

# Le lien paradoxal entre connaissance de soi et relation à Dieu

## Actualité du « socratismes chrétien »

JEAN-BAPTISTE LECUIT, OCD  
Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille  
jblecuit@live.fr

La connaissance de soi semble mériter bien peu de place dans la vie spirituelle. L'attention du croyant n'est-elle pas censée se tourner vers Dieu, plutôt que vers lui-même ? Il semble devoir s'efforcer d'aimer, plutôt que de connaître : « Quand [...] je connaîtrais tous les mystères et toute la science, déclare Paul, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (1Co 13,2 ; cf. 1Co 8,2s.<sup>1</sup>). L'amour implique d'ailleurs de *s'oublier* pour l'autre : « [J]'ai compris que pour devenir *une sainte* il fallait beaucoup souffrir, rechercher toujours le plus parfait et s'oublier soi-même », confiait Thérèse de Lisieux<sup>2</sup>. Et la connaissance à rechercher par-dessus tout paraît exiger un certain oubli de soi, comme Claudel le supposait : « Le vrai moyen de la connaissance serait plutôt : "oublie-toi toi-même" pour être absorbé dans le spectacle qui s'offre à toi et qui est infiniment plus intéressant<sup>3</sup> ». Ainsi, la recherche de la connaissance de soi semble contredire celle de l'amour de Dieu, et l'on pourrait douter qu'elle ait le moindre intérêt théologique.

<sup>1</sup> « Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faut connaître ; mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de Lui ».

<sup>2</sup> THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Éditions du Cerf, Paris 1992, Manuscrit (cité Ms) A,10, r<sup>o</sup> (voir Ms A, 45, v<sup>o</sup>)

<sup>3</sup> P. CLAUDEL, *Mémoires improvisés*, Gallimard, Paris 1954, 198, cité dans P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, « Collection des études augustinienes, Série Antiquité, 60 », Études augustinienes, Paris 1975, t. III, 739.

Le fameux « connais-toi toi-même » est d'ailleurs une recommandation d'origine païenne, et il a fallu toute la créativité des Pères de l'Église, assortie de l'ignorance de l'hébreu, pour en trouver un équivalent biblique dans cette parole du Bien-Aimé du *Cantique* : « Si tu t'ignores<sup>4</sup>, ô la plus belle des femmes, suis les traces du troupeau » (Ct 1,8), ou dans celle de Moïse : « Prends garde à toi, afin qu'il n'y ait une parole cachée dans ton cœur<sup>5</sup> » (Dt 15,9).

Pourtant, la connaissance de soi fut constamment recommandée par les plus grands auteurs chrétiens, chez qui l'on a pu mettre en évidence un véritable « socratismes chrétien »<sup>6</sup>. Par cette formule, Étienne Gilson a désigné l'usage chrétien du précepte « connais-toi toi-même » gravé au fronton du temple d'Apollon à Delphes, et cité par Socrate et tant d'autres : « connais-toi toi-même, ô belle âme : tu es l'image de Dieu », écrivit par exemple saint Ambroise en écho au verset du *Cantique* qui vient d'être cité, « connais-toi toi-même, ô homme, et tu découvriras combien tu es grand, et veille sur toi... »<sup>7</sup>.

Il semble ainsi qu'il faille dépasser notre impression première et nous interroger sur le possible rapport entre la connaissance de soi et l'amour de Dieu, ainsi que sur le type de connaissance de soi requis par la foi chrétienne et procuré par elle.

C'est ce que nous allons faire en nous interrogeant tout d'abord sur l'importance de la connaissance de soi dans la vie chrétienne, puis sur la nature et les conditions de cette connaissance selon le socra-

<sup>4</sup> *Si ignoras te*, dans la traduction de la Vulgate ; « Si tu l'ignores » (sc. où le Bien-Aimé « mènera paître » son troupeau, Ct 1,7, trad. Bible de Jérusalem [BJ]), d'après le texte hébreu, et non « si tu t'ignores ».

<sup>5</sup> *Adtende tibi, ne fiat verbum absconditum in corde tuo*, dans la traduction citée par Ambroise ; « Ne va pas tenir en ton cœur ces mauvais propos », trad. BJ. Ambroise voit dans Ct 1,8 et Dt 15,9 les sources du « Connais-toi toi-même » delphique (voir *In Ps. CXVIII*, 2, 13-14, CSEL 62, 27, 9, cité dans P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, « Collection des études augustinienne, Série Antiquité, 58 », t. I, 1974, 117s. Ct 1,8 a été interprété en référence au « connais-toi toi-même » par Origène, Basile, Grégoire de Nysse et Augustin (voir à ce sujet P. COURCELLE, *Ibid.*, 98 et 147).

<sup>6</sup> É. GILSON, « La connaissance de soi-même et le socratismes chrétien », chap. XI de *Id.*, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932.

<sup>7</sup> *Exameron*, Dies VI, *sermo IX*, 8, 50 (CSEL 32, 241). Cité dans JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, 10.

tisme chrétien évoqué à l'instant, et enfin sur l'expérience du lien entre connaissance de soi et relation à Dieu.

### 1. L'importance de la connaissance de soi dans la vie spirituelle

Contrairement à un présupposé trop répandu, la théologie chrétienne ne s'intéresse pas seulement à Dieu, mais à toute réalité, considérée à la lumière du Christ, en qui Dieu se révèle et se donne, révélant ainsi l'homme à lui-même : « En réalité, dit le Concile Vatican II, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. [...] le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation<sup>8</sup> » : « l'homme est appelé en tant que fils à la communion même de Dieu et à participer à sa propre béatitude<sup>9</sup> ».

Avoir la foi en Dieu tel qu'Il se donne à connaître, ce n'est donc pas d'abord, comme on le suppose trop communément, croire qu'Il existe, ajouter crédit à certaines affirmations censées livrer des connaissances dont Il serait l'objet. C'est d'abord et avant tout faire l'expérience d'être personnellement connu de Lui, en étant aimé de Lui. Avoir foi en Lui, ce n'est pas d'abord connaître intellectuellement qu'Il est. C'est, existentiellement, se connaître comme connu de Lui. Ainsi la formule de la foi n'est-elle pas « je pense que Dieu existe », mais « je crois en toi, mon Dieu, pour qui j'existe, et qui me connaît » (voir Ps 139,1). Et c'est en connaissant Dieu comme celui qui nous connaît avec amour que nous grandissons dans la connaissance de nous-mêmes.

D'abord par les prophètes, puis ultimement en son fils Jésus (voir Hb 1,1), l'Inconnaissable s'est donné à connaître comme celui qui nous connaît. Et Il nous a ainsi donné de nous connaître comme connus de Lui. La connaissance, ici, n'est pas la saisie intellectuelle d'un objet, mais la considération aimante ouverte par un dialogue en vue d'une donation mutuelle.

Paul a magnifiquement exprimé cela dans l'*Épître aux Galates*. Ceux qui étaient dans l'« ignorance de Dieu », qui étaient « asservis à des

<sup>8</sup> *Gaudium et Spes*, 22 (*Le Concile Vatican II*, Éditions du Cerf, Paris 2003).

