport à l'expérience spirituelle originaire. Néanmoins, pour qui entend réfléchir sur la conversion chrétienne en ce qu'elle nous révèle du mystère même de Dieu, c'est ce non-dit du texte ignatien qu'il s'agit précisément d'amener au langage en en déployant autant que faire se peut la rationalité spirituelle et théologique.

Les préambules (55)

La méditation ignatienne sur les péchés personnels comporte une prière préparatoire et deux préambules.

La prière préparatoire met l'homme en présence de Dieu. Elle le situe, créature devant son Créateur et Seigneur, dans cette attitude foncière qu'Ignace voit comme le « principe et fonde-

2. Cf. P. Ricœur, *Morale sans péché ou péché sans moralisme ?*, dans *Esprit* 22 (1954) 305.

ment » (23) de toute démarche spirituelle : « que toutes mes intentions, actions et opérations soient purement ordonnées au service et à la louange de sa divine Majesté » (46). La prière chrétienne ne peut se déployer que sur une attitude de disponibilité inconditionnelle à la motion divine, qui est déjà en elle-même une grâce.

Mais, si ouverte soit-elle sur l'imprévisible de Dieu, la prière chrétienne n'en est pas moins toujours une prière située. C'est du sein même d'une histoire de salut que l'homme prend son élan vers Dieu. Ainsi, à partir de la deuxième semaine des Exercices, au terme de la conversion opérée, c'est dans le Christ que celle-ci prend forme, les mystères de sa vie sur terre étant l'expression et la mesure véritable de son désir. Mais à cette étape où l'homme est encore tout engoncé dans son péché, le lieu de la prière ne peut être encore que cette situation d'exil et de captivité, situation d'aliénation dirait-on aujourd'hui, dans laquelle m'enferme mon péché. D'où le sens de la « composition de lieu » tracée par Ignace comme préambule à la méditation sur les péchés personnels.

« Voir par le regard de l'imagination et considérer mon âme emprisonnée dans ce corps corruptible, et tout le composé humain comme exilé dans cette vallée parmi des animaux sans raison. Je dis : tout le composé humain, c'est-à-dire, l'âme et le corps » (47). Au point de départ de la prière, il y a donc cette situation insurmontée où l'homme ne fait qu'un avec son péché et à laquelle il se rend présent à travers la double symbolique de la captivité et de l'exil. La symbolique de la captivité exprime cette condition de péché où l'acte commis retombe en état subi. Le corps devient alors le signe tangible d'une liberté oblitérée et du mal que s'inflige l'âme, et la tension ressentie entre le corps et l'esprit s'avère le signe de la contradiction intérieure dans laquelle l'homme pécheur s'est enfermé. La symbolique de l'exil, quant à elle, dit l'errance sans fin de l'homme pécheur, hors de sa propre demeure qui est Dieu, livré du coup sans défense à une sourde violence. Tel est le lieu réel où est appelée à prendre forme la parole libératrice de la prière, à mesure que, d'insensible qu'il était à son état, l'homme pécheur se laisse affecter par lui devant Dieu. Ce n'est pas en sautant par-dessus sa condition de pécheur que l'homme découvre qui est Dieu pour lui, mais bien plutôt en traversant l'épaisseur et l'opacité de cette condition dans le mouvement même de la prière.

La honte et la confusion avaient déjà marqué dans le premier exercice sur le triple péché le premier sursaut de l'affectivité, face au rappel de la générosité d'une relation à laquelle on avait failli (cf. 74). Désormais, dans la demande de grâce que suscite la conscience de la relation rompue, il est question d'« une douleur accrue et intense et de larmes de mes péchés » (55). Honte et confusion demeuraient encore extérieures à la relation rompue. Elles n'en marquaient que la soudaine apparition au niveau de la conscience et du sens. Douleur et larmes y sont par contre intérieures. Causées par le péché, elles ont néanmoins pour source vive la personne que mon péché a touchée, dans la découverte de ce que je suis et que je demeure toujours pour elle.

Bref, douleur et larmes ont ici affaire avec l'amour. Elles en sont le fruit, alors même qu'elles portent sur mes péchés. On pense à ce qu'Ignace dit de la consolation spirituelle dans le cadre de la première semaine des Exercices Spirituels : « c'est aussi le cas où l'âme verse des larmes qui la meuvent à l'amour de Dieu pour la douleur de ses péchés » (316). Certes, le mot « amour » n'apparaît pas dans le texte même de la méditation sur les péchés personnels. Pour saisir l'amour dans sa réalité, dirait Ignace, mieux vaut d'abord en ressentir les effets. Or ces effets sont ici, dans le mouvement de la prière, cette douleur et ces larmes qui vont s'intensifiant. La douleur exprime une attitude spirituelle. Les larmes en disent l'inscription charnelle. Elles sont la retombée, jusque dans la constitution physique, d'une vulnérabilité soudaine de tout l'être à la grâce, lorsque s'effondrent subitement tous les paravents derrière lesquels se cachait l'homme pécheur ainsi que les systèmes de défense sur lesquels il avait vainement tenté de construire sa vie jusqu'alors. L'homme est chair et esprit. Ainsi en est-il aussi de sa prière.

Le premier point (56)

Telle est donc la grâce demandée dans la méditation ignatienne sur les péchés personnels. Comment se fraie-t-elle son chemin en celui qui s'y expose ? C'est ce chemin que balisent les cinq points de méditation proposés par Ignace.

« Le premier point, écrit Ignace, est le procès de mes péchés. » Ce premier point caractérise à lui seul la totalité de la méditation dans les annotations liminaires qu'Ignace a apposées au texte des *Exercices Spirituels* : « méditation sur le procès des péchés (*del*

processo de los peccados) » (19). En espagnol, le terme *processo* a une double signification. Il contient tout à la fois l'idée de « suite », de « déroulement », et celle de « procédure judiciaire », comme dans l'expression « intenter un procès ». La première acception du terme est immédiatement présente au texte. Mais la seconde ne lui est pas étrangère pour autant. En effet, cette suite des péchés est précisément la matière sur laquelle portera le jugement d'inculpation.

