

Dominique BERTRAND SJ

Sources Chrétiennes, Lyon

LA TRADITION DU « DISCERNEMENT SPIRITUEL »

Même si l'expression n'apparaît pas dans l'Ancien Testament, la réalité du discernement, en lien souvent avec l'Esprit, y est indéniable. Du fait de son élection parmi les nations, Israël doit concilier à longueur de siècles une originalité avec une immersion dans l'humanité ambiante. Il est de ce fait en position constante de discernement. Dans cet inconfort, il est aidé par Dieu même, d'abord par la Loi, puis par la Prophétie, enfin par la Sagesse. Si ces aides soutiennent efficacement le peuple, c'est qu'elles agissent en lui fondamentalement en son intelligence. Dieu rend son élu libre en l'instruisant. La Loi fait de lui le plus avisé des peuples (Dt 4, 5-8). La Prophétie aiguise son acuité mentale en le forçant à choisir entre les vrais et les faux prophètes (voir Jr 28). Enfin les livres sapientiaux manifestent la pertinence universelle, dans le détail même des décisions, du choix emblématique de Salomon à Gabaon (1 R 3, 6-10). En cohérence avec la rupture créatrice accomplie par Jésus, et à la suite de celui-ci, les apôtres inventent le concept de « discernement des esprits ». Cette expression apparaît comme un hapax en la *Première aux Corinthiens* 12, 10, dans le vaste ensemble paulinien sur la constitution charismatique de l'Église (12-14), mais elle est corroborée par des parallèles très nets – *1 Jean* 4, 1 et *Hébreux* 5, 14 –, mais aussi, de proche en proche, par quasi tout le Nouveau Testament, puisque le peuple auquel ces écrits sont destinés, bien plus encore qu'Israël, est « du monde comme n'en étant pas » (Jn 17, 14-16). Les trois passages cités, qui constituent le noyau littéral de la reconnaissance du discernement spirituel dans le Nouveau Testament, ont en outre l'immense mérite de casser, dès l'origine, le discernement en deux, selon deux objectifs : avec les *Hébreux* le discernement est affronté au choix du bien et du mal, avec Paul et Jean, il est affronté aux « esprits ».

Au long de l'histoire du discernement spirituel, deux figures ressortent avec plus de netteté : Origène et Ignace de Loyola. Nous tentons de cerner comment l'un et l'autre ont donné sens à l'embranchement fondateur dont il vient d'être fait état.

1. L'aménagement origénien¹

Il faut attendre la lutte contre la gnose engagée à Alexandrie, non par Clément mais par Origène, pour que *1 Corinthiens* 12, 10 ressorte de façon significative dans la

¹ On lira avec profit sur ce thème, bien que traité d'une façon plus théologique et moins historique, F. MARTY, « Le discernement des esprits dans le *Peri Archon* d'Origène », *Revue d'Ascétique et de mystique* 34 (1958), p. 147-164 et 253-274. La comparaison est faite avec les *Exercices spirituels* de saint Ignace.

série des tomes 1, 2 et 3 de *Biblia patristica*² Il semble bien que, dans cette ville, au tournant du II^e et du III^e, la gnose qui a été combattue par Irénée, s'est renforcée par une collusion avec la philosophie, et tout particulièrement avec le néo-platonisme qui se met en place en ces années. Ammonios [Saccas], contemporain d'Origène, aurait été son maître en philosophie, comme beaucoup plus tard, de 232 à 242, celui de Plotin. *Biblia patristica* livre dix-huit occurrences du verset dans l'œuvre d'Origène, sept d'entre elles se démarquant par un commentaire précis et topique³. Il y a là l'indice d'une prise de conscience. Mais, remarque fort importante, ces textes n'appartiennent qu'aux commentaires exégétiques de la période de Césarée, c'est-à-dire datent d'après 234. Ni le *Traité des Principes*, ni le *Traité sur la prière* ne font état d'1 Corinthiens 12, 10, alors qu'ils utilisent le vocabulaire du discernement et, plus généralement, de la connaissance⁴. Qu'est-ce à dire ? Certainement pas qu'Origène a découvert le discernement spirituel seulement dans les écrits des dernières vingt années de sa vie. La réalité est plus complexe. Au temps des deux ouvrages, d'intention nettement spéculative, que nous venons de rappeler, dans le feu de l'intense réflexion qui soulève la métropole intellectuelle qu'est Alexandrie. Origène arrime intimement la doctrine du discernement spirituel au tout de la théologie. Plus tard, dans le milieu plus calme et surtout plus pastoral qui est le sien à l'ombre de l'évêque Théoctiste de Césarée, qui plus est dans l'exercice intensif de l'herméneutique scripturaire, il découvre, à l'intérieur même du discernement spirituel, la pertinence du discernement des esprits, au sens le plus pointu du terme, tel qu'il va être pratiqué, par exemple, dans la vie des anachorètes.

Avec *Les Principes*, le discernement spirituel cesse d'être une pratique et un enseignement parmi d'autres. Il est parfaitement intégré au développement de l'ouvrage qui, on le sait, est, en deux cycles, la mise en question – au sens quasi scolastique de l'expression – des neuf points de la « Règle de foi » exposés dans la Préface de l'œuvre : le Père, le Fils, le Saint-Esprit, l'âme humaine, le libre arbitre dont elle est douée, les démons, le monde créé et qui aura une fin, l'inspiration spirituelle de l'Écriture, les anges. On a là une sorte de credo, tout à fait comparable, en beaucoup plus développé, à ce qu'Irénée propose dans le *Contre les hérésies*, au livre 1⁵. De fait quasi chacune des assertions est introduites par une formule de ce genre : « Voilà ce qui est transmis clairement par la prédication apostolique⁶ ». Le point central, littérai-

² *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1, 2, 3 (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique), Paris, 1975, 1977 et 1980. Le tome 3 est réservé à Origène. Voir les citations rapportées à 1 Co 12, 10 dans les trois tomes.

³ Voir D. BERTRAND, « Origène et le discernement des esprits », in *Origeniana octava. Origen and the alexandrian Tradition*, t. 2, édité par L. Perrone, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 164, Louvain : Peeters 2003, p. 969-975.

⁴ Voir, pour le *Traité sur la prière*, mon étude « Piété et sagesse dans le Peri Euchès », *Origeniana quinta* (édité par R. Daly, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105), Louvain, 1992, p. 474-480.