<sup>9</sup> *Ibid.* (ma trad.)

dieux qui au vrai n'en sont pas » (Ga 4,8), il les met en garde contre le risque de retomber dans cet esclavage, « maintenant que, leur dit-il, vous avez connu Dieu, *ou plutôt qu'il vous a connus* » (Ga 4,9). Il ne s'agit bien sûr pas d'une prise de connaissance de sa part : Celui devant qui « nous sommes à découvert » (2Co 5,11) ne passe pas, en ce qui nous concerne, de l'ignorance à la connaissance. Il passe, si l'on peut dire, de la connaissance qui voit la misère des hommes<sup>10</sup> à celle qui consiste, par pure miséricorde, à les re-connaître comme ses fils et filles, à qui par son Fils, Il a voulu « conférer l'adoption filiale » (Ga 4,5). C'est à cette lumière que Paul peut faire comprendre à ceux qui, à l'invitation de Jésus, appellent Dieu « Père », qu'en s'adressant ainsi à Lui, ils peuvent se connaître eux-mêmes comme fils : « la *preuve* que vous êtes des fils, leur dit-il, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : *Abba, Père !* »<sup>11</sup>.

C'est ainsi que l'idée première d'un conflit entre connaissance de soi et vie chrétienne fait place à celle d'un lien intime et constitutif entre l'une et l'autre. Pour en approfondir l'examen, nous commencerons par découvrir comment et pourquoi la connaissance de soi a été prônée par les plus grands auteurs spirituels chrétiens. Nous pourrions alors nous interroger sur l'expérience que nous pouvons faire du lien entre connaissance de soi et relation à Dieu, en privilégiant non pas sa modalité la plus impressionnante mais aussi la plus rare (celle de l'expérience typiquement mystique), mais sa modalité la plus largement accessible, quoique trop ignorée.

Mais avant d'aborder ces deux points, il faut répondre à une objection pouvant toucher l'intérêt de la connaissance de soi et de la réflexion à son sujet. La connaissance de soi, peut-on supposer, relève de l'évidence : à ce titre, elle ne saurait être approfondie, et n'a pas d'enjeu pratique ou même théorique. De fait, je suis le seul à me connaître tel que je suis le plus essentiellement moi-même, c'est-à-dire un être per-

<sup>10</sup> Voir Ex 3,7 ; Ps 31,8.

<sup>11</sup> Ce lien fondamental entre la connaissance aimante de Dieu pour ses fils et la connaissance qu'ils ont de Lui avait déjà été exprimé en deux versets de la *Première lettre aux Corinthiens* : « si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui » (1Co 8,3) ; « À présent, je connais d'une manière partielle, mais alors [à la fin des temps, quand "viendra ce qui est parfait" (v. 10)] je connaîtrai comme je suis connu » (1Co 13,12).

sonnel s'expérimentant immédiatement lui-même comme sujet de son existence ; un être éprouvant en première personne, de façon inséparablement mentale et corporelle, ses perceptions, ses affects, ses sentiments ; un être immédiatement informé, dans le fait même d'en être le sujet, de ses images intérieures, de ses pensées et ses intentions. Autrui ne peut absolument pas me connaître sous ce mode originaire et singulier et, de ce point de vue, m'ignore bien plus profondément qu'il ne le pense. Il semble ainsi que non seulement je sois le seul à pouvoir me connaître, mais que d'une certaine manière, je ne connaisse que moi. En effet, je ne connais autre chose ou une autre personne que dans la mesure où elle pénètre en quelque sorte en moi, me transforme et s'inscrit dans ma conscience, mon affectivité, ma pensée. Jusqu'à un certain point, on peut même dire que sous cet aspect, nous ressemblerions à Dieu, dont la connaissance parfaite est classiquement censée porter sur les créatures en tant qu'elles sont en Lui, et non pas en tant qu'elles seraient en quelque sorte « extérieures » à Lui.

Mais il faut répondre que le type de connaissance de soi qui vient d'être évoqué ne porte que sur certaines de nos propriétés : celles que Thomas Schärtil a pu qualifier de « transparentes<sup>12</sup> », et qui relèvent exclusivement de la perspective subjective « en première personne ». Or il est évident que nous avons aussi des propriétés « non transparentes », même si elles ne nous sont pas toutes connaissables, loin s'en faut : elles ne nous sont éventuellement accessibles qu'en adoptant la perspective objective, « à la troisième personne », selon laquelle nous cherchons à nous considérer comme quiconque le devrait. De ce nouveau point de vue, il est fort possible qu'autrui me connaisse mieux que moi-même : non seulement dans le cas où sa science lui permet de connaître mieux que moi ce qui me concerne en tant qu'être humain (parce qu'il est médecin ou biologiste), mais aussi parce que sa position d'observateur plus ou moins impliqué dans des relations avec moi lui permet de déceler en moi ce qui m'échappe à moi-même : tels des traits

<sup>12</sup> TH. SCHÄRTL, « Beyond Dualism ? The Track-Switch Model of Resurrection », in: B.P. GÖCKE (éd.), *After Physicalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2012, 335-368, ici 359 et ID., « "Vita mutatur, non tollitur". Zur Metaphysik des Auferstehungsgedankens », in: T. KLÄDEN (éd.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Herder, Freiburg im Br. 2014, 125-149, ici 142.

de comportement, des discordances entre mes paroles et mes actes, voire des manifestations pathologiques.

Cet autre qui me connaît parfois mieux que moi-même, ce peut être non seulement un être humain, toujours faillible, mais Dieu. Alors qu'autrui peut toujours se tromper à mon sujet, et notamment en ce qui touche à mes propriétés transparentes, à mes intentions profondes et à mon degré de liberté, Dieu est censé me connaître infiniment mieux que moi-même, y compris dans mes propriétés transparentes : « Les vues de Dieu ne sont pas comme les vues de l'homme, car l'homme regarde à l'apparence, mais Yahvé regarde au cœur » (1S 16,6<sup>13</sup>). Il est celui qui juge « avec justice », parce qu'Il scrute « les reins et les cœurs<sup>14</sup> ».

Dieu nous connaît et à chacun donne de se connaître en tant qu'être humain, mais aussi en tant que personne, dans sa singularité. En tant qu'êtres humains, nous sommes non seulement créés à son image, mais appelés par Lui à « reproduire l'image de son Fils » (Rm 8,29), en une transformation traditionnellement appelée « divinisation<sup>15</sup> », qui est participation à l'amour infini de Dieu, communion avec Lui, culminant dans la vision de Dieu « face à face » (1Co 13,12), pour la vie éternelle. En tant que personne, chacun d'entre nous est en chemin vers la plénitude de cette transformation, et seul Dieu sait avec certitude à quel point elle s'est réalisée en nous, dans quelle mesure nous restons prisonniers du péché et déformés par lui, ou sommes libérés par sa grâce et renouvelés par elle. Dieu seul connaît avec certitude quel est mon état spirituel et de quelle façon ma responsabilité est engagée dans chacun de mes actes.

## **2. La nature et les conditions de la connaissance de soi selon le « socratism chrétien<sup>16</sup> »**

C'est donc selon quatre perspectives différentes que nous pouvons faire l'objet d'une connaissance, et éventuellement nous connaître

<sup>13</sup> Voir 2Ch 6,30 : « tu es le seul à connaître le cœur des hommes ».

<sup>14</sup> Jr 11,20 ; cf. Ps 7,10 ; Ap 2,23.

<sup>15</sup> 2P 1,4.

<sup>16</sup> L'étude de référence est celle de P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, « Collection des études augustinienes, Série Antiquité, 58-60 »,

nous-mêmes ; trois perspectives universelles : celle de la création, qui concerne ce qui nous caractérise nécessairement, par nature ; celle de la vocation, qui touche à la fin ultime à laquelle Dieu nous appelle<sup>17</sup> ; et celle du péché, censé affecter l'humanité dans son ensemble, non par une nécessité de nature, mais de façon contingente, en raison du mauvais usage de notre liberté<sup>18</sup> ; et enfin une perspective historique et singulière : celle de notre situation personnelle contingente devant Dieu, telle qu'elle résulte de notre libération par la grâce. Ce sont justement ces quatre perspectives qui ont été prises en compte dans le « socratism chrétien » auquel nous allons maintenant nous intéresser, nous préparant ainsi aux considérations pratiques sur lesquelles débouchera cette réflexion.