Il s'agit donc d'« amener à la mémoire tous les péchés de la vie ». « Exercice de la mémoire, commente le P. Fessard, où la vue générale l'emporte plus que le détail précis, parce qu'elle ne vise pas directement à préparer même de loin une confession générale, mais doit tout simplement fournir une matière pour le travail que les quatre points suivants lui tracent [3]. » La remarque est judicieuse. Elle n'en demande pas moins à être nuancée. En effet Ignace ne sacrifie jamais la précision du détail. Pour lui, on ne rejoint jamais la totalité sinon à travers le particulier. Ainsi est-ce à une précision du regard qu'il invite ici, lorsqu'il demande de regarder sa propre vie « d'année en année, ou d'époque en époque », à l'intérieur de ces trois coordonnées qui situent l'homme dans son être-au-monde : les lieux habités, les relations entretenues, les responsabilités qui qualifient la nature de ces relations. En outre, la grâce demandée dans la méditation est en lien direct avec la confession sacramentelle [4]. Celle-ci en est même le fruit immédiat. En effet, la douleur ici demandée est précisément pour Ignace ce qui motive et porte la démarche proprement sacramentelle [5]. A dissocier l'heure d'oraison personnelle de la démarche proprement sacramentelle de réconciliation, on risque de méconnaître la densité sacramentelle propre à tout un lent et solitaire travail de conversion personnelle. Ainsi, la grâce demandée dans cet exercice ne relève pas seulement de la démarche sacramentelle en ce qu'elle y prépare ; elle peut fort bien aussi déjà être mystérieusement portée par la grâce de ce sacrement.

3. G. FESSARD, S.J., *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, II, coll. Théologie, 66, Paris, Aubier, 1966 p. 111.

4. Cf. P. GERVAIS, *Ignace de Loyola et la confession générale*, dans *Communio* 8 (1983) n. 5, 66-83.

5. Parlant de la confession générale, Ignace écrit : « Mais, à la faire, il y a un profit et un mérite plus grands, à cause de la douleur actuelle plus grande de tous les péchés et de toute la malice de la vie entière » (44).

La remarque du P. Fessard rappelle néanmoins à juste titre qu'il ne faut pas confondre la revue des péchés dont il s'agit ici avec l'examen de conscience qui prépare à la confession. A preuve le fait que la distinction entre péché véniel et péché grave, si nécessaire à l'éducation de la conscience chrétienne et si intrinsèque à la discipline pénitentielle de l'Eglise, n'interviendra pas dans le champ de cette méditation. Or on sait l'importance qu'Ignace de Loyola y attachait [6]. Elle est par ailleurs déterminante dans la pratique de l'examen de conscience, telle qu'Ignace la présente (cf. 32-41). A travers elle, l'attention se porte sur le degré d'engagement de la volonté par rapport à la tentation qui la sollicite. Or, dans le contexte de la méditation sur les péchés personnels, ce n'est pas tant ce degré d'engagement de la volonté qui est signifiant, mais bien plutôt le fait que l'homme puisse céder tant soit peu, ne serait-ce qu'en passant, à une pensée mauvaise, alors même que celle-ci est reconnue telle par lui. Voilà ce qui révèle en lui une faille, un désordre, une servitude, un aveuglement, une connivence foncière avec le mal, au point qu'il ressente une complaisance en ce qui est sa propre négation. C'est ce fond pécheur en l'homme que la méditation sur les péchés personnels entend rejoindre. C'est à lui que le retraitant se rendait présent dans la composition de lieu à travers la double symbolique de la captivité et de l'exil. C'est lui encore qui, au plan expérienciel de la prière, s'exprime à travers le mouvement contradictoire des motions de désolation et de consolation spirituelles de la première semaine des Exercices (313-327). La méditation sur les péchés personnels n'est que l'intériorisation progressive de cette contradiction intérieure, jusqu'à ce que, en touchant la racine, l'homme se confesse dans la nudité de son être devant Dieu : malice face à celui qui est bonté.

Le deuxième point (57)

Il ne s'agit pas seulement de se remettre en mémoire les péchés de sa vie. Encore faut-il, ajoute Ignace, les « peser ». L'idée de la pesée renvoie ici spontanément à la symbolique du tribunal.

6. « En effet, lui défendre de définir ce qui est péché mortel ou véniel, c'était à ses yeux lui fermer la porte de l'apostolat. C'est ainsi qu'il décida d'aller poursuivre ses études à Paris » : *Le Récit du Pèlerin.* Autobiographie de saint Ignace de Loyola, édit. André THIRY, 3e éd., coll. Museum Lessianum, Sect. asc. et myst., 15, Bruges, DDB, 1956, n° 70.

La balance n'est-elle pas le symbole de la justice ? C'est la fonction du juge de mesurer délit et châtiment en référence à la loi. Tout poids implique en effet une mesure. Il s'agira donc de soupeser la gravité de ses propres fautes à l'aulne du châtiment que celles-ci entraînent.

Or il y va ici de tout autre chose que d'appliquer à un cas empirique une mesure déjà constituée[7]. L'homme disposerait alors de la mesure qui lui donnerait de s'inculper ou de se disculper. Il en resterait aux perspectives étroites de la légalité, et il pourrait rendre compte par lui-même de ses actes, dans le mal comme dans le bien. Or la foi chrétienne ne radicalise ici l'expérience humaine de la culpabilité qu'en faisant éclater sa logique interne. Là où, dans l'intériorisation de la faute, la conscience morale a recours, pour peser la gravité de la faute commise, à la mesure de la loi constituée et de sa transgression, l'expérience chrétienne du péché n'a pour seule mesure que la *démesure* d'une relation qui n'est pas fondée sur l'interdit — ce qui situerait sur le registre du permis et du défendu —, mais sur la gratuité et le don. Ignace invite en effet à peser la malice inhérente à tout péché « même s'il n'était pas défendu ».

La pensée chrétienne ouvre donc ici sur un incommensurable, C'est ainsi qu'elle radicalise le jugement moral de culpabilité. En lui soustrayant toute mesure constituée, elle retire à l'homme tout prétexte à disculpation. Elle le met devant la démesure d'une relation qui a pour seul fondement la gratuité du don.