⁵ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 1, 22 (édité par A. Rousseau et L. Doutreleau, *Sources Chrétiennes* 264) Paris, 1979, p. 308-311.

⁶ ORIGÈNE, *Les Principes*, « Préface », 4-10, t. 1 (édité par H. Crouzel et M. Simonetti, *Sources chrétiennes* 252), Paris, 1978, p. 80-89.

rement, mais aussi fondamentalement qu'est le cinquième des neuf articles, traite du libre arbitre. Témoignent de cette importance non seulement l'emploi du mot tout au long de l'œuvre (ἀὐτεξούσιον, *libertas arbitrii*, *liberum arbitrium*), mais le fait que les plus longues discussions du traité tournent autour de lui : en particulier, tout le début du livre III, c'est-à-dire du second cycle critique, lui est consacré⁷. A l'évidence, le point névralgique de la controverse avec le gnosticisme s'est déplacé depuis Irénée. Sans doute sous la pression d'une philosophie qui finalement n'affranchit pas l'homme du destin sous quelque forme qu'il apparaisse, la liberté de l'homme est apparue comme le point décisif, rejaillissant sur la juste compréhension des autres « principes » exposés dans la Préface. Or voici ce qui est dit de ce principe central, non de la foi, sans doute, mais bien de l'exposé de la foi dans *Les Principes* :

« Le point suivant est aussi défini par la prédication ecclésiastique : toute âme raisonnable est douée de libre arbitre et de volonté. Elle est en butte avec le Diable et ses anges, ainsi qu'avec les puissances contraires, car ils s'efforcent de la charger de péchés : mais si nous vivons droitement et avec réflexion, nous nous efforçons de nous débarrasser de telles souillures. Il faut donc comprendre que nous ne sommes pas soumis à la nécessité et que nous ne sommes pas forcés de toute manière, même contre notre gré, de faire le mal et le bien. Si nous sommes doués de libre arbitre, certaines puissances peuvent bien nous pousser au mal et d'autres nous aider à faire notre salut, nous ne sommes cependant pas contraints par la nécessité d'agir bien ou mal. Pensent le contraire ceux qui disent que les cours et les mouvements des étoiles sont la cause des actes humains, non seulement de ceux qui ne dépendent pas du libre arbitre, mais aussi de ceux qui sont en notre pouvoir »⁸.

Cette anthropologie, traitée dans l'un et l'autre cycle au moment où il faut la discuter, mais utilisée aussi de proche en proche dans l'ensemble de l'ouvrage, ne cesse de s'imposer davantage à qui fréquente les *Principes*. On n'insistera ici, et très schématiquement, que sur la densité de ce qui y est affirmé d'une seule venue.

Trois affirmations sont nouées dans le cinquième principe. La première n'est pas facilement recevable par notre mentalité moderne, qui est foncièrement volontariste depuis les remises en cause qui ont marqué la fin du Moyen Age. D'une façon générale, pour les anciens, la liberté qui constitue l'homme est une force de raison avant d'être du ressort de la volonté ; autrement dit, le libre arbitre, le pouvoir premier que l'homme a sur lui-même, est tout d'abord réception de la lumière ; il est l'acte même qui définit le νοῦς humain angélique ou démoniaque, en rapport au Νοῦς divin. Deuxièmement, cette définition intellectuelle de l'âme humaine entraîne d'elle-même le statut de celle-ci comme d'un combattant noétique entre des forces aussi noétiques qu'elle. Sa liberté est une lutte perpétuelle de νοῦς à νοῦς pour reconnaître le bien et refuser le mal en se trouvant elle-même dans le choix de ses alliés, les démons ou les anges et, à travers eux, contre ou pour l'Esprit saint. Autrement dit le choix moral du bien et du mal est commandé par le choix de l'esprit avec qui accorder le νοῦς pour devenir un esprit, bon ou mauvais, avec lui. Troisièmement, une telle liberté, radicalement noétique, est la réponse directe à l'ancienne accusation gnostique concernant Dieu à partir du mal du monde. D'une façon très ramassée, on peut dire que, pour Ori-

⁷ *Id.*, *ibid.*, t. 3 (édité par H. Crouzel et M. Simonetti, Sources Chrétiennes 268), Paris, 1980, p. 17-151.

⁸ *Op. cit.* n. 6, « Préface », 5 et 8, t. 1, p. 82-85.

gène, dans *Les Principes*, ou bien l'homme est cette liberté-là, ou bien Dieu ne peut pas être lavé entièrement d'une méchanceté à son égard dans la pensée de l'homme.

Voici deux textes des *Principes* qui attestent que telle est bien la pensée d'Origène. Le premier est le passage où, pour la première fois, l'auteur définit en les décrivant les libertés créées, anges, démons, par lesquelles l'homme se comprend lui-même :

« Il reste donc, à propos de chaque créature, que c'est par suite de leurs actions et de leurs mouvements que ces vertus [= les puissances spirituelles] ont été préposées à ceux sur qui elles dominent et exercent leur pouvoir, par suite de leurs mérites et non par une prérogative due à leur création »⁹.

Voilà ce qui concerne ce qui est créé libre par intelligence. Et voici la théodicée qui épouse parfaitement une telle anthropologie :

« Ce n'est pas dès le début, selon sa prescience, que le Créateur fait des vases d'honneur et des vases de déshonneur, car il ne condamne pas ni ne justifie selon elle, mais il a fait vases d'honneur ceux qui se sont purifiés et vases de déshonneur ceux qui ont regardé avec indifférence leur propre impureté. Ainsi, c'est à la suite de causes précédant leur formation en vases d'honneur ou de déshonneur [= l'acte primordial des créatures raisonnables] qu'ils ont été faits les uns pour l'honneur, les autres pour le déshonneur »¹⁰.

Trop brièvement, certes, mais clairement, a été précisée la visée selon laquelle le cinquième point des neuf de la règle de foi exerce une influence surtout l'ouvrage.