Ainsi, la connaissance de soi prônée par les Pères de l'Église, les spirituels et les moralistes n'entre pas seulement dans la perspective singulière de notre état personnel (notre caractère, nos aptitudes, notre conscience, notre degré de sanctification) mais encore dans les perspectives universelles de la grandeur et de la bassesse de notre condition commune d'êtres humains créés à l'image de Dieu, appelés à la divinisation, mais marqués par le péché. En ce qui concerne notre condition commune, les philosophes grecs invitaient déjà à considérer d'un côté la contingence et la mortalité qui la caractérisent, et de l'autre la parenté de notre intellect avec le divin. Les auteurs chrétiens ont en

Études augustiniennes, Paris 1974-1975. Voir aussi (par ordre chronologique) É. GILSON, « La connaissance de soi-même et le socratism chrétien », chap. XI de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932 ; R. RICARD, « Sainte Thérèse et le Socratism chrétien », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 46 (1945) 139-158 ; « Notes et matériaux pour l'étude du "socratism chrétien" chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols », *Bulletin Hispanique* 49/1 (1947) 5-37 et 49/2 (1947) 170-204 ; « Le "Socratism chrétien" en Espagne et au Portugal (compléments) », *Bulletin Hispanique* 51/4 (1949) 407-422 ; L. DE BAZELAIRE, « Connaissance de soi », in: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Beauchesne, Paris 1953, 1511-1543 ; A.M. HAAS, « Christliche Aspekte des "Gnothi seauton". Selbsterkenntnis und Mystik », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 110/2 (1981) 71-96 et in: ID., *Geistliches Mittelalter*, Éditions universitaires, Fribourg 1984, 45-70.

<sup>17</sup> Je fais volontairement abstraction de la question épineuse de l'inscription de cette vocation dans notre nature. À ce sujet voir le chap. V de mon ouvrage *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, « Cogitatio fidei, 303 », Éditions du Cerf, Paris 2017.

<sup>18</sup> À l'exception de Jésus (et de sa mère, selon la foi catholique).

quelque sorte approfondi ces deux vues, en soulignant d'une part l'aggravation de notre condition par le péché, et d'autre part l'élévation que lui procure la création à l'image de Dieu<sup>19</sup>. Ils l'ont fait en se référant explicitement à l'un des préceptes que Platon et d'autres disaient gravé sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes, le fameux *Gnôthi seauton* : « Connais-toi toi-même<sup>20</sup> ». Voyons comment.

Les premiers textes évoquant cette sentence la présentent comme un appel à se reconnaître mortel, plutôt que de céder à « l'*hubris*, la démesure contraire à la *dikè* [la justice] et punie par la divinité<sup>21</sup> ». À ce précepte d'abord religieux, Socrate donna un sens philosophique : c'est sa propre ignorance qu'il s'agit de reconnaître, en s'appliquant à la connaissance de son âme<sup>22</sup>. Platon l'évoqua dans plusieurs de ses dialogues, l'interprétant notamment comme un appel à la tempérance (*sophrosunè*)<sup>23</sup>. Il fut repris par bien d'autres philosophes, de Sénèque à Proclus, en passant par Plotin ou Porphyre, qui à leur tour influencèrent les Pères de l'Église<sup>24</sup>. C'est ainsi qu'Origène, Grégoire de Nysse ou Ambroise y virent une invitation à considérer la raison humaine comme créée à l'image de Dieu. Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, chez des auteurs comme Augustin, Grégoire le Grand, Bernard ou les mystiques rhéno-flamands, l'attention porta essentiellement sur la grandeur de l'homme créé à l'image de Dieu, appelé à la communion avec Lui, et sur la bassesse de sa condition créée, mortelle et détériorée par le péché. « [L]'homme passe infiniment l'homme » : cette célèbre parole de Pascal est une des manifestations les plus célèbres de cette compréhension générale de l'humain qu'implique le socratisme chrétien. Le grand penseur français, influencé par Platon, Augustin ou Montaigne<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Voir M. HAAS, « Christliche Aspekte des "Gnothi seauton" », cit. 81 ; R. RICARD, « Notes et matériaux pour l'étude du "socratisme chrétien" », cit. 8 et L. DE BAZELAIRE, « Connaissance de soi », cit., 1526s.

<sup>20</sup> Attribué « tantôt à Apollon lui-même, tantôt à la Pythie Phémonoé ou Phanothée, tantôt au collège des sept Sages, tantôt à tel d'entre eux [...], tantôt à Homère » (P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, cit., t. I, 11).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>23</sup> Voir *Charmide*, 164 d-e ; P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, cit., t. I, 16s.

<sup>24</sup> P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, cit., t. III, 718 s.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 734



(plutôt que par Bernard et les cisterciens, comme le dit Gilson), demandait ainsi : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez<sup>26</sup> ».

Nous allons voir que le socratisme chrétien ne s'est pas limité à la prise en compte de ce paradoxe universel. Il a aussi précisé par quelle voie spirituelle et à travers quelles expériences vécues la personne humaine (« l'âme », selon l'appellation classique) peut progresser dans la connaissance d'elle-même dans sa singularité, ainsi que dans la connaissance de Dieu. Mais il faut auparavant, en raison de leur influence, évoquer deux auteurs ayant fourni une contribution remarquable au socratisme chrétien : saint Augustin et saint Bernard.

Augustin s'est très tôt préoccupé du lien entre connaissance de soi et connaissance de Dieu. Dans les *Soliloques*, il en faisait l'objet privilégié de sa quête : « O Dieu qui es toujours, que je me connaisse, et que je te connaisse » (*noverim me, noverim te*), telle est la prière la plus brève et la plus parfaite qu'il estimait alors pouvoir formuler<sup>27</sup>. La connaissance de soi n'a pas seulement chez lui pour objet la faiblesse et la bassesse de la condition pécheresse, mais la grandeur de l'être humain créé à l'image de Dieu. Dans sa grande étude sur la Trinité, Augustin cherche en l'homme image de Dieu ce qui ressemble, fut-ce lointainement, à son modèle trinitaire. Dans la triade « pensée », « connaissance » et « amour » (*mens, notitia, amor*) il discerne « une certaine image de la Trinité<sup>28</sup> ». Il fait ensuite de même en ce qui concerne la mémoire, l'intelligence et la volonté (*memoria, intelligentia, voluntas*) : « la pensée se souvient d'elle-même, se saisit elle-même intellectuellement, a de la dilection pour elle-même. Si nous la regardons, nous regardons une trinité, qui n'est pas encore Dieu, mais qui est déjà image de Dieu<sup>29</sup> ».

<sup>26</sup> B. PASCAL, *Pensées*, 131, éd. L. Lafuma, Luxembourg, t. I, 85, cité dans P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, cit., t. III, 734.

<sup>27</sup> *Soliloques*, II, I,1 (*Dialogues philosophiques*, II, « Bibliothèque augustinienne, 5 », Desclée de Brouwer, Paris 1948). Voir *Ibid*, I, I,4 ; I, II,7 (« connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire ») ; I, IX,16.

<sup>28</sup> *De Trinitate*, IX, 18, in: *Œuvres*, III, « La Pléiade », Gallimard, Paris 2002.