Là se situe le premier ressort de la méditation sur les péchés personnels. Il est bon d'en relever dès maintenant le second, celui qui, dans le retournement intérieur qu'il opère, fait aboutir à l'action de grâces. En effet, peser les péchés consiste à mesurer, selon un rapport de proportionnalité, la gravité de la faute commise au châtiment qu'elle mérite. Cette corrélation entre la faute et son châtiment établie par la justice, Ignace l'énonçait d'ailleurs clairement lorsque, dans l'exercice sur le triple péché, il demandait de considérer « comment celui qui a péché et agi contre la Bonté divine a été *justement condamné* à jamais » (52). Toute intériorisation de la faute comporte donc l'acceptation — du moins par anticipation — de la juste condamnation que celle-ci entraîne, précisément pour que justice soit faite et que

7. Cf. G. FESSARD, *op. cit.*, II, p. 112.

l'ordre des choses soit restauré dans sa bonté originaire. Or c'est à ce moment précis où l'homme se condamne en se mettant du côté de la justice divine et fait sienne cette justice en appelant de ses vœux le châtiment proportionné à la faute, qu'il découvre à son étonnement une autre logique que celle de la proportion, celle du pardon et de sa *démesure,* attestée dans le « combien plus » du don de la grâce qui justifie (cf. *Rm 5*, 15-17). La surabondance du don se substitue alors à la balance du juge, et celui qui a touché la démesure de son péché se découvre repris et recréé dans la démesure du pardon qui restaure toutes choses [8].

Le premier temps est donc celui de l'intériorisation de la faute. « Peser les péchés, regardant la laideur et la malice que chaque péché capital porte en soi. » « Laideur » et « malice » sont deux mots-clefs du texte ignatien. A eux seuls, ils vont commander par la suite les troisième et quatrième points de la méditation, le premier de ces points portant directement sur la laideur du péché (58), le second, sur sa malice (59).

Or à comparer dans sa formulation ce second point au premier, on ne peut qu'être frappé de la manière dont il s'en différencie, tout en s'inscrivant dans sa continuité. Il s'agissait d'abord de faire mémoire de la suite de *mes* péchés. Il s'agit désormais de peser *les* péchés en regardant ce que porte *en soi* tout péché capital. L'intelligence prend distance par rapport à l'immédiateté de la seule expérience personnelle. Elle entend peser l'essence même du péché, telle que la comporte chaque péché particulier. En effet, c'est précisément dans la mesure où il aura rejoint en quelque sorte l'« en-soi » de tout péché commis que l'homme pécheur

8. Nous nous démarquons ici de la lecture que le P. Fessard fait de cette méditation à la lumière de la dialectique de Hegel. Il ramène le mouvement de la méditation au plan d'une ontologie : deux progressions à l'infini s'opposent en passant l'une par l'autre. Ce faisant, il fait porter l'essentiel de l'exercice sur les troisième et quatrième points du texte, le cinquième n'en étant selon lui que la pleine manifestation comme dévoilement de l'essence du péché en soi (cf. *ibid.*). L'approche est réductrice. Elle ne rend pas compte du renversement qu'opère le cinquième point, lequel constitue le moment même de la conversion chrétienne. Ce n'est pas à l'intérieur d'un rapport entre l'être et le néant que s'inscrit ici le mouvement de la prière, mais bien plutôt à l'intérieur du rapport qui lie la faute à son châtiment. S'il faut en appeler à Hegel dans le contexte présent, ce n'est pas au Hegel de la *Logique* qu'il faut se référer, mais bien plutôt à celui des *Principes de la philosophie du droit ;* cf. P. Ricœur, « Interprétation du mythe de la peine », dans *Le conflit des interprétations,* Paris, Seuil, 1969, p. 348-369.

pourra vérifier, au fil des points suivants, jusqu'à quel point il s'identifie lui-même dans son être à cet « en-soi ».

En outre, dans le premier point, il s'agissait de se rendre présent à la suite des péchés dans leur multiplicité. En engageant désormais le procès, l'intelligence spirituelle se dégage du simple donné empirique. Elle s'efforce de rejoindre la logique interne à la faute. Son attention se porte, comme le dit Ignace, sur « chaque péché capital ». Or un péché est « capital » (du mot latin *caput*, « tête ») moins en raison de sa gravité objective qu'en raison de ce qu'il tient rang de principe, ou encore de chef de file, par rapport à d'autres péchés. Ainsi une faute qui, en soi, n'a rien de grave peut fort bien engager le sujet sur la pente d'actes nettement répréhensibles. Il y a une certaine architectonique du mal, tout comme il y a une dynamique propre au bien. Il y a les sept péchés capitaux, comme il y a les sept vertus qui leur sont opposées (cf. 244-245). « Du péché vient le péché, et au péché s'ajoute le péché, et cela en raison même du péché », écrivait saint Augustin[9]. C'est cet effet de concaténation, le péché entraînant au péché, qui s'impose dès lors à l'attention dans la prière.

Et pourtant, si différence de registre il y a, ce second point de la méditation ne s'inscrit pas moins à l'intérieur d'une continuité par rapport au précédent. En effet, de part et d'autre, il s'agit bien de péchés particuliers. Le péché est toujours un acte déterminé. En effet, c'est à travers des actes que la liberté s'engage et s'autodétermine. La liberté humaine est une liberté d'actes. Elle est aussi une liberté d'être. En posant l'acte mauvais, l'homme devient pécheur. Il est pécheur. Il ne fait plus qu'un avec l'acte posé devant Dieu[10]. Tel est le mouvement intérieur à la faute, que suivront les deux points suivants de l'exercice. Ainsi, celui qui a commencé par regarder la laideur et la malice que contient *en soi* tout péché commis en arrivera, au terme du quatrième point, à voir *sa* propre laideur et *sa* propre malice. Pesant ses actes particuliers, il en arrivera à se peser lui-même dans son être pécheur devant Dieu.

9. *Enarr. in Ps* 57, 4.

10. Cf. P. GERVAIS, art. « Péché, pécheur », dans *Dictionnaire de Spiritualité*.

Le troisième point (58).

Les troisième et quatrième points de la méditation représentent donc l'intériorisation progressive du point précédent. Ils se corroborent d'ailleurs réciproquement pour ne former en dernière instance qu'une seule et même unité. En suivant le mouvement qu'ils tracent, le retraitant ne sort pas du lieu ou, si l'on veut, de la matrice où sa prière avait déjà pris forme. Pour ce qui est des choses invisibles — et le péché en fait partie —, écrivait Ignace à propos de la composition de lieu, il faut « voir » et « considérer » (cf. 47). On se rend donc présent aux réalités invisibles par la vue de l'imagination et par la réflexion. Or ici aussi, il s'agit tour à tour de « regarder » (58) et de « considérer » (59). En se représentant la réalité du péché d'une façon tangible, corporelle, le regard donne à l'esprit un support pour la pénétrer dans sa dimension proprement spirituelle. Ainsi, malgré l'inévitable distension dans le temps qu'implique dans son déroulement l'heure d'oraison, la prière demeure donc toujours présente à son point de départ. Il y va en elle d'un seul et même mouvement d'intériorisation progressive et soutenue, le regard se portant d'abord sur l'inscription charnelle pour que l'esprit sonde les réalités spirituelles en cause.