Que ressort-il de cette vision fondatrice générale pour la juste détermination de ce qu'est le discernement spirituel ? Celui-ci est immédiatement situé théologiquement en pleine doctrine de la foi. Avec Origène, ce qui est une pratique constante, mais le plus souvent non dite, de la foi vécue – le discernement spirituel –, devient le centre de la réflexion sur la foi vécue. Car il est le lieu même du combat spirituel où se forge la liberté par ailleurs inamissible de l'homme. Ce lieu est noétique, avant d'être volontaire, fût-ce sous la forme de l'assentiment ou du consentement. Il est pure capacité de saisir la lumière, de la regarder, quitte à la mépriser dans un second temps, puis à la retrouver dans sa propre purification, comme le souligne Origène à la suite du second texte cité¹¹. Ce qui précède a permis de préciser comment, vers 220, en ce moment où il achève *Les Principes* et rédige le *Traité sur la prière*, le premier théoricien du discernement spirituel le définit comme capacité de connaître le bien et le mal. Il ne s'attache pas encore à proprement parler aux « discernement des esprits ».

⁹ *Ibid.*, 1, 5, 3, t. 1, p. 182-183.

¹⁰ *Ibid.* n. 7, 3, 1, 21, t. 3, p. 134-137. Précisons qu'une telle conception de la création et de la chute n'implique aucune prédestination au mal. Elle est plutôt la juste pesée de la complexité du libre arbitre humain, selon la conclusion même de tout le développement sur le libre arbitre : « La volonté libre sans la connaissance qu'en a Dieu et la capacité d'en user dignement de sa liberté ne peut destiner quelqu'un à l'honneur ou au déshonneur, et, par contre, l'action de Dieu seule ne peut destiner quelqu'un à l'honneur ou au déshonneur, si elle n'a l'orientation de notre volonté comme une certaine matière de cette diversité, selon qu'elle tend vers le meilleur ou vers le pire. Que cela nous suffise comme démonstration du libre arbitre », 3, 1, 24, p. 148-151 ; cette « démonstration » conduit justement au développement suivant, 3, 2, sur les « puissances adverses ».

¹¹ Voir aussi ORIGÈNE, *Contre Celse* 5, 10, 61 et 6, 2, 38 (édité par M. Borret, *Sources Chrétiennes* 147), Paris 196, p. 38-40 et 182-183 ; cet ouvrage qui ne parle pas du discernement spirituel, lie néanmoins très fortement liberté et illumination par la connaissance..

Quelques textes montrent maintenant que c'est à partir de cette date qu'il découvre ledit « discernement des esprits » dans sa spécificité, sans nullement mettre en cause ce qu'il a si fermement jusqu'alors élaboré dans la théorie, mais en en précisant désormais le maniement pratique. Origène va comprendre et donner à comprendre que la matière du discernement, ce sont les pensées, un peu en avance sur ce qui va devenir la sagesse de base des anachorètes – Antoine s'enfonce de fait au désert et dans les tentations au désert à partir de 270¹². Parmi les textes qui manifestent la prise de conscience dont nous faisons état, nous citons le dernier en date, à la fin de ce qui nous reste du *Commentaire sur le Cantique*. Dans un premier temps, Origène ne fait que reprendre, dans son exégèse, la doctrine développée ci-dessus¹³ :

« Et je pense que si on envisage ces termes par rapport à l'âme qui s'unit au Verbe de Dieu, "les renards" doivent être compris comme les puissances et les fourberies des démons qui, par des pensées corrompues et une intelligence pervertie ravagent dans l'âme la fleur des vertus et détruisent le fruit de la foi ».

La suite manifeste le progrès de la réflexion :

« Donc, grâce à la promesse du Verbe de Dieu qui est "le Seigneur des puissances", il est ordonné "aux saints anges qui sont envoyés en mission pour le bien de ceux qui reçoivent l'héritage du salut" de prendre à chaque âme ces sortes de pensées mises en elle par les démons, afin que ces pensées rejetées, les âmes puissent produire la fleur de la vertu. Or "ils prennent" les mauvaises pensées quand ils suggèrent à l'intelligence qu'elles ne viennent pas de Dieu, mais du Malin, et qu'ils donnent à l'âme "le discernement des esprits" (1 Co 12, 10), pour qu'elle comprenne quelle est la pensée selon Dieu et quelle est celle qui vient du diable »¹⁴.

Qu'est-ce qui s'est ajouté à ce qui était déjà clair, et qui explique la citation explicite d'*1 Corinthiens* 12, 10 ? C'est uniquement ceci, qui est de l'ordre de la tactique du discernement, cette précision apportant une confirmation décisive concernant la qualité intellectuelle de l'opération en question. Forts de l'exégèse origénienne des « petits renards », nous comprenons comment le combat moral, c'est-à-dire, le choix du bien ou du mal est d'abord spirituel ; il l'est dans la mesure où il ne se confronte pas directement au bien ou au mal mais aux pensées suggérées par les amis ou les ennemis spirituels à propos des biens et des maux. Reconnus pour ce qu'ils sont, les « petits renards » s'évanouissent dès qu'ils sont démasqués dans la pensée par laquelle ils attaquaient. De la sorte, le discernement trouve, dans notre appréciation, sa véritable qualification spirituelle. A travers tous les cheminements possibles dans les perplexités de la volonté, il est la connaissance par le νοῦς des πνεύματα dans les διαλογισμοί, la connaissance dans les *cogitationes* des *spiritus* par la *mens*. Il est l'effectuation directe du libre arbitre noétique qui est, quant à lui, le fond des créatures spirituelles. Par cette pointe pratique du discernement spirituel qu'est le discernement

¹² Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (édité par G.J.M. Bartelink, *Sources chrétiennes* 400), Paris 1994, et D. BERTRAND, « Le discernement des esprits et la portée théologique de la *Vie d'Antoine* par Athanase », in *Bibliologia. Elementa ad librorum pertinentia* 20, *La Tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz* (dirigé par P. Lardet), Brépols, Turnhout 1903, p. 369-376.

¹³ *Les Principes*, op. cit. n. 7, 3, 2, 4, t. 3, p. 168-171.

¹⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* 4, 3, 2-3, t. 2 (édité par M. Borret, *Sources Chrétiennes* 376), Paris 1992, p. 720-723.

des esprits, l'intelligence, si elle suit la lumière pour qui elle est faite, devient esprit dans le commerce, positif et vrai, ou négatif et trompeur, avec les esprits¹⁵. Le surgissement dans les écrits origéniens d'*1 Corinthiens* 12, 10, quant il se produit et où il se produit n'est pas un hasard littéraire ; il qualifie exactement la prise de conscience d'un pouvoir latent dans le noyau scripturaire déterminé ci-dessus.