<sup>29</sup> *De Trinitate*, XIV, 11, in: *Œuvres*, III, cit. ; voir aussi XIV, 15, ou Augustin considère également la « trinité de la pensée », qui est à l'image de Dieu « parce

Parmi les innombrables auteurs ayant traité de la connaissance de soi, saint Bernard mérite particulièrement d'être signalé, en raison de l'importance qu'il accordait à cette considération de soi-même comme fondement de la vie spirituelle : « Commence par te considérer toi-même, bien plus, finis par là. Où que ta considération s'échappe, ton salut gagnera à ce que tu la rappelles vers toi. Pour toi, tu es le premier, tu es aussi le dernier<sup>30</sup> ». Il s'agit de se considérer inséparablement dans sa grandeur d'être créé à l'image de Dieu, et dans sa bassesse de pécheur :

Si donc, alors que tu étais dans la grandeur, tu n'as pas compris que tu étais limon de la terre, prends du moins garde, maintenant que tu es enfoncé dans le limon de l'abîme, de ne pas ignorer que tu es l'image de Dieu et rougis de l'avoir recouverte d'une ressemblance étrangère. Souviens-toi de ta noblesse et sois honteux d'une telle défection. N'ignore pas ta beauté, pour être plus confondu encore de ta hideur<sup>31</sup>.

Mais progressivement la connaissance de soi en tant qu'image de Dieu abîmée par le péché est passée au second plan, au profit d'une connaissance de l'âme dans sa subjectivité, sous les aspects psychologique, moral, et spirituel (ascétique et mystique). Ce processus s'est renforcé avec la mystique espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>. Certes, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix invitaient l'âme à considérer la grande beauté qui la caractérise en tant qu'image de Dieu. Mais ils accordaient une particulière importance à l'expérience personnelle consistant à éprouver, par l'action de Dieu en soi, son impuissance radicale à s'unir par ses propres forces à Celui qui est toujours présent au plus intime de nous-même, où nous devons le chercher. Jean de la Croix a parti-

qu'elle peut aussi se souvenir, saisir intellectuellement et aimer celui par qui elle a été faite ».

<sup>30</sup> *De consideratione*, II, 3, n. 6 (PL 182, 745s.), cité dans L. DE BAZELAIRE, « Connaissance de soi », cit., 1519.

<sup>31</sup> *Serm. 12, De diversis*, 2 (PL 183, 571), cité dans L. DE BAZELAIRE, « Connaissance de soi », cit., 1519.

<sup>32</sup> Voir à ce sujet M. HAAS, « Christliche Aspekte des "Gnothi seauton" », cit., 94, citant R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, 67.

culièrement souligné l'aveuglement sur soi-même dont souffre la personne en chemin vers la pleine union à Dieu. Ses observations, d'une grande finesse psychologique, nous laissent entrevoir la profondeur de la transformation intérieure nécessaire au progrès dans l'union à Dieu. Mettons-nous quelques instants à l'écoute de ces deux maîtres de la vie spirituelle, qui est cheminement vers la pleine union d'amour avec Dieu.

Pendant de longues années, Thérèse d'Avila a fait la douloureuse expérience de ne pouvoir se défaire d'un attachement désordonné aux conversations avec ses visiteurs. Cela empêchait la progression spirituelle à laquelle elle se reconnaissait appelée. S'interrogeant après coup sur les raisons de cette impuissance, elle parvint à cette conclusion : « Je suppliais le Seigneur de me venir en aide. Mais une chose me manquait sans doute, je crois m'en rendre compte à présent : c'est que je ne me confiais pas entièrement en sa Majesté et ne me défiais pas absolument de moi-même ». La confiance en soi qu'il fallait bannir n'était bien entendu pas celle qui rend possible la créativité, l'engagement dans l'action et l'ouverture aux autres. C'est seulement dans le progrès vers l'union à Dieu que la confiance en ses propres aptitudes est à rejeter : « Je cherchais un remède, poursuit Thérèse, je prenais des moyens, mais évidemment je ne comprenais pas encore que tout cela sert de peu quand on ne bannit pas toute confiance en soi-même, pour placer totalement sa confiance en Dieu<sup>33</sup> ». C'est pour l'avoir enfin compris, par l'expérience et la réflexion, qu'elle put s'adresser ainsi à tous : « Qu'on ouvre également son âme à une grande confiance. Ne rétrécissons pas nos désirs, c'est d'une haute importance. Croyons fermement qu'avec le secours divin et des efforts, nous pourrons arriver peu à peu – ce ne sera pas en un instant – là où sont parvenus tant de saints aidés par la grâce<sup>34</sup> ». La connaissance de soi qui est ici requise n'est pas seulement celle de notre impuissance, mais celle de la profonde transformation intérieure que l'action de Dieu peut susciter par grâce.

<sup>33</sup> THÉRÈSE D'AVILA, *Livre de la vie* (cité *Vie*), 8,12, in: ID., *Ceuvres complètes*, Éditions du Cerf, Paris 1995, 66. Sur la connaissance de soi chez Thérèse d'Avila, voir les articles de R. RICARD cités *supra*, ainsi que le chap. III de MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Tarascon 1949.

<sup>34</sup> *Vie*, 13,2.

Instruite par cette expérience douloureuse de son impuissance radicale à s'unir à Dieu par elle-même, Thérèse accordera un rôle essentiel à la connaissance et à la prise en compte de cette impuissance : « Dans le chemin de l'oraison, le souvenir de ses péchés et la connaissance de soi-même sont le pain avec lequel il faut manger tous les aliments, si délicats qu'ils soient ; et sans ce pain, on ne serait pas nourri ». Elle ajoute qu'il faut prendre ce pain « avec mesure », car il n'est qu'un moyen au service de la confiance en Dieu : « Quand une âme est déjà assouplie et intimement convaincue qu'elle n'a rien de bon par elle-même, quand elle se tient toute confuse en la présence d'un si grand Roi et voit le peu de retour dont elle paie ses immenses bienfaits, quel besoin a-t-elle de consumer là son temps ? »<sup>35</sup> C'est en tournant son attention vers Dieu et le Christ qu'elle se connaîtra et grandira en humilité : « nous devons fixer les yeux sur Jésus-Christ, notre Bien, et sur ses saints : c'est là que nous apprendrons l'humilité véritable. Par cette voie, je le répète, notre intelligence s'ennoblira, et la connaissance de nous-mêmes cessera de nous rendre craintifs et rampants<sup>36</sup> ». Si la connaissance de nous-mêmes dans notre impuissance à nous unir à Dieu par nous-même est « tellement nécessaire, même aux âmes admises par Dieu dans sa propre demeure<sup>37</sup> », c'est parce qu'elle est une condition de l'humilité, qui constitue pour Thérèse le fondement de la vie spirituelle. Trois points sont à observer, écrit-elle dans le *Chemin de perfection* : « Le premier est l'amour mutuel ; le deuxième, le détachement de tout ce qui est créé ; le troisième, l'humilité véritable. Ce point, auquel je ne donne que la dernière place, est cependant le principal, et il embrasse tous les autres<sup>38</sup> ». Pourquoi cette insistance sur l'humilité, et comment doit-elle être comprise ? Quelques années plus tard, elle

<sup>35</sup> *Vie*, 13,15.

<sup>36</sup> *Le château intérieur*, in: *Id.*, cit. (cité D [comme « Demeures »], précédé du numéro de livre, et suivi des numéros de chapitre et de paragraphe) 1D 2,11. Voir aussi 1D 2,8 : « Si elle veut m'en croire, elle prendra de temps en temps l'essor pour considérer la grandeur et la majesté de son Dieu. Là, bien mieux qu'en elle-même, elle découvrira sa propre bassesse ». 1D 2,13 : « il nous est nuisible de ne pas bien comprendre ce qui concerne l'humilité et la connaissance de nous-mêmes ».

<sup>37</sup> 1D 2,8. Voir *Chemin de perfection*, in: *Id.*, *Œuvres complètes*, cit., 39,5 : « Si élevée que soit votre contemplation, ayez soin aussi de commencer et de finir toujours par la connaissance de vous-même ».