Mais alors qu'au début de l'exercice, c'était la double symbolique de la captivité et de l'exil qui s'imposait au retraitant, c'est désormais, dans un mouvement d'intériorisation, celle de la souillure et de la corruption qui s'inscrit dans le champ de sa conscience. Les symboliques de la captivité et de l'exil relèvent de catégories spatiales. Elles impliquent encore une extériorité du moi par rapport à la faute commise. Celle-ci n'y est pas immédiatement ressentie comme me touchant et m'affectant jusque dans mon être. En revanche la symbolique de la souillure exprime avec force la manière dont le pécheur se sait et se sent affecté par la faute elle-même. Elle fait percevoir de façon quasi physique ce qu'est le péché dans sa réalité ontologique. C'est à travers elle que l'esprit pourra enfin rejoindre ce qu'est le péché dans son essence proprement théologique, comme offense faite à Dieu. Tout en progressant, la prière ne décroche pas de son point de départ. Au contraire, elle s'y rend toujours plus intérieure, jusqu'à ce que l'homme se découvre pure contrariété avec Dieu.

Je commence donc par regarder « qui je suis, moi » (58), pour considérer ensuite « qui est Dieu, contre qui j'ai péché » (59), rejoignant ainsi les deux pôles constitutifs d'une seule et même relation. « Regarder ... combien [peu de chose] je suis (*quanto soy yo*) », « qui je suis, moi, en m'amoindrissant par des exemples. » La question est d'ordre purement quantitatif [11]. Il s'agit de prendre la mesure véritable de ce que je suis en resituant les choses dans leurs justes proportions. Je me confronte ainsi progressivement à l'irrécusable, dans une prise de conscience comptable des ordres de grandeur où je me trouve situé. Quelle grandeur suis-je par rapport à la totalité des hommes ? Qu'est l'humanité comme chose par rapport à la totalité des anges et des saints ? Et finalement, qu'est donc la création entière, prise comme un tout, par rapport à Dieu ? Par la seule force irrécusable de leurs masses respectives, chacun de ces ensembles délimite l'espace qui me revient et, par-delà toute parole de protestation de ma part, me ramène inéluctablement à ma véritable dimension.

La logique d'amoindrissement dont il est question ici renvoie donc tout simplement à l'ordre objectif des choses. Pour saisir la distorsion que produit le péché, il me faut d'abord avoir saisi dans sa facticité mon juste rapport de créature à Créateur. Il y a là une mise en vérité qui non seulement va à l'encontre de la prétention propre au péché, mais qui en surprend la vanité. En effet, c'est le propre du péché de fausser les perspectives, d'inverser les ordres de grandeur, d'ériger le moi en mesure illusoire

11. Fidèle à son schéma hégélien, le P. Fessard parle ici d'une « logique d'anéantissement », comme si au terme, l'homme ne pouvait se considérer que « néant en quelque sorte infime, au sein d'une totalité universelle elle-même néant » (*op.cit.* II, p. 113). Interprétation inacceptable. Elle ne correspond ni à la manière dont Ignace conçoit le rapport de créature à Créateur — celle-ci étant toujours à ses yeux une valeur positive — ni à la manière dont il voit le péché, celui-ci étant pour lui une puissance, dans la ligne de la théologie paulinienne. On voit difficilement comment par ailleurs l'on pourrait parler dans le contexte présent d'une « logique d'humiliation ». Dans la mesure où l'humiliation consiste précisément dans cet abaissement consenti qui ouvre sur l'humilité, elle se situe spirituellement dans la « sequela Christi » propre à la deuxième semaine des Exercices Spirituels. En outre, dans la situation trouble qui est la sienne — et tel est bien le temps spirituel de celui qui fait cette méditation — cette attitude volontaire d'humiliation est encore tout simplement inaccessible et incompréhensible à l'homme pécheur. On injecte alors dans le texte une affectivité spirituelle qui ne peut que troubler le mouvement de la prière, précisément parce que cette disposition n'est pas celle du retraitant.

de toutes choses en lui faisant s'approprier pour soi ce qui est commun à tous.

« Qui suis-je, moi ? », « Combien suis-je, moi ? » et finalement : « moi seul : que puis-je être ? » Triple question qui marque non seulement les temps d'une prise de conscience progressive, mais qui, dans la recherche de ma propre identité, marque le passage d'un ordre de mensuration quantitative à celui d'une intensité qualitative. Ignace ne conclut pas en se demandant : que puis-je faire ? mais bien plutôt : que puis-je être ? L'homme est donc ultimement renvoyé à lui-même comme puissance d'être. Face à son insignifiance par rapport à la totalité des choses, la question devrait plutôt le mettre devant son impuissance. De fait elle le met devant la disproportion effarante qui existe entre son irrécusable finitude et la prétention qu'il nourrit néanmoins en lui-même, entre la place minime qu'il occupe dans l'univers et la puissance qui est à l'œuvre en lui. A la question ainsi posée, l'homme découvre qu'il est puissance de mal. Et ce qu'est cette puissance dans sa réalité quasi ontologique s'impose à lui dans sa force en cet instant, à travers cette autre grande symbolique du mal, située en amont des symboliques de l'exil et de la captivité, qu'est celle de la souillure.

Paul Ricœur a attiré l'attention sur la force expressive de cette symbolique, langage le plus archaïque sur le mal, langage indépassable aussi dans la vérité qu'il convoie sur le péché, alors même qu'il résiste le plus à la raison. Il en a lui-même dégagé les trois grandes intentions, ce qu'il appelle aussi les schématismes [12]. Or ce sont précisément ces trois intentions que l'on retrouve en filigrane dans le texte de la méditation.