La postérité origénienne, dans le domaine qui vient d'être balisé, est quasi illimitée. Même les adversaires de l'Alexandrin se sont servis de lui, particulièrement dans le domaine de la spiritualité. Les théologiens, notamment Basile qui est un disciple d'Origène, exploitent plutôt le versant moral du discernement spirituel. Les moines, à la suite d'Antoine, revu ou non par Athanase, et dans la ligne d'Évagre le Pontique, mettent en pratique dans leur lutte spirituelle la vigilance sur les pensées et structurent l'enseignement de leurs apophtegmes par le discernement des esprits tel qu'Origène l'a mis en forme¹⁶. En Occident, Augustin, de par son expérience très personnelle, confère une force différente à l'aspect moral du discernement. Mais Cassien réintroduit en pleine ambiance augustinienne l'attention au discernement des esprits, et son enseignement marque sur ce point toute la tradition monastique latine. Malgré ces inflexions, qui enrichissent de façon tout à fait remarquable la spiritualité chrétienne orientale, grecque et latine, sauf les cas de déviance – qui n'ont pas manqué –, les deux versants du discernement, le moral et celui du combat des esprits, sont reconnus par tous. La liberté du *voûç* ou de la *mens* est toujours l'enjeu du combat spirituel. Anges et démons sont des agents parallèles reconnus. Seule varie, en fin de compte, le poids primordial attribué dans le combat spirituel à la *voluntas* ou à l'*intellectus* dans le *voûç* et la *mens*.

2. L'aménagement ignatien

Dans ses deux études, « Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter » et « Die Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister¹⁷ », Hugo Rahner s'étonne devant les nombreuses similitudes entre la doctrine spirituelle des Pères et celle des *Exercices spirituels*. Et il y a de quoi s'étonner. Par exemple, on lit dans *Les Principes* :

« Les pensées qui viennent de notre cœur – la mémoire des actes passés ou la réflexion sur quelque chose ou cause que ce soit –, nous constatons que tantôt elles viennent de nous-mêmes, tantôt elles sont soulevées par les puissances adverses, parfois aussi elles sont

¹⁵ Il y aurait à critiquer ici les affirmations très peu fondées sur la prétendue psychologie tripartite d'Origène et des Pères sur le modèle de *Thessaloniens* 5, 23, voir D. BERTRAND, « Traduction de *voûç/mens* dans les écrits patristiques », *Fourteenth International Conference on Patristic Studies (Oxford 2003)*, t. 2, Leuven, 2006, p. 969-975.

¹⁶ Voir ci-dessus la note n. 12. L'héritier le plus évident, à travers des différences nettes d'accent, est Évagre le Pontique, voir D. BERTRAND, « L'implication du *voûç* dans la prière chez Origène et Évagre le Pontique », *Origeniana septima. Origenes in Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, dir. W.A. Bienert et U. Kühneweg, *Bibliotheca Ephemeridarum Theologarum Lovaniensium* 137, Leuven 1999, p. 357-363.

¹⁷ H. RAHNER, *Ignatius als Mensch und Theologe*, Fribourg-en-Brisgau, 1964, p. 235-250 et 312-343.

mises en nous par Dieu et les saints anges. Mais tout cela paraîtra peut-être fabuleux, si ce n'est prouvé par des témoignages venant de la divine Écriture »¹⁸.

Or on lit, au numéro 32 des *Exercices spirituels* – le rapprochement, que nous sachions, n'a jamais été fait :

« Je présuppose qu'il y a en moi trois sortes de pensées : l'une qui m'est propre, qui naît de ma seule liberté et de mon seul vouloir ; et deux autres qui viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit et l'autre du mauvais »¹⁹.

Le Père Hugo Rahner, tenant à sauvegarder l'origine proprement mystique en Ignace de la spiritualité ignatienne, donne une double explication de l'étrange phénomène. Il attribue les références patristiques, malgré tout nombreuses dans le corpus ignatien, aux Compagnons universitaires d'Ignace, mais la continuité de fond à une « connaturalité métahistorique » de type mystique²⁰. Il y a évidemment beaucoup à prendre en cette distinction²¹. Mais il ne faut sans doute pas trop, au nom de la docte ignorance, urger la différence entre culture et mystique, y compris en Ignace, lequel jouissait d'une bonne formation de gentilhomme et fut maître ès arts de Paris. De toute façon, entre Origène et Ignace, il y a Jean Cassien qui a écrit, dans la première « Conférence » : « Nous devons remarquer avant tout qu'il y a trois principes à nos pensées : Dieu, le démon et nous-mêmes²². » Quoi qu'il en soit d'un rapport direct avec *Les Principes*, avec lequel le n° 32 s'apparente davantage, ou seulement indirect, ceci est plus que vraisemblable : fort de son expérience et de la bibliothèque du monastère, dom Chanones était tout à fait capable d'aider Ignace à mieux comprendre ses expériences de convalescent à Loyola et d'ermite à Montserrat et Manrèse dans la ligne des anciens auteurs. Pedro Leturia a lumineusement montré que cela a été possible par deux études parues dans ses *Estudios ignacianos* : « El influjo de san Onofre en san Ignacio a base de un texto de Nadal » et « ¿ Hizo san Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria ? »²³. Il n'y a donc pas à douter que le Pèlerin ait eu un contact intellectuel avec la sagesse patristique concernant le discernement spirituel, et cela sans nul préjudice, bien au contraire, de la singularité de ses indéniables expé-

¹⁸ *Op. cit.* n. 7, 3, 2, 4, t. 3, p. 169.

¹⁹ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels* 32, *Écrits* (direction par M. Giuliani, *Christus* 76), Paris, 1991, p. 68-69. Même l'étude de F. Marty, citée à la n. 1, ne saisit pas ce rapprochement, alors qu'il semblerait tout proche de s'en servir – 3, 2, 4 des *Principes* est commenté dans la seconde partie, p. 255-263 de *op. cit.* n. 1, et l'auteur sait très bien qu'il a mieux compris l'enjeu des *Principes* en ce qui concerne le discernement à partir des *Exercices spirituels*, cf. *ibid.* p. 270-272.

²⁰ *Op. cit.* n. 17, p. 249-250 et 312.

²¹ On aurait un bon exemple de la distinction entre l'orientation donnée par Ignace et la documentation patristique fournie par Polanco dans la lettre au P. Jean Alvarez, 18 juillet 154, n° 776, *Écrits, op. cit.* n. 19, p. 741-744.