<sup>38</sup> *Chemin de perfection*, 4,4.

précisera qu'elle doit son importance à la vérité dans laquelle elle nous situe devant Dieu : impuissants à nous procurer par nous-mêmes le bien véritable et à nous rendre agréables à Dieu :

Je me demandais un jour pourquoi Notre-Seigneur aime tant la vertu d'humilité. Tout à coup et sans réflexion, me semble-t-il, il me vint à l'esprit que c'est parce que Dieu est la suprême Vérité et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité. Oui, c'est une très grande vérité que nous n'avons rien de bon de nous-mêmes, et que, la misère et le néant sont notre partage. Quiconque ignore cela marche dans le mensonge, et celui qui en est aussi le plus convaincu se rend plus agréable à la suprême Vérité, parce qu'il marche dans la vérité. Que Dieu, mes filles, nous accorde la grâce de ne jamais perdre cette connaissance de nous-mêmes ! *Amen*<sup>39</sup>.

Mais il est essentiel de comprendre que l'humilité est une vertu relationnelle : elle ne consiste pas à se replier sur la connaissance de son impuissance totale devant Dieu, mais au contraire, à s'ouvrir à une confiance sans réserve en Lui :

Sa Majesté demande et aime des âmes courageuses, pourvu qu'elles soient humbles et se défient beaucoup d'elles-mêmes. Je n'ai vu aucune de ces âmes rester au bas du chemin. Jamais non plus je n'ai vu de pusillanimes, sous le couvert de l'humilité, faire en de longues années ce que les premières parcourent en très peu de temps. Ah ! combien il importe dans la vie spirituelle de s'animer aux grandes choses<sup>40</sup> !

L'humilité à laquelle contribue la connaissance de soi dans l'attention à Dieu est au service de la grandeur inouïe de l'union d'amour avec Dieu présent au plus intime de l'âme créée à sa ressemblance :

Pour moi, je ne vois rien à quoi l'on puisse comparer l'excellente beauté d'une âme et son immense capacité. Non, en vérité, quelque pénétration

<sup>39</sup> 6D 10,7 (voir 6D 5,10).

<sup>40</sup> *Vie*, 13,2.

qu'aient nos esprits, ils sont aussi impuissants à s'en faire une idée juste qu'à se représenter Dieu, car c'est à son image et à sa ressemblance, Il l'affirme Lui-même, que nous avons été créés [...]. Aussi quelle pitié et quelle honte que, par notre faute, nous ne nous connaissions pas nous-mêmes et que nous ignorions ce que nous sommes<sup>41</sup> !

On retrouve les mêmes accents chez Jean de la Croix, lorsqu'il s'efforce d'éveiller l'âme à la connaissance d'elle-même comme lieu de la présence cachée de Dieu :

Ô âme, la plus belle d'entre toutes les créatures, toi qui désires tant connaître le lieu où se trouve ton Bien-Aimé pour l'y chercher et t'unir à Lui, voilà qu'on te dit que tu es toi-même la demeure où Il habite, la retraite et le lieu secret où Il est caché [...]. C'est pour l'âme une grande satisfaction de comprendre que Dieu ne s'éloigne jamais de l'âme, même si elle est en péché mortel, à combien plus forte raison si elle est en grâce<sup>42</sup>.

Tout comme Thérèse, Jean unit connaissance de soi et connaissance de Dieu, et voit en elles des conditions de possibilité de l'humilité et de l'amour de Dieu :

l'état de perfection qui consiste à aimer Dieu parfaitement et à se compter soi-même pour peu de chose ne peut exister sans les deux éléments qui sont la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même : l'âme doit donc nécessairement être d'abord entraînée à l'une et à l'autre, tantôt en savourant la connaissance de Dieu, ce qui l'élève, tantôt en éprouvant la connaissance de soi, ce qui l'humilie, jusqu'à ce que, ayant acquis les habitus parfaits, elle cesse désormais de monter et de descendre car elle est parvenue au terme et se voit avec Dieu<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> 1D 1,1s.

<sup>42</sup> JEAN DE LA CROIX, *Les Cantiques spirituels. Cantique spirituel B*, Éditions du Cerf, Paris 1995, 1,7-8.

<sup>43</sup> *La Nuit obscure*, Éditions du Cerf, Paris 1999 (cité NO) II, 18,4.

Mais davantage que Thérèse, il détaille les défauts dont il s'agit de prendre conscience, à la lumière de l'action de Dieu en soi. Il nous fournit ainsi des portraits spirituels d'une grande finesse psychologique, dont voici quelques spécimens. Chez les « commençants », qui n'ont pas encore reçu la grâce de cette « attention simple et amoureuse » à Dieu qu'est la contemplation, il débusque une version spirituelle des sept péchés capitaux, tel l'orgueil :

Certains de ces commençants en viennent à tel point qu'ils ne voudraient pas qu'un autre qu'eux-mêmes passe pour quelqu'un de bien ; et ainsi, chaque fois que l'occasion se présente, condamnent et dénigrent autrui, *regardant le fétu de paille dans l'œil de leur frère, sans voir la poutre qui est dans le leur* (Mt 7,3) ; *ils filtrent le moustique de l'autre et avalent leur chameau* (Mt 23,24)<sup>44</sup>.

Quant à ceux qu'affectent l'envie spirituelle,

ils s'attristent des vertus du prochain et parfois ils ne peuvent supporter qu'on en parle sans dire le contraire, détruisant ainsi ces louanges comme ils peuvent. Ils sont dépités de ne pas recevoir autant de louanges car ils voudraient être préférés en tout. Tout cela est complètement opposé à la charité qui, comme le dit saint Paul (1Co 13,6), *met sa joie dans la vérité*<sup>45</sup>.

Mais la connaissance de soi-même en tant qu'affecté de tels défauts ne suffit pas à en libérer, et les efforts personnels, pas davantage. Seule une intervention de Dieu, venant plonger la personne dans la fameuse « nuit obscure », peut délivrer le commençant de ses défauts. Cette nuit n'est autre que l'effet de l'action intérieure de Dieu, qui prépare l'âme

<sup>44</sup> NO I, 2,2. Voir NO I, 2,5 : « Ils ont souvent de grands désirs ardents que Dieu leur enlève leurs imperfections et leur fautes pour ne pas en avoir la gêne et être en paix, au lieu de le désirer pour Dieu. Ils ne voient pas que, si Dieu les leur enlevait, ils pourraient bien devenir bien plus orgueilleux et présomptueux ». Au sujet de l'avarice, voir NO I, 3,1 (« ils sont rarement satisfaits de la condition dans laquelle Dieu les met ; ils vont affligés et très mécontents de ne pas trouver dans les choses spirituelles la consolation qu'ils y cherchent »).

<sup>45</sup> NO I, 7,1.

à la pleine union d'amour avec Lui, en la libérant de ses attachements (*apetitos*) désordonnés. Il opère cette purification en détachant des réalités créées ce qui en nous relève du *sentido* (les sens, l'imagination, les passions, les connaissances reçus par l'intermédiaire des sens), puis ce qui relève de l'esprit (l'intelligence, la mémoire et la volonté). Si les épreuves liées aux circonstances peuvent constituer l'occasion ou le moyen d'une telle purification<sup>46</sup>, celle-ci n'est effective que par l'action intérieure de Dieu qui, en raison même de sa transcendance par rapport à nos facultés, les aveugle d'autant plus qu'il se communique à elles, dans ce qu'on appelle la contemplation. Celle-ci est une « attention amoureuse<sup>47</sup> » à Dieu, simple et non distincte, donnée par grâce, qui peut être ressentie tantôt comme obscure et aride, tantôt comme lumineuse et savoureuse, et qui rend difficile, voire impossible, cette prière active et discursive qu'on appelle méditation. C'est au terme du processus, lorsque l'âme est pleinement unie à Dieu par l'amour, que la nuit se fait enfin lumineuse.