Schème de la *positivité* d'abord. Le mal n'est pas seulement du domaine du manque, du non-être ou du néant. Il est une puissance obscure, active et sans visage, qui dans sa réalité quasi physique, menace, investit et pervertit : « et moi, que puis-je être », demande Ignace. Schème de l'*extériorité* ensuite. Si intérieure que soit cette puissance de mal, elle ne peut se réfléchir au niveau de la conscience que dans le symbole de l'extériorité. Elle est ressentie alors à la manière d'une agression. Le corps devient le lieu immédiat de son inscription, à la manière dont

12. Paul Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, II, Paris Aubier, 1960, p. 148-150.

une souillure colle à la peau et l'infecte : « regarder toute ma corruption et laideur corporelle », écrit Ignace. Schème de l'*intériorité* enfin. Cette puissance qui m'investit de dehors est à la fois une puissance qui sourd du plus profond de moi-même. Elle est affection de soi par soi, auto-infection et auto-production : « me regarder comme une plaie et un abcès, d'où sont sortis tant de péchés et tant de méchancetés, et du poison si répugnant », conclut Ignace [13]. A l'idée de prolifération vient s'ajouter immédiatement le sentiment de répulsion instinctive et irrésistible. Ce qu'il est à l'intime de lui-même est en même temps ce qui tient l'homme pécheur à distance de lui-même dans un mouvement de répugnance et de dégoût. Il touche alors en son fond inassignable ce qu'est le « mystère d'iniquité », puissance qui l'investit certes, mais aussi puissance au principe de laquelle il se trouve lui-même et qui dans sa virulence ne fait qu'un avec son identité la plus profonde. Il y a là une saisie immédiate qui n'est pas le fait d'un raisonnement, mais où tout l'homme se voit exprimé à la fois chair et esprit dans le phantasme de la corruption et de la laideur.

Mais ici encore, dirait Paul Ricœur, le symbole donne à penser. « Aussi *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté [14]. » Infecter n'est pas détruire. Ternir n'est pas ruiner. La flétrissure n'est que l'enlaidissement d'une beauté originaire qui demeure sous la souillure. Jusque dans son péché, l'homme demeure comme créature à l'image de Dieu. Il y a ici une donnée essentielle pour comprendre le retournement qu'opère par la suite la méditation ignatienne sur les péchés personnels.

Le quatrième point (59)

En termes scolastiques, le quatrième point de la méditation est au précédent ce qu'est la forme par rapport à la matière. Ce que porte en soi chaque péché capital commis n'est pas donné dans le seul sentiment de répulsion quasi physique que soulève son désordre. Il l'est dans la conscience vive de la contrariété qu'il instaure à l'égard de Dieu. Le péché n'est pas seulement rapport à moi-même. Il est rapport avec Dieu. Je ne peux me *voir* comme puissance de mal que dans la mesure où je *considère* celui contre

13. En assumant la symbolique primaire de la souillure et les phantasmes qu'elle éveille, Ignace se dégage du plan de la seule pureté rituelle et transpose celle-ci dans la catégorie proprement biblique et néotestamentaire de la « corruption » (cf. *Rm* 8, 20-21).

14. P. Ricœur, *op. cit.*, p. 150.

qui j'ai péché. C'est ma *malice* à l'égard de Dieu qui est la mesure véritable de ma propre *laideur*.

« Considérer qui est Dieu *contre* qui j'ai péché, selon ses attributs, en les comparant à leurs *contraires* en moi. » Il ne s'agit certes pas d'opposer Dieu à l'homme — telle sera toujours la ruse du malin au cœur de toute tentation : faire en sorte que Dieu soit perçu comme un rival. Il s'agit bien plutôt de sentir jusqu'à quel point, dans ma volonté de puissance, je m'oppose positivement à lui. « Dieu n'est pas le contraire de ce que je suis ; je suis, moi, le contraire de Dieu [15]. » Les contraires qui sont en moi proviennent de ce que je m'affirme volontairement contre lui. L'intention qui est au cœur même de l'acte qui me pose à l'encontre de Dieu informe de sa positivité les déterminations les plus intimes de mon être.

Or je ne puis peser le poids de cette contrariété que je suis que dans le comportement même de Dieu à mon égard. Encore ici, l'intensification du sentiment s'opère par une suite de comparaisons. Précédemment une autre suite de comparaisons avait porté sur des ordres de grandeurs quantifiables. Celle-ci concerne les attitudes qui révèlent le cœur de la personne. Ignace parle d'attributs. Pour l'homme de la Bible, avant d'être des déterminations ontologiques, les attributs de Dieu sont ces attitudes concrètes à travers lesquelles le Dieu de la révélation se livre à l'homme pour ce qu'il est. Ils se manifestent ainsi à l'intérieur de la relation d'Alliance qu'ils instaurent. Comparer les attributs de Dieu aux contraires qui sont en moi, ce sera donc, à la lumière même de l'attitude de Dieu à mon égard, prendre la mesure véritable de ma propre attitude à son égard, dans l'offense que je lui fais.

Ignace cite ici quatre attributs de Dieu qui font surgir autant de contraires que je suis à son égard : « sa sagesse à mon ignorance, son omnipotence à ma faiblesse, sa justice à mon iniquité, sa bonté à ma malice ». Les deux premiers renvoient au rapport de la créature à son Créateur, les deux derniers à une histoire de salut où Dieu rencontre l'homme pécheur, là où la sagesse de Dieu se manifeste comme justice, et la toute-puissance de sa volonté comme bonté. Or c'est à ce point précis que le mouvement d'intériorisation qui sous-tend toute la méditation ignatienne sur les péchés personnels atteint son terme, ou encore, son point de paroxysme. « Comparer

15. Alb. CHAPELLE, S.J., *Séminaire sur les Exercices Spirituels*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1975, p. 21.

sa bonté à ma malice. » L'homme pécheur se découvre l'antithèse même de Dieu, celui qui se fait son égal en se posant comme pure contrariété par rapport à lui. Il ne pèse plus seulement la malice que porte en soi tout péché commis. Il se pèse lui-même comme malice, dans sa volonté perverse qui est puissance de péché.