²² JEAN CASSIEN, *Conférences* 1, 29, t. 1 (édité par E. Pichery, *Sources chrétiennes* 42²), Paris, 1966, p. 100-101, avec ceci : « Il faut être continuellement en éveil quant à cette triple cause de nos pensées (...) Nous en rechercherons dès le principe l'origine, la cause, l'auteur, afin de considérer d'après le mérite de celui qui les suggère, l'accueil que nous devons leur faire. »

²³ P. LETURIA, *Estudios ignacianos*, t. 1, *Estudios biográficos (Institutum Historicum Societatis Iesu)*, Rome, 1957, p. 97-111 et 113-178.

riences mystiques. Là est précisément la surprise : que le *νοῦς* des Pères grecs se soit si bien fondu dans l'*intellectus* de l'illuminé du Cardoner²⁴.

Il n'y a donc pas à douter d'une transmission du discernement spirituel sous la forme spécifiquement grecque du discernement des esprits jusqu'à la fin du Moyen Age européen, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'ensemble de la doctrine du « discernement spirituel » prend une nouvelle figure à travers la spiritualité ignacienne. Et il ne faut plus craindre de rattacher à cet environnement patristique ni le n° 32 des *Exercices*, ni les diverses séries de règles autour du discernement, ni quantité de détails dans les additions, ni l'immédiateté de Dieu en celui qui le cherche, etc.²⁵. Du coup, voilà le petit *best-seller* spirituel des cinq derniers siècles dûment replacé dans l'antique tradition de la Sagesse reprise dans l'Esprit de Jésus. Du coup, voilà l'ensemble des écrits ignaciens, les *Exercices*, mais aussi les *Constitutions de la Compagnie de Jésus* et la correspondance, entraînés dans la fécondité de cette filiation sapientielle. Et il est juste de reconnaître que cette sagesse a été transmise dans la trame de la latinité chrétienne, notamment – comme on vient de le constater – avec Cassien à travers le monachisme. Mais, précisément, la latinité elle-même a apporté aussi sur le versant augustinien de la pastorale pour tous, quelque chose qui tient à la complexité utile des *Exercices spirituels* et, par suite, des autres écrits ignaciens. De fait, l'héritage d'Origène, d'Évagre et de Cassien n'explique pas tout dans la mise en place ignacienne du discernement spirituel. Certes, le discernement des esprits y a été pleinement reconnu dans sa veine propre. Mais le domaine moral où il s'applique n'y est pas oublié, lui qui concerne tout chrétien, pour ne pas dire tout homme. Le choix du bien et le refus du mal n'est pas aboli, bien au contraire, par la vigilance sur l'origine des pensées. Celle-ci sert à celui-là. « Il est nécessaire, déclare Ignace dans le préambule à l'*élection*, que toutes les choses dans lesquelles nous voulons faire élection soient en elles-mêmes bonnes ou indifférentes, et qu'elles aient leur place à l'intérieur de notre saint Mère l'Église hiérarchique, et ne soient ni mauvaises ni en opposition avec elle²⁶ ». Or ce terrain-là, celui d'une contradiction vivante et vitale et en même temps historique entre le bien et le mal, et par conséquent à l'intérieur de la lutte pour le bien et contre le mal, été magistralement mis en lumière par la théologie occidentale, d'Augustin à Ignace. Voici trois aspects de l'illustration de cette contradiction au long des dix siècles qui séparent ces deux maîtres, mais aussi les réunissent.

Nous revenons donc à Augustin, qui a renouvelé, à partir de son expérience singulière de conversion, rapportée dans *Les Confessions*, comme aussi en réponse aux requêtes nouvelles de son milieu, la considération du côté moral du discernement spirituel. Chez lui, tout est vécu en l'homme à partir de son désir, qui est un désir cassé. « *Inquietum ...* ». Augustin part, anthropologiquement, du *cor* brisé, et non du

²⁴ *Récit 30, Écrits, op. cit.* n. 19, p. 1035.

²⁵ Voir ma contribution « Il ruolo dell'intelligenza nella vita spirituale. Evagrio Pontico e Ignazio di Loyola », *L'Antropologia dei maestri spirituali*, Rome 1991, p. 95-103, spécialement p. 101-102, une liste non exhaustive des rapprochements possibles. – Dans mon *Pierre Favre, un portrait, Singulier 14*, Bruxelles, « Donner et mettre en forme les Exercices », p. 113-119, et « L'antique doctrine du discernement spirituel », p. 231-245, je montre comment, précisément grâce à Pierre Favre, le lien entre les Pères et les *Exercices* est certain.

²⁶ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels 170, Écrits, op. cit.* n. 19, p. 138.

νοῦς, en ses déchéances mêmes imperturbablement tourné vers la lumière. Voilà pourquoi, dans la suite d'articles sur le discernement spirituel sur laquelle s'appuie cet exposé, le *Dictionnaire de spiritualité* a eu raison de rappeler l'importance d'un texte qui est rarement rapporté à la compréhension du discernement²⁷. Rappelons ces quelques lignes qui précèdent la conclusion du livre 14, lequel achève la partie centrale, la troisième, de *La Cité de Dieu* :

« Qui oserait croire ou dire, en effet, qu'il ne fut pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute de l'ange et de l'homme ? Dieu a préféré la laisser en leur pouvoir et ainsi montrer quelle était la puissance de leur orgueil pour le mal et de sa grâce pour le bien ».

Les anges et les démons sont donc présents dans la vision augustinienne du combat spirituel. Mais voilà ce qui importe au docteur de la *dilectio* : place à l'histoire cassée de l'amour au cœur des hommes entre le mal et le bien ; nous citons la suite de ce qui vient d'être cité :

« Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste »²⁸.

Le livre 14 de *La Cité de Dieu* se conclut sur cette alternative dramatique. Ignace la reprend, changée dans sa dramatique – les anges et les démons sont réintroduits dans les combats de l'amour –, inchangée en son fond – le fond de la vie humaine est le combat spirituel –, dans la « Méditation des deux étendards »²⁹.