Il est essentiel de remarquer que la connaissance de soi qui en résulte est non seulement procurée par l'action de Dieu, mais source d'un sentiment d'obscurité, comme si la lumière de Dieu venait aveugler l'intelligence :

revêtue désormais du vêtement de peine, de sécheresse et de délaissement, l'obscurité la privant des lumières qu'elle avait auparavant, elle retrouve des lumières plus véritables grâce à cette vertu, si excellente et si nécessaire, de la connaissance de soi, se comptant désormais pour rien et sans plus aucune satisfaction d'elle-même, car elle voit que d'elle-même, elle ne fait rien et ne peut rien<sup>48</sup>.

On retrouve ici ce que Thérèse disait au sujet de la nécessaire reconnaissance de notre incapacité à nous unir à Dieu par nous-mêmes. Un

<sup>46</sup> Voir W. STINISSEN, *La nuit comme le jour illumine : La Nuit obscure chez Jean de la Croix*, Éditions du Carmel, Toulouse 2005 et E. OTT, *Die dunkle Nacht der Seele : Depression?*, Druckerei Aug. Laub, Elztal-Dallau 1981.

<sup>47</sup> 2MC, 13,4 et 6 ; VFB 3,31-35.

<sup>48</sup> NO I,12.



des effets de cette connaissance de soi est un ajustement de la relation à Dieu :

La connaissance de soi fait naître en l'âme plus de respect et de délicatesse dans sa relation à Dieu, attitude qu'il faudrait toujours garder à l'égard du Très-Haut et qu'elle n'avait pas au temps où elle jouissait abondamment de saveurs et de consolations. En effet, cette saveur sensible dont elle jouissait rendait son désir de Dieu indélicat, désinvolte et plus hardi qu'il ne fallait<sup>49</sup>.

Cet ajustement de la relation à Dieu est lié à la connaissance de Dieu que procure, par contraste, la connaissance de soi :

de cette nuit de sécheresse, résulte premièrement la connaissance de soi de laquelle, comme de son fondement, découle une autre connaissance qui est celle de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin disait à Dieu : « Seigneur, que je me connaisse, moi, et je te connaîtrai, toi » (*Soliloques*, livre II, chap. 1, § 1). En effet, comme disent les philosophes, un extrême se connaît bien par l'autre<sup>50</sup>.

Mais la nuit du sens n'est pas suffisamment profonde pour unir complètement l'âme à Dieu. Il faut encore que les facultés spirituelles – l'intelligence, la mémoire et la volonté – soient elles aussi purifiées et libérées de leurs attaches aux biens créés, respectivement par la foi, l'espérance et l'amour. « Entre la purification du sens et celle de l'esprit, écrit Jean de la Croix, il y a la même différence qu'entre couper une tige et extraire une racine, ou bien entre effacer une tache récente et faire disparaître une tache ancienne et tenace ». Il ne s'attarde pas à décrire les défauts dont les « progressants », déjà bien purifiés par la nuit du sens, restent affectés tant que la nuit de l'esprit ne les a pas purifiés et transformés.

<sup>49</sup> NO I,12, 3.

<sup>50</sup> NO I,12, 5.

Le démon, dit-il par exemple, a coutume de les emplir d'orgueil et de présomption et, entraînés par la vanité et l'arrogance, ces progressants aiment à se faire remarquer par des actes extérieurs qui ont l'apparence de la sainteté, comme les ravissements et autres démonstrations. À l'égard de Dieu, ils se croient tout permis et perdent la sainte crainte qui est la clef et la garde de toutes les vertus<sup>51</sup>.

C'est dire à quel point la parole de Jésus sur la paille et la poutre reste longtemps d'actualité, l'aveuglement sur soi-même étant d'autant plus tenace qu'il est profond : « Il y aurait tellement à dire sur les imperfections de ces progressants et sur le fait qu'elles sont d'autant plus incurables qu'ils les considèrent comme plus spirituelles que je préfère en rester là<sup>52</sup> ».

L'enseignement des deux grands docteurs spirituels que sont Thérèse d'Avila et Jean de la Croix nous a rendus attentifs au lien indissoluble entre connaissance de soi et connaissance de Dieu, ainsi qu'au rôle indispensable de son action, compte tenu de notre radicale impuissance, dans l'approfondissement de cette connaissance et la manifestation de notre aveuglement au sujet de nous-mêmes et de Dieu. Il nous reste à traiter de l'expérience du lien entre connaissance de soi et relation à Dieu.

### **3. L'expérience du lien entre connaissance de soi et relation à Dieu**

Puisqu'il est impossible d'évoquer tous les aspects du lien entre connaissance de soi et relation à Dieu, je me limiterai à proposer quelques réflexions tirées de mon expérience d'accompagnateur spirituel, à la lumière de mes recherches théologiques. J'aborderai successivement la connaissance du mal, celle de l'autre et celle du bien présents en soi.

<sup>51</sup> NO II, 1,3.

<sup>52</sup> NO II, 1,4.

### 3.1. *La connaissance de soi comme marqué par le mal*

Au moins trois idées fausses s'opposent à la connaissance du mal caché en nous. La première et la plus fréquente consiste à confondre le mal et les limites inhérentes à notre condition de créature, alors que le mal procède précisément du refus de ces limites (n'arrive-t-il pas régulièrement que le prêtre, sans doute pour éviter l'emploi du terme de péché, invite les fidèles à demander le pardon de Dieu pour « nos faiblesses et nos limites », comme s'il était mauvais d'être limité ?). Cette confusion se manifeste notamment dans l'appréciation de la prière personnelle, lorsque des expériences aussi fréquentes que les distractions involontaires, l'aridité intérieure, le manque de goût pour une prière prolongée sont interprétées comme signes d'un manque coupable de foi ou d'amour. Thérèse d'Avila a souffert elle-même de cette ignorance : « O Seigneur ! prends en considération tout ce que le manque de connaissance nous fait souffrir dans ce chemin spirituel ! ». Les « personnes d'oraison » qui se plaignent de leurs « peines intérieures », comme celle de ne pouvoir maîtriser leur imagination,

ne considèrent pas qu'il y a au-dedans de nous tout un monde intérieur, et que, s'il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter le mouvement du ciel qu'emporte une si prodigieuse vitesse, nous ne pouvons pas davantage arrêter le mouvement de notre pensée. Confondant l'imagination avec les puissances de l'âme, nous croyons être perdues et employer fort mal le temps que nous passons en la présence de Dieu<sup>53</sup>.

Ayant fini par prendre conscience de cette confusion, la Sainte peut rassurer et conseiller : « Laissons aller ce traquet de moulin [de l'imagination], et occupons-nous de moudre notre farine, en faisant agir notre volonté et notre entendement<sup>54</sup> ».

Le même type de confusion entre limites et mal règne souvent au sujet des actes de bonté envers autrui, quand les sentiments de répugnance, les premiers mouvements de haine ou les pensées mauvaises incontrôlables qui les accompagnent sont considérés comme des man-

<sup>53</sup> 4D 1,9.