Le cinquième point (60)

Peser ses péchés, c'est se soumettre au tribunal de Dieu. C'est aussi se mettre du côté de la justice de Dieu, précisément pour que sa Bonté soit vengée, en assumant les conséquences de ses actes, à la suite des anges « qui passèrent de la grâce à la *malice*, et furent expulsés du ciel en *enfer* » (50). La prière se fait dès lors intérieure au lien intime qui unit ces deux termes : malice et enfer. Ce qui s'était imposé à son intelligence chrétienne dans la méditation sur le triple péché, à savoir la *juste condamnation* que mérite le fait d'avoir agi contre la *Bonté infinie* (cf. 52), l'homme pécheur le fait désormais sien en appelant de ses vœux le châtiment qu'il mérite. Il acquiesce à la damnation éternelle, l'enfer, non pas dans un acte de révolte contre Dieu, mais précisément pour que Dieu soit Dieu et que sa Bonté soit pleinement réaffirmée sur le visage de sa création.

Or c'est à ce point précis que, dans une « exclamation d'admiration étonnée, avec une affection accrue », se produit en lui le bouleversement le plus insondable. Battant sa coulpe, il découvre combien, jusque dans son œuvre de justice, Dieu est démesure. Là où devrait prévaloir la logique qui proportionne le châtiment à la faute, éclate devant ses yeux la surabondance du don. Et cette découverte est pour lui véritable naissance à la vie. Le P.G. Fessard compare à juste titre le cri d'admiration d'Ignace au cri de l'enfant qui sort du sein maternel et voit le jour pour la première fois [16]. Il n'y a dans ce retournement intérieur aucune acrobatie du sentiment. Il y a tout simplement la déchirure qui, en arrachant l'homme à son péché, l'expose soudainement à la grâce de Dieu. Jusque dans les profondeurs de son existence, l'homme fait alors la découverte que « tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur » (322). Par-delà l'irrécusable de son péché, il y a cet autre irrécusable qu'est Dieu dans le don toujours renouvelé de la vie.

16. Cf. *La Dialectique...*, II, p. 116.

L'affection accrue qui s'ensuit n'est autre que cette douleur accrue qui constituait la grâce demandée dans la méditation. En effet la logique du pardon est à sa façon aussi rigoureuse que celle de l'expiation. Mais sa rigueur est d'un autre ordre. Elle est de l'ordre de l'amour, de l'amour blessé et restauré. C'est pourquoi elle n'est pas indulgence. Elle n'occulte pas la faute. Elle passe par elle, comme un feu qui extermine en embrasant. La blessure du péché, celle qui est d'abord outrage à Dieu avant d'avoir laissé sa marque en l'homme, devient dès lors la voie secrète qui ouvre sur les profondeurs jusqu'alors insoupçonnées de l'intimité divine.

Or ce qui intensifie ici la douleur que produit l'admiration étonnée, c'est la découverte d'une *prévenance* indicible, là où aurait dû s'exercer une juste *vengeance*. Les yeux se dessillent. L'esprit se délie. L'homme sort de son engourdissement mortel, et, arraché à l'irréalité de son existence pécheresse, l'homme découvre le vrai visage d'une création qui répondait par la prévenance à la violence qu'on lui infligeait. « En discourant par toutes les créatures, comment elles m'ont laissé en vie et conservé », écrit Ignace. Etonnement dont toute la portée ne nous est livrée que dans la notation finale d'Ignace : « et la terre, comment elle ne s'est pas ouverte pour m'engloutir, en créant de nouveaux enfers pour m'y faire subir une peine sans fin ». J'aurais dû être mort, condamné à tout jamais, et voilà que je vis.

La peine à subir dont parle Ignace n'est pas le fait d'une volonté punitive de Dieu qui s'imposerait à une volonté rebelle. Elle n'est pas de la part de Dieu la simple addition d'un second mal, le mal infligé, au mal déjà commis du péché. Dieu n'inflige la peine qu'en tant qu'il se porte garant des structures objectives du monde. La peine est la réaction d'un ordre qui est inaltérable dans sa bonté intrinsèque, face à celui qui, dans son péché, cherche à le détruire et à l'abolir. Ainsi le caractère vindicatif de la peine est-il donné avec le caractère indestructible de l'homme comme créature. « La peine du péché est le péché lui-même comme peine [17]. » Dire que Dieu punit par une libre disposition de la

17. Cf. P. RICŒUR, « Interprétation du mythe de la peine », *op. cit.*, p. 364 ; voir aussi K. RAHNER, art. « Sündenstrafen », dans *LThK*, IX (1964), col. 1985-1987. Ignace allègue la peine, non en référence à une volonté positive de Dieu, mais en lien direct avec l'ordre de la création. Plutôt que d'y voir un lieu préexistant, Ignace met aussi les enfers en lien immédiat avec le destin personnel.

Justice divine, c'est en dernière instance affirmer que Dieu « punit » de par la bonté intrinsèque et inviolable du monde qu'il a créé.

Or ce que l'homme pécheur découvre en cet instant à sa stupéfaction, c'est que la bonté foncière de la création dans son caractère indestructible s'atteste non pas en imposant la peine méritée, mais en la suspendant. Et à elle seule cette prévenance — « minimale », pourrait-on dire — est déjà signe d'une surabondance insoupçonnée. Car le fait d'épargner au coupable le châtiment ne tient pas à de l'indifférence de la part de la création. Il n'est pas simple abstention. Il traduit une sollicitude active, don renouvelé face au refus essuyé : « les anges, alors qu'ils sont le glaive de la justice divine, comment ils m'ont supporté et veillé, et ont prié pour moi ; les saints, comment ils ont intercédé et supplié pour moi ». J'étais porté par la sollicitude et la prière des anges et des saints, alors même que de mon propre mouvement je me détournais d'eux pour m'enfermer sur moi-même.

A travers les anges et les saints, ce sont les profondeurs mêmes de la création qui me sont alors dévoilées. Celle-ci m'entourait déjà de sa prévenance, me portant, nourrissant et protégeant jusque dans la fragilité de mon existence charnelle. Et Ignace, dans un étonnement sans bornes, de parcourir alors tout l'ordre des choses créées : « et les cieux, soleil, lune, étoiles, et les éléments, fruits, oiseaux, poissons et autres animaux ». Dans le retournement du cœur qui s'opère en cet instant, le livre de la Genèse s'ouvre tout grand au regard de l'homme pécheur. Dans la lumière du don renouvelé et insoupçonné de la vie, celui-ci s'unit, dans le présent de son existence, à la célébration biblique de la création, telle qu'elle jaillit de la parole créatrice de Dieu. Il en parcourt tour à tour la sphère céleste et la sphère terrestre : la sphère céleste avec ces cieux que Dieu sépare au deuxième jour ; ces luminaires que sont le soleil, la lune et les étoiles et que Dieu y suspend au quatrième jour ; la sphère terrestre avec ses éléments, ses plantes portant semence surgies au troisième jour ; ses êtres vivants qui le cinquième jour viennent habiter la mer et peupler le ciel ; et finalement, au sixième jour, sur la terre, bêtes et bestioles de tout genre. Ce même univers qui molestait l'homme en état de captivité et d'exil (55 ; cf. 47) et qui, il y a encore un instant, faisait figure de chose extérieure délimitant son espace (58), prend tout à coup, dans la conversion du cœur qui s'opère, visage humain. Cet univers me servait, alors que je me

détournais de lui. Il me portait dans sa prévenance, alors que je lui faisais violence.