Passons à une sorte toute différente de cassure, dont il n'y a pas à accepter la réalité mais bien à promouvoir l'exercice. Il ne s'agit plus, en effet, de la représentation du terrain vital et historique qui est le lieu du discernement du bien et du mal, comme aussi des esprits. Il s'agit du dialogue où pasteurs et ouailles sont deux pôles irréductibles, et où, qui plus est, le pasteur se doit d'être à la fois lui-même et l'autre pour pouvoir aider l'autre. La *Règle pastorale* du pape Grégoire le Grand n'est que la patiente mise en place de cette altérité maintenue sans laquelle il n'y a pas d'accompagnement spirituel, ce complément *sine qua non* du discernement spirituel. Là où les Pères du désert et Évagre jouaient de l'énigme pour donner aux frères de se dégager de leurs pensées, Grégoire établit la discipline de l'écoute de l'autre dans la distanciation d'avec soi-même. Et, se situant tout à fait dans la ligne du combat entre les deux cités, il reprend le sermon d'Augustin sur les bergers, qui est un long commentaire de la vision d'*Ézéchiël* 34 sur les « pasteurs d'Israël »³⁰. Voici la transition du livre 2 au livre 3, de beaucoup le plus long, de l'œuvre : « Nous avons expliqué ce que doit être

²⁷ La présente étude est largement tributaire de la documentation fournie par l'article « Discernement des esprits » du *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, col. 1222-1291. Augustin est cité col. 1250-1251. Dans cet article, il est intéressant de voir apparaître, pour ce qui est du discernement des esprits, des moments de prise de conscience – Ignace est très, peut-être trop souligné, Origène pas assez – et des longs moments de lente « digestion » de l'avancée accomplie.

²⁸ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* 14, 27-28, t. 3 (édité par D. Bompard et A. Kalb ; introduit et annoté par G. Bardy ; traduit par G. Combès, *Bibliothèque augustinienne* 35), Paris 1959, p. 464-465.

²⁹ *Exercices spirituels* 136-147, *Écrits*, op. cit. n. 19, p. 122-129.

³⁰ GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, t. 2 (édité par F. Rommel, traduit par C. Morel, introduit et annoté par B. Judic, *Sources Chrétiennes* 381-382), Paris, 1992.

un pasteur. Montrons maintenant la manière dont il doit enseigner »³¹. Que de finesses à l'écoute des hommes dans les 39 chapitres qui suivent ! Citons pour mettre en goût ce qui est dit de « la grande diversité requise dans l'art de la prédication » dans le chapitre 1 de ce même livre 3, d'abord le début de la première vague de cas divers, puis de la seconde, plus poussée psychologiquement :

« Il faut avertir de façon différente : les hommes et les femmes, les jeunes gens et les gens d'âge, les pauvres et les riches, les bons vivants et les gens tristes... [suivent vingt couples de ce type] ».

« Il faut avertir de façon différente : ceux qui ne comprennent pas correctement le texte de la loi sainte, et ceux qui le comprennent correctement, mais n'en parlent pas humblement, ceux qui, bien doués pour prêcher, redoutent de le faire par humilité, et ceux à qui leur insuffisance ou leur âge interdit la prédication et cependant s'y lancent étourdiment, ceux à qui les succès temporels arrivent à souhait, et ceux qui, pleins de convoitises mondaines, fléchissent sous les revers, ceux qui sont engagés dans les liens du mariage et ceux qui sont libres »³².

Et n'allons pas penser que cette gymnastique mentale au service du dirigé ou de l'accompagné soit sans effet sur le pasteur lui-même. L'unique chapitre de la partie 4 qui suit la litanie des distinctions à opérer au service de la diversité du peuple chrétien s'intitule : « Comment le prédicateur, après avoir ponctuellement observé ces règles doit rentrer en lui-même, de façon que ni sa vie ni sa prédication ne l'enorgueillissent »³³.

Ignace a-t-il lu directement ces textes ? On en constate un écho possible dans son instruction de 1542 pour les nonces envoyés dans la mission particulièrement difficile d'Irlande : « Avec ceux que nous sentons tentés ou tristes comportons-nous amicalement³⁴... » Quoi qu'il en soit, la *Règle pastorale* ayant joui d'une diffusion considérable à travers tout le Moyen Âge³⁵, rien n'empêche de lire une influence au moins indirecte dans ce qui est un des traits marquants de la méthode des *Exercices* : le dialogue entre « celui qui les donne » et « et celui qui les reçoit »³⁶. Ignace pousse très loin le respect pour le retraitant. On en voit un exemple dans le n° 21, qu'on appelle souvent le *praesupponendum*. Qu'on en juge : « Pour que celui qui donne les exercices spirituels comme celui qui les reçoit y trouve davantage d'aide et de profit, il faut présupposer que tout bon chrétien doit être plus enclin à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner... »³⁷.

La tradition latine, tant dans sa présentation du lieu du combat spirituel que dans la mise en place de l'accompagnement en ce domaine, est donc soucieuse de faire jouer

³¹ *Ibid.*, 3, 1, p.260-261.

³² *Ibid.*, p. 262-265.

³³ *Ibid.*, 4, p. 534-535.

³⁴ *Lettre* 32, septembre 1542, *Écrits, op. cit.* n. 19, p. 665-667.

³⁵ Voir *op. cit.* n. 30, Introduction, « Diffusion et influence », t. 1 (n° 381), p. 88-102.

³⁶ Passim, notamment dans les annotations, *Exercices spirituels* 1-20, *Écrits, op. cit.* n. 19, p.46-63, notamment les n°s 5-12, 14, 15-17.

³⁷ *Ibid.*, n° 22, p. 62-63.

les oppositions avec le plus de force possible dans ce qu'on pourrait appeler une dialectique du oui et du non, sous la forme du bien et du mal, du moi et du toi, au service du discernement. Voici un troisième exemple d'une telle orientation. Il s'agit maintenant d'introduire la contradiction utile au centre de l'intelligence discernante. Telle est bien la machine de guerre qu'offre *Le Précepte et la dispense* de Bernard de Clairvaux dans le commentaire de « l'œil sain » en *Matthieu* et surtout en *Luc*. Il y a là une analyse assez extraordinaire. Dans ce traité, où Bernard doit aider les religieux à trouver des issues en nombre de problèmes que pose l'obéissance monastique, et qui est finalement un apprentissage sinueux du discernement en tout et pour tous, il ne croit pas pouvoir mieux faire que de dédoubler l'organe de la vision, symbole de l'intelligence en tout choix de liberté, non seulement en un œil bon et un œil mauvais, mais en quatre yeux. C'est ainsi qu'il distingue en tout œil et la connaissance du bien et le désir du bien – et contradictoirement du mal. Il y a donc, de ce fait, un œil tout à fait bon qui voit le bien et qui le désire, un œil tout à fait mauvais qui ne voit pas le mal et désire le mal, mais aussi un œil moins bon qui ne voit pas le bien mais le désire – il est bon mais trompé –, et un œil moins mauvais qui voit le bien, mais ne le désire pas – il est méchant mais avisé.