<sup>54</sup> 4D 1,13.

quements à la charité. Le cœur du problème est la croyance selon laquelle l'amour de Dieu et d'autrui doit être d'autant plus ressenti qu'il est profond. Or l'amour n'est pas une question de sentiment, mais d'engagement libre de la volonté dans la communion avec l'autre. Ce qu'enseigne François de Sales de façon très pédagogique à propos de la confiance et de l'abandon peut être facilement transposé aux autres actes spirituels, comme la persévérance dans la prière ou le pardon :

Mais vous dites que vous ne sentez point cette confiance. Quand vous ne sentez pas, il en faut faire un acte et dire à Notre-Seigneur : Encore que je n'aie aucun sentiment de confiance en vous, je sais pourtant que vous êtes mon Dieu, que je suis tout[e] vôtre, et n'ai espérance qu'en votre bonté ; ainsi je m'abandonne tout[e] en vos saintes mains. Il est toujours en notre pouvoir de faire de ces actes, et quoique nous y ayons de la difficulté, il n'y a pourtant pas de l'impossibilité ; et c'est en ces occasions-là, parmi les difficultés, où nous devons témoigner de la fidélité à Notre-Seigneur ; car bien que nous les fassions sans goût ni aucune satisfaction il ne s'en faut pas mettre en peine, puisque Notre-Seigneur les aime mieux ainsi. Et ne dites pas : Je les dis vraiment, mais ce n'est que de bouche ; car si le cœur ne le voulait, la bouche n'en dirait pas un mot. Ayant fait cela demeurez en paix, et sans faire attention sur votre trouble, parlez à Notre-Seigneur d'autre chose<sup>55</sup>.

Le mal ne se situe donc pas là où on le croit spontanément, c'est-à-dire dans la pénibilité et les imperfections apparentes de l'état intérieur, mais plutôt dans l'ignorance ou le refus de ce qui constitue le vrai bien spirituel : la remise de soi, l'abandon confiant à la bonté de Dieu, accueilli comme la source de tout bien. Il ne s'agit pas de se sentir grand et fort, mais de reconnaître ses limites et son impuissance à aimer par soi-même : « comprenez », dit Thérèse de Lisieux dans une lettre d'une rare densité spirituelle,

<sup>55</sup> FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris 1969, 1022s. (*Entretiens spirituels*, III).

que pour aimer Jésus, être sa *victime d'amour* [c'est-à-dire être consumée et transformée par sa miséricorde], plus on est faible, sans désirs, ni vertus, plus on est propre aux opérations de cet Amour consumant et transformant... Le seul *désir* d'être victime suffit, mais il faut consentir à rester pauvre et sans force et voilà le difficile [...] C'est la confiance et rien que la confiance qui doit nous conduire à l'Amour...<sup>56</sup>.

Une deuxième idée fausse au sujet de la connaissance du mal en soi consiste à s'alarmer davantage de ses fautes occasionnelles que de ce qui s'oppose beaucoup plus sérieusement au progrès spirituel : l'attachement volontaire aux biens créés. Il ne s'agit pas ici de l'appréciation légitime de ces biens, en particulier quand il s'agit de nos proches et de nos amis, mais du refus volontaire de les relativiser par rapport au seul bien qu'il est bon de vouloir inconditionnellement pour soi-même ou pour autrui : Dieu, et la communion avec Lui, qui est amour (1Jn 4,8). Ce sont les attachements ou tendances *volontaires* et désordonnés qui nous sont le plus préjudiciables, et non nos inévitables fautes et imperfections : « Une seule disposition imparfaite à laquelle l'âme est attachée, écrit Jean de la Croix, lui est plus nuisible pour progresser et avancer dans la vertu que si elle tombait chaque jour dans un grand nombre d'imperfections et de péchés véniels isolés ne provenant pas d'une habitude ordinaire ni d'un esprit de propriété »<sup>57</sup>. Il ne s'agit donc pas de nier la valeur des biens créés, mais de les considérer comme ayant leur source en Dieu, et de les rechercher dans la seule mesure où ils nous rapprochent de Lui en approfondissant notre amour de Lui, de nous-mêmes et des autres. Comme le dit Jésus dans *l'Évangile de Luc*, les « choses dont les païens de ce monde sont en quête », comme la nourriture et le vêtement, « votre Père sait que vous en avez besoin » : « Aussi bien, cherchez son Royaume, et cela vous sera donné par surcroît » (Lc 12,31).

La troisième idée fausse est bien entendu celle d'un accès aisé au discernement du mal en soi. Or, comme l'exprime une célèbre parole de Jésus, que nous venons d'entendre citée par Jean de la Croix :

<sup>56</sup> Lettre 197, du 17-09-1896, THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, cit., 1992, 553.

<sup>57</sup> JEAN DE LA CROIX, *La Montée du mont Carmel*, Éditions du Cerf, Paris 2010 (cité MC) 1,11,4.

« Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas ! » (Mt 7,3). Une des caractéristiques du mal qui nous affecte est l'aveuglement dont il s'accompagne, lequel est à la fois sa cause et son effet. Cet aveuglement peut aussi bien concerner les attachements désordonnés dont il vient d'être question, que les fausses images de Dieu que nous subissons ou entretenons. Il concerne plus généralement les fausses croyances en tout genre, comme la confusion entre limite et faute évoquée précédemment, ou encore la croyance que l'adulte que nous sommes serait totalement affranchi de l'infantile, et tout particulièrement du fantasme d'omnipotence. En raison même de son caractère dissimulé, ce mal ne peut être mis au jour et atténué que par des événements imprévisibles, comme des rencontres, des paroles reçues, voire des séances d'accompagnement psychologique ou spirituel, et toutes les circonstances à travers lesquels Dieu choisit d'agir en nous pour nous transformer. Il n'y a donc pas à s'étonner que le progrès vers la pleine communion à Dieu dans l'amour se fasse « à travers la nuit », comme dit Jean de la Croix, et soit marqué par l'épreuve. Cette épreuve tient à la mise en évidence, par l'action même de cet amour, de tout ce qui en nous s'y oppose encore ; elle tient aussi à la perte des illusions du désir, à la frustration des désirs désordonnés et à l'inaptitude provisoire à se réjouir de Dieu en vivant selon l'esprit des béatitudes : « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux » (Mt 5,3).

### 3.2. *La connaissance de l'autre en soi*

Comment discerner ce qui, dans notre vie intérieure, provient de nous-mêmes ou de Dieu, voire d'esprits mauvais ? Cette question a de tout temps préoccupé les personnes désirant progresser dans l'union à Dieu, ou celles qui, à tort ou à raison, se croient l'objet d'influences spirituelles. Le principe fondamental qui a orienté le discernement est celui de l'observation des causes et des effets. Si je ne peux pas reproduire le phénomène en question, quels que soient mes efforts, c'est qu'il est causé par un agent surnaturel. Si ses effets sont bénéfiques, il provient de Dieu, et dans le cas contraire, du démon. Ce principe est par exemple utilisé par Thérèse d'Avila, un des maîtres spirituels les plus abondamment sujets à ce type d'expériences : « j'appelle "surnaturel", écrit-elle, ce qui ne peut s'acquérir ni par acte ni par effort, quelque