La méditation ignatienne sur les péchés personnels se situe au cœur même de ces deux récits qui, aux premières pages de la Genèse, surplombent toute l'histoire des hommes : celui de la chute et celui de la création. A vrai dire, dans le mouvement de la conversion chrétienne qu'elle retrace, elle donne de voir combien ces deux récits sont intérieurs l'un à l'autre, plus que ne le laisse soupçonner leur succession dans la narrativité du texte biblique. C'est en effet dans une histoire d'Alliance marquée au sceau de sa propre infidélité qu'Israël a découvert et confessé la bonté originaire de la création — non pas seulement comme ce paradis perdu en amont de la faute, mais aussi et surtout comme le signe tangible et irrécusable de l'indéfectible fidélité de Dieu à son peuple, par-delà l'expérience de la faute. D'où ce cri d'admiration étonnée et plein d'affection qui, du sein même de la prière, reprend à son compte le cri d'admiration que l'écrivain biblique met dans la bouche de Dieu face à son œuvre.

Le colloque (61)

C'est alors que, du sein de la relation restaurée, prend forme la parole libératrice qui s'élance droit vers Dieu. « Achever par un colloque de miséricorde », écrit Ignace. Cette même Bonté de Dieu, qui est « Justice » dans sa mise à découvert de la malice intrinsèque au péché, est tout à la fois « Miséricorde » dans le don renouvelé de la vie. Ce Dieu de miséricorde, arrachant l'homme à l'enfer de sa faute, libère en lui la parole pleine et gratuite qui, parce qu'elle en est le fruit le plus pur, dit la miséricorde.

Nous sommes ici au sixième jour de la création, ou plutôt de la création restaurée, là où dans sa miséricorde Dieu fait toutes choses nouvelles et pose l'homme à nouveau dans son existence désormais réconciliée. La parole qui jaillit du cœur en cet instant n'est pas seulement de l'ordre du cri. Elle est une parole « rationnelle », faudrait-il dire. A l'intérieur de la relation dialogale restaurée, l'entretien avec Dieu devient cet entretien avec soi-même où l'homme s'ouvre à l'intelligence véritable des choses. Au terme de la méditation sur le triple péché, l'homme pécheur demeurait encore interdit sur place, face au Christ en croix, saisi par l'interrogation la plus radicale sur le Dieu de la révélation et sur son

propre agir. « Je parcourrai ce qui s'offrira à moi », lui disait alors Ignace (53), mais c'était encore dans la distance insurmontée. Désormais, dans l'intimité retrouvée, la parole mûrie dans la durée de l'oraison délie l'esprit et dit l'homme à lui-même dans son rapport vivant à Dieu et à son monde.

« Raisonnant (*razonando*), écrit Ignace, et rendant grâces à Dieu notre Seigneur parce qu'il m'a donné la vie jusqu'aujourd'hui, formant-le-propos d'amendement avec sa grâce pour l'avenir. » Le mot « razón » a un sens prégnant chez Ignace. Il traduit toujours pour lui cette activité réflexive de la part de l'homme, portée et informée par la grâce, qui lui donne ligne de conduite et d'action. Dans la miséricorde de Dieu l'homme se trouve restauré dans le plein usage de ses facultés. L'intelligence des choses qu'il acquiert en réfléchissant ainsi dans la parole qu'il échange avec Dieu l'ouvre sur l'action de grâces, acte humain le plus accompli parce qu'expression parfaite de la relation originaire qui unit l'homme à Dieu. Sa propre histoire lui est redonnée jusque dans l'apparente banalité du moment présent et lui est dévoilée comme don de Dieu et sacrement de son amour et de sa fidélité pour lui.

L'action de grâces, qui met l'homme en toute immédiateté devant le Dieu de son salut, se redouble en conduite de réparation par rapport à la création que le péché a blessée. Dans l'intériorité retrouvée avec Dieu et dans l'accueil de sa bonté miséricordieuse, l'homme prend sur lui de faire œuvre de justice en assumant personnellement la sentence jusqu'alors suspendue et donc les suites de ses péchés. L'expiation qui aurait pu lui être imposée de façon servile, comme au pécheur endurci dans sa faute, l'homme repenti l'assume de façon libre comme exigence de l'amour et dans sa conduite de réparation fait sienne la Bonté divine. Prenant à son tour, à la suite d'Adam et d'Eve (51), un chemin de pénitence, il répare ce qu'il a faussé, purifie l'œuvre de Dieu de la flétrissure infligée, et coopère ainsi à la recréation de toutes choses en Dieu. Si la justice de Dieu ouvre sur sa miséricorde, cette même miséricorde invite l'homme à faire en retour œuvre de justice. De l'action de grâces naît l'effort d'amendement. De la plénitude du moment présent prend forme le travail effectif qui ouvre l'avenir. L'œuvre de miséricorde de Dieu, déployée dans l'homme en œuvres de justice, fait remonter toutes choses à la source d'où elles jaillissent : l'infinie Bonté de Dieu.