« Aussi doit-on penser que c'est (...) de l'œil très mauvais qui n'a aucun des deux bons éléments, et encore l'œil excellent qui n'a aucune des deux carences, que la Vérité a parlé quand elle a dit que le corps tout entier est ou bien enveloppé de ténèbres, ou bien baigné de lumière. Quant aux deux autres, qui, ni l'un ni l'autre, ne possèdent les deux bons ou les deux mauvais éléments, ils ne suffisent pas à donner lumière ou ténèbres au corps tout entier »³⁸.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment cette subtilité vise, contre Pierre le Vénéral, la réduction simplificatrice du discernement à la droite intention³⁹. Mais, à coup sûr, nous assistons ici à la rentrée de l'intelligence au cœur des décisions de la liberté, même bien intentionnée. Il y entre toujours, en plus de l'intention, du savoir et du non-savoir. La considération des quatre yeux est salutaire dans la mesure où elle reconduit la liberté à purifier son œil en particulier d'une infatuation d'elle-même. Et tel est l'objectif du discernement des esprits, tel que Bernard le définit dans un passage de ses *Sermons sur le Cantique* :

« Mais qui peut s'observer avec assez de diligence et connaître tous les mouvements internes produits en lui ou par lui avec assez de lucidité pour distinguer à coup sûr, dans les sentiments défendus de son cœur, la part qui revient à la maladie de son esprit et celle qui résulte de la morsure du serpent ? Pour moi, je pense qu'aucun mortel n'y saurait parvenir, à moins d'être éclairé spécialement par le Saint-Esprit et d'en avoir reçu ce don que l'Apôtre, dans son énumération des charismes spirituels, appelle le discernement des esprits »⁴⁰.

³⁸ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le Précepte et la dispense. La Conversion* (édité par J. Leclercq, H. Rochais, C.H. Talbot, traduit par F. Callerot et C. Jaquinod, introduit et annoté par F. Callerot et J. Miethke, *Sources Chrétiennes* 457), Paris 2000, p. 224-239, pour l'ensemble, et 234-235 pour la citation. Voir mon étude, « Le discernement bernardin entre les Pères du désert et Ignace de Loyola », *Collectanea cisterciensia* 64 (2002/1), p. 5-16.

³⁹ *Le Précepte et la dispense*, *op. cit.* n. précédente, dans l'introduction, les p. 31-56 et 115-135.

⁴⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* 32, 6 (édité par J. Leclercq, H. Rochais, C.H. Talbot, traduit, introduit et annoté par P. Verdeyen et R. Fassetta, *Sources Chrétiennes* 431), Paris 1998, p. 458-459.

Tout est ici réuni : l'imbroglio psychique à regarder en face, dans la ligne augustinienne, la diversité fondamentale dans l'origine des mouvements internes, dans la ligne des Grecs, le pouvoir proprement divin du discernement spirituel, souligné dès l'origine par les apôtres. N'oublions pas ici que le Latin, Bernard, s'est imprégné directement, avec son ami Guillaume de Saint-Thierry, du commentaire origénien du *Cantique des Cantiques*⁴¹. Diffuse dans une œuvre profuse, sa doctrine du discernement spirituel engage à nouveaux frais une interpénétration de son aspect moral, cher aux Latins dans la ligne augustinienne, de son aspect proprement spirituel dans la ligne d'Évagre et de Cassien, et de son origine proprement divine, selon l'enseignement néotestamentaire. Quoi qu'il en soit, Ignace a profité des quatre yeux – directement ou indirectement⁴² – dans la pesée, qu'on pourrait dire méticuleuse, soit des affects, soit des raisons qui travaillent l'homme en train de faire élection. Qu'on relise à ce sujet et dans cette lumière les « Trois temps pour faire en chacun d'eux un saine et bonne élection⁴³ ». Ainsi, avec bien plus d'évidence encore que l'œuvre du grand abbé, celle d'Ignace de Loyola effectue une remise en lumière du discernement spirituel, à la fois selon la complexité originelle que lui reconnaissent les textes néotestamentaires et en récapitulant les enrichissements que lui ont apportés des siècles de pratique et de réflexion sur la pratique.

Il n'est pas possible d'en dire plus sur l'apport qu'apporte un tel travail à la compréhension des écrits ignatiens. Nous signalerons seulement deux traits qui prouvent que la synthèse dont il s'agit n'est pas une simple juxtaposition des deux traditions. Les traditions origénienne et augustinienne se précisent l'une par l'autre, et cela non point en idée mais dans des détails opérationnels. Le premier de ces traits commande toute l'économie des *Exercices*. Dans le présupposé sur les pensées du n° 32 est omis Dieu comme moteur de celles-ci, alors qu'Origène et Cassien le mentionnaient en quelque sorte sur un pied d'égalité avec l'homme, les anges et les démons. Or on ne traitera le problème de Dieu auteur de nos pensées que dans les règles de discernement dites de « second semaine », notamment dans celle qui traite de la « consolation sans cause »⁴⁴. Pourquoi ? Les analyses précédentes permettent de donner une réponse brève, qu'il y aurait, bien entendu, à beaucoup développer : pour que l'homme libre ne pense pas pouvoir sortir trop vite – en Dieu – de ses antagonismes structurants. Voilà donc une correction augustinienne apportée à la synthèse origénienne. Mais voici une correction inverse. On la trouve dans la dernière règle dite de « première semaine », la parabole du chef de guerre qui tourne autour de la ville pour attaquer au point faible du rempart⁴⁵. Ici est enseigné comment, s'il est bien vrai qu'on ne peut

⁴¹ Voir P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Actes du colloque de Lyon, Cîteaux, Dijon (Sources Chrétiennes 380)*, Paris, 1992, p. 557-577, notamment p. 564-572.

⁴² Dans « Quelques points à noter pour reconnaître les scrupules que le démon suscite dans l'âme », Ignace, qui est fort avare de citations, hors l'Évangile, dans les *Exercices*, en appelle pourtant à Grégoire le Grand et à Bernard. Voir *Exercices spirituels* 348 et 351, *Écrits, op. cit.* n. 19, p. 342-347.