peine que l'on prenne pour cela »<sup>58</sup>. Ainsi, tout phénomène mystique tel qu'une extase, une vision, ou une parole intérieure, s'il n'est causé ni par le démon ni par l'activité de l'imagination, est censé l'être par Dieu. Aujourd'hui encore, il n'est pas si rare, parmi les personnes accompagnées spirituellement, d'en rencontrer qui sont persuadées devoir attribuer directement à Dieu ou au démon des expériences qui pour n'être pas nécessairement aussi inhabituelles que celles décrites par Thérèse et tant de mystiques, ont une certaine étrangeté : impressions d'être soudainement inspiré, de ressentir une présence intérieure, d'être victime de suggestions diaboliques, etc. Pourtant, depuis l'époque de Thérèse d'Avila, notre connaissance de nous-mêmes s'est suffisamment approfondie, grâce à la psychanalyse, à la psychologie ou aux neurosciences, pour que nous n'écarterions pas l'hypothèse devenue la plus vraisemblable : ces phénomènes sont le fruit de processus neuro-psychiques spontanés qui, pour n'être pas reproductibles à volonté, n'en sont pas moins issus du fonctionnement inconscient et incontrôlé de notre appareil psychique. La même logique qui ne nous fait plus attribuer les rêves à des influences surnaturelles, mais au fonctionnement de notre cerveau, devrait nous pousser à considérer que les phénomènes dits « mystiques » sont souvent dus, en cela même qu'ils ont d'inhabituel et d'étranger à notre volonté, à des processus neuro-psychiques. Cela n'implique pas que l'action de Dieu (ou éventuellement du démon) en soit exclue, mais simplement que cette action ne consiste pas nécessairement en une altération du fonctionnement mental. C'est dans et à travers les processus neuro-psychiques, qu'ils soient habituels ou inhabituels, que Dieu, d'une façon impossible à décrire empiriquement, ou même à comprendre intellectuellement, éclaire et transforme la personne. Dans le cas où il s'agit d'extases, de visions ou de locutions intérieures, il est raisonnable de penser que le moment de ces phénomènes, leur qualité vécue et leur structuration sont largement déterminés par le fonctionnement autonome des processus psychiques et neurologiques. Dans le cas de Thérèse d'Avila, par exemple, il est vraisemblable qu'extases et visions aient été déclenchées par des crises

<sup>58</sup> *Relations*, 5,3, in: *Œuvres complètes*, cit., 1995.

d'épilepsie du lobe temporal, comme les progrès de la science permettent d'en soutenir l'hypothèse<sup>59</sup>.

Cela implique que pour aucune des expériences censées être suscitées par Dieu, la vérification de son action n'est requise, à supposer qu'elle soit possible<sup>60</sup>. Comme Jean de la Croix l'avait déjà fortement affirmé, leur modalité exceptionnelle doit être relativisée. Ce qui importe est de ne pas s'y arrêter, mais de discerner leurs fruits et, s'ils sont conformes à l'Évangile, de les accueillir et de vivre en conformité avec eux. Il convient même de les rejeter<sup>61</sup> : « Que le maître spirituel éloigne donc son disciple de toute vision et de toute parole et lui apprenne à savoir demeurer en liberté et en ténèbre de la foi dans laquelle on reçoit la liberté d'esprit et aussi l'abondance et, par conséquent, la sagesse et la véritable compréhension des paroles de Dieu<sup>62</sup> ». Il faut que les confesseurs « fassent comprendre [aux âmes] combien est plus précieuse devant Dieu une œuvre ou une action de la volonté faite par amour que les nombreuses visions, révélations et communications qu'elles peuvent recevoir du ciel, car celles-ci ne procurent ni mérite ni démerite<sup>63</sup> ». En définitive, à propos des visions et paroles (évoquées aux chapitres 17 à 20) « la leçon principale est de n'en faire aucun cas, mais de se gouverner en tout par la raison et par ce que l'Église nous a enseigné et nous enseigne chaque jour<sup>64</sup> ».

<sup>59</sup> Voir mon article « La grâce et l'humain dans l'union à Dieu. Interrogations scientifiques et théologiques sur le témoignage de sainte Thérèse d'Avila », *Teresianum* 66/1-2 (2015) 151-195, à partir de la page 174. Sur le rôle du psychisme dans les phénomènes mystiques, voir les remarquables ouvrages de la carmélite Ruth Burrows, *Guidelines for Mystical Prayer*, Paulist Press, New York – Mahwah, NJ 2007 (1976) 11 et 50 ; *Interior Castle explored. St Teresa's teaching on the Life of Deep Union with God*, HiddenSpring 2007 (1981), 93s, 103s, 111 et 115 ; *Ascent to Love. The Spiritual Teaching of St. John of the Cross*, Sheed & Ward, London 2000 (1987), 95s.

<sup>60</sup> On peut en dire autant de l'intervention supposée du démon, comme Vergote l'a montré dans son article « Exorcismes et prières de délivrance. Point de vue de la psychologie religieuse », *La Maison-Dieu* 183/184 (1990) 123-137, en particulier 125 et 135.

<sup>61</sup> MC II, 22,19.

<sup>62</sup> MC II, 19,11.

<sup>63</sup> MC II, 22,19.

<sup>64</sup> MC II, 30,7.



### 3.3. *La connaissance du bien en soi, source de connaissance de Dieu*

Nous avons découvert, en lisant Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, que la connaissance de soi et de Dieu ne pouvaient atteindre leur plénitude que par l'action transformatrice de Dieu au plus intime de nous-mêmes. Les efforts d'introspection et de méditation sont utiles, mais restent superficiels. Devons-nous en déduire que la connaissance intime de soi-même et de Dieu est réservée à quelques rares mystiques, ou tout au moins aux personnes qui, s'étant engagées dans la voie de l'oraison, ont reçu, par la pure initiative de Dieu, la grâce d'une prière contemplative ? Devons-nous considérer comme indispensable, pour faire l'expérience du mystère de la présence intime de Dieu, de bénéficier d'une telle prière contemplative, sous la forme minimale de l'oraison dite de quiétude<sup>65</sup>, ou sous la forme plus approfondie de l'oraison d'union, dans laquelle l'intelligence et la volonté sont, brièvement, sans objet distinct mais sans doute possible, captivées par la grâce<sup>66</sup> ?

En réfléchissant au mystère de la présence de Dieu en nous et aux possibilités de faire l'expérience de ce mystère, je suis parvenu à la conclusion opposée, selon laquelle une telle expérience n'est pas réservée aux rares personnes qui bénéficient de grâces « mystiques » inhabituelles. Entre la connaissance générale et indirecte de ce mystère procurée par la réflexion, et la connaissance intuitive et directe fournie par l'expérience de certaines grâces mystiques, il y a place pour une connaissance certes indirecte, mais intuitive, expérientielle. Cette connaissance par expérience indirecte porte inséparablement sur soi-même et sur Dieu. Voyons comment cela peut être vécu à propos de trois modes de connaissance de nous-mêmes, sans exclure la possibilité d'étendre cette approche à d'autres modes. Il s'agit tout simplement de mettre à profit, à propos d'expériences facilement accessibles, la lumière que la foi projette sur elles. À condition de savoir que cela est possible, et de choisir de le faire, la lumière commune de la foi vient convertir des expériences directes de soi-même en expériences indirectes de la présence et de l'action de Dieu.

<sup>65</sup> Voir 4D.

<sup>66</sup> Voir 5D.

La première de ces expériences directes, aisément accessibles, est celle de soi-même en tant que chair vivante. Elle est procurée par la simple attention au dynamisme de la vie qui nous anime, à laquelle invitent bien des méthodes de méditation. Or la foi nous dit que cette vie qui s'éprouve elle-même en nous, et qui en nous prend conscience d'elle-même, découle à tout instant de Dieu, présent en nous comme source permanente de l'être et de la vie. À la lumière de cette vérité de foi, la connaissance intime de moi-même comme chair vivante se transforme en expérience indirecte de la bonté créatrice de Dieu qui me suscite à chaque instant parce qu'Il m'aime. La simple évocation de la possibilité d'une telle expérience ne suffit bien évidemment pas à la procurer, mais elle peut mettre en chemin pour s'y disposer personnellement. Cela est également vrai des deux autres expériences de base à propos de laquelle la foi peut jouer un semblable rôle transformateur.

Considérons tout d'abord l'expérience de soi-même en tant que croyant. À tout instant, le croyant, par le simple fait qu'il a foi en Dieu