Dans l'agir divin à l'égard de l'homme, justice et miséricorde ne sont donc pas deux moments qui se succèdent chronologiquement, au point que l'un abolirait tout simplement l'autre. Justice et miséricorde sont les attributs d'une seule et même Bonté infinie, à laquelle l'homme pécheur se trouve assimilé selon une certaine ordonnance spirituelle. Qui refuse de se soumettre au jugement de Dieu ne peut voir sa vie reprise comme en sous-main par le Dieu de miséricorde, jusque dans le simple fait de son existence. Celui qui par contre ne traduit pas son accueil de la miséricorde restauratrice de Dieu en œuvres de justice ne lui donne pas d'avoir prise sur elle. Il lui reste extérieur. Tout chemin d'amendement et de pénitence n'est que la forme concrète que prend la grâce dans la réponse qu'elle éveille au cœur de l'homme pécheur pour le rendre bon de la Bonté même de Dieu. Telle est la grâce demandée dans la méditation ignatienne sur les péchés personnels : douleur et larmes pour ses péchés. Douleur et larmes ne sont pas ici seulement le fait de l'affectivité du moment. Elles sont une réalité spirituelle, don de Dieu auquel Dieu seul peut introduire. Elles sont, dans l'action de grâces pour le don reçu, précisément ce travail effectif sur soi-même qui concourt à restaurer toutes choses en leur bonté originaire. C'est du sein même de l'intimité retrouvée avec Dieu qu'est ressentie alors la douleur que cause la distance qui sépare encore. Ainsi, toute personnelle qu'elle ait été sous la motion divine, la méditation sur les péchés personnels ne fait-elle qu'un dans son mouvement avec la prière du Christ dans son Eglise. D'où le « Pater noster » sur lequel se termine l'heure d'oraison.

Conclusion

Il est impossible de dissocier le Dieu de justice du Dieu de miséricorde. En retraçant le mouvement intérieur à la conversion chrétienne, la méditation ignatienne sur les péchés personnels donne de voir combien « justice » et « miséricorde » sont les attributs d'un même Dieu de « bonté ». C'est en se soumettant au jugement de Dieu que l'homme s'expose à sa miséricorde. De part et d'autre d'ailleurs, l'homme se trouve renvoyé à une démesure l'ouvrant sur une vie qui échappe à l'horizon de son seul désir. En pesant la gravité de ses actes, l'homme découvre comme seule mesure, par-delà le domaine du permis et du défendu, la démesure du *don*, et en laissant peser sur lui le poids de la juste

condamnation, il découvre à son étonnement une autre logique, la démesure du *pardon*. D'où le double mouvement qui parcourt la méditation ignatienne, la douleur pour ses péchés allant s'intensifiant à mesure que l'homme s'approche de ce foyer intime qu'est la bonté miséricordieuse de Dieu à son égard.

Le péché a affaire avec Dieu. Il est offense faite à Dieu. Or il est saisissant de voir comment le double mouvement qui parcourt la méditation ignatienne traverse toutes les zones de l'univers créé, pour poser chaque fois l'homme en toute immédiateté devant son Créateur et Seigneur, que ce soit cette immédiateté qui est celle de la pure contrariété — ma malice face à sa bonté —, ou encore celle de l'intériorité de l'un à l'autre — là où l'homme s'accomplit en l'action de grâces dans un colloque de miséricorde. La création tout entière est une médiation pour l'immédiateté, dans le mal comme dans le bien. Le péché, tout comme la grâce, a une dimension universelle et cosmique, cependant qu'il y va toujours d'une relation éminemment personnelle avec Dieu, rompue et restaurée dans la miséricorde de Dieu. De la sorte, si intime au cœur de l'homme que soit toute conversion chrétienne, celle-ci a toujours une dimension sociale et ecclésiale [18].

Finalement est-il besoin de faire remarquer que, si décisive qu'elle soit, la conversion chrétienne n'est pas le tout de la vie dans le Christ ? En effet, au point de départ, nous avons relevé que cette méditation est unique dans les *Exercices Spirituels* de saint Ignace, unique en ce sens qu'elle propose au retraitant, comme matière directe de la prière, le contenu de sa propre vie dans la suite de ses péchés. Or l'affirmation demande à être nuancée. En effet, le même livre contient une autre démarche de prière du même type : c'est « la contemplation pour obtenir l'amour », qui se situe au terme même de la démarche des Exercices. Ici encore, il s'agira de « peser » ; mais cette fois il ne s'agit plus pour l'homme de peser ses péchés, mais bien plutôt les bienfaits reçus de la part de Dieu dans sa vie : « peser avec beaucoup

18. Ici nous touchons un des traits les plus caractéristiques de la spiritualité ignatienne. Dans le seul à seul avec Dieu, le retraitant se trouve toujours devant le Christ et sa « cour céleste » que forment les anges et les saints (98). Dans son travail de conversion en première semaine, tout comme dans sa suite du Christ à partir de la seconde semaine, il n'est jamais seul non plus : il est secouru par le ministère des anges, dont parlent les Règles du discernement des esprits.

d'amour combien Dieu notre Seigneur a fait pour moi, et m'a donné de ce qu'il a » (234). Entre la méditation sur les péchés personnels et cette contemplation finale, où l'amour s'exprime librement dans la communication mutuelle, il y aura tout le parcours des Exercices et la suite du Christ proposée non seulement dans les mystères de son enfance et de sa vie publique, mais encore dans le mystère de sa mort et de sa résurrection. Dans la méditation sur les péchés personnels, la bonté de la création ne se révèle encore que sous une forme « minimale », dans une prévenance qui déjà préserve du châtiment mérité. Ce n'est qu'au terme de la démarche des Exercices que cette bonté se découvrira au chrétien, affermi dans la grâce du Christ, comme le lieu d'une communication réciproque et intarissable, dans la plénitude du don de l'amour partagé.

B 1150 Bruxelles
rue du Collège Saint-Michel, 60

Pierre GERVAIS, S.J.
Institut d'Etudes Théologiques

Sommaire. — En retraçant dans le mouvement de la prière la conversion chrétienne, les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola mettent en présence de la double expression de l'infinie Bonté de Dieu que sont sa justice et sa miséricorde. En proportionnant le châtiment à la faute commise le jugement de Dieu met à découvert la démesure du péché. L'homme pécheur qui fait sien ce jugement s'ouvre en retour sur la démesure d'un pardon qui fait éclater tout rapport de proportionnalité. Recréé dans la miséricorde de Dieu, il peut alors dans l'action de grâces collaborer à restaurer la création flétrie par son péché dans sa bonté originaire. Toute la symbolique humaine de la faute, celle de l'exil, de la captivité et de la souillure, se trouve reprise et assumée dans la conversion chrétienne. A travers elle ainsi que par la médiation de l'univers créé, l'homme se trouve mis en toute immédiateté avec Dieu, à la fois dans son être pécheur à la lumière du jugement de Dieu et dans son être restauré par la force de la miséricorde de Dieu.