⁴³ *Ibid.*, 175-178, p. 142-143.

⁴⁴ *Ibid.*, 330, et les numéros voisins, p. 232-235.

⁴⁵ *Ibid.*, 327, p. 232-233.

jamais tirer directement la moindre clarté morale que ce soit des pensées suscitées par le serpent, indirectement, savoir où celui-ci attaque est une excellente indication pour se connaître soi-même dans les lacunes de son propre dispositif. Dans la ligne d'Origène, et le précisant, Ignace pointe ici comment le discernement des esprits, dans son sens le plus précis, contribue à la croissance de l'homme moral, c'est-à-dire de l'homme libre. Ce ne sont là que deux traits. Dès qu'ils ont été repérés, bien d'autres, dans les deux sens, signalent à leur tour leur efficacité. Aussi ne semble-il pas exagéré de penser que, dans l'histoire du discernement spirituel, les *Exercices spirituels*, expérimentés puis rédigés, de la conversion (1521) à la publication (1548), ont réussi, en continuité avec la complexité originelle, de Paul, de Jean et des *Hébreux*, une reprise d'ensemble aussi large dans son ampleur que celle d'Origène, si on la prend dans son devenir des *Principes* au *Commentaire du Cantique des Cantiques*. Comme celle d'Origène, elle sort délibérément du cadre monastique pour s'adresser à « tout bon chrétien ». Mais, se libérant de toute ambition spéculative, elle peut, bien plus que celle de l'Alexandrin, se concentrer sur la toujours problématique conciliation de la morale, des esprits et de l'Esprit.

* * *

Ce qui a été mis en lumière dans les pages qui précèdent sur deux exemples, évidemment significatifs, est l'extrême cohérence de la doctrine du discernement spirituel au cours des siècles. Cette cohérence vient d'abord de la situation même des chrétiens « dans le monde sans être du monde », on l'a dit dès le début de cette étude (*Jn* 17, 14-16). Cette doctrine dit d'abord que l'Esprit saint vient au secours des disciples de Jésus en cet inconfort qui est une partie essentielle du projet salvifique. Voilà pourquoi on a le droit de donner un sens très fort au mot « spirituel » dans l'expression discernement spirituel. Il s'agit dans cette pratique non de quelque industrie humaine, si sophistiquée soit-elle, mais directement de l'Esprit saint. Elle dit ensuite qu'une vraie théorie, bien que souvent tue, soutient la pratique quotidienne, ecclésiale, communautaire et personnelle. Et, si nous entendons les enseignements de nos deux hérauts, Origène et Ignace de Loyola, cette vraie théorie consiste encore et à nouveau, à retrouver à son sujet la sagesse déjà à l'œuvre dans les fortes indications, à la fois unifiées et ouvrantes, de Paul, Jean et l'auteur, quel qu'il soit, des *Hébreux*. Ce que dit la théorie du discernement n'est en rien une structure superposée à la pratique. C'est une indication précise de l'apport que l'intelligence de l'homme peut apporter à sa liberté. C'est un acte de foi pratique en l'action de l'Esprit saint qui fait en sorte que les hommes soient des libertés intelligentes.

Par son précieux répertoire, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, Joseph Hermann Sieben, nous conduit à l'un des rares enseignement un peu larges de la période patristique sur *1 Corinthiens* 1, 10 et son proche environnement⁴⁶. Il s'agit de la XXIX^e homélie de Jean Chrysostome sur la *Première Épître aux Corinthiens*. Citons-en au moins quelques lignes.

⁴⁶ H.J. SIEBEN, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare (Instrumenta Patristica 22)*, Steenbrugge/Den Haag, 1991.

« Et maintenant l'Apôtre a encore une autre manière de consoler ; c'est que la mesure même du don est précisément dans l'intérêt de celui qui l'a reçu, quel qu'en soit le degré (...) En effet, on aurait pu dire : que m'importe que ce soit le même Seigneur, le même Esprit, le même Dieu, si moi, j'ai moins reçu ? L'Apôtre dit que la mesure même a son utilité (...) Voyez partout cette réflexion : "Du même Esprit, dans le même Esprit" (...) L'Apôtre sait bien qu'il en résulte une grande consolation : "Un autre [reçoit] le don de faire des miracles ; un autre le don de prophétie ; un autre le don de discernement des esprits ; un autre le don de parler diverses langues ; un autre le don d'interpréter les langues". Ce qui constituait la plus haute sagesse, c'est ce que l'Apôtre a exprimé en dernier lieu, et il ajoute : "Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses". Le baume consolateur universel, c'est que tous cueillent les fruits de la même racine, prennent au même trésor, s'abreuvent au même courant »⁴⁷.

La « plus haute sagesse » et le « baume universel » se rejoignent. Il est touchant et piquant à la fois de voir le grand prédicateur s'évertuer à convaincre son peuple de profiter de cette jonction de la sagesse et du baume. Cette éloquence pastorale n'aurait-elle plus de raison de s'évertuer aujourd'hui ? Retrouver toujours à nouveau ce qu'est le discernement spirituel est le lot des chrétiens de siècle en siècle. Ce qui est fort et divin, c'est que le pouvoir de le faire est transmis de siècle en siècle, dans le secret des cœurs éveillés par l'Esprit, dans la vigilance de l'Église attentive dans le même Esprit, grâce enfin au charisme de l'un ou de l'autre, à qui il a été donné de comprendre, à tel ou tel moment clé de l'histoire, ce en quoi s'engage qui entend discerner spirituellement.

TRADYCJA « ROZEZNANIA DUCHOWEGO »

Streszczenie

Artykuł przedstawia rys historyczny praktyki „duchowego rozeznania” w tradycji Kościoła. Autor położył nacisk na dwa przykładowe kierunki, które wydają się podstawowe. Pierwszy z nich bierze początek od Orygenes, drugi zaś od Ignacego z Loyoli. Oba jednak cechuje spójność w ramach jednej doktryny Kościoła, oba też znajdują głębokie umotywowanie zarówno w Biblii, jak i patrystycznej i średnio-wiecznej tradycji Kościoła.

(streszczenie opr. K. Bardski)

⁴⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur la Première Épître aux Corinthiens* 32, 3, *Œuvres complètes*, t. 9 (traduit par M. Jeannin), Bar-le-Duc, 1866, p. 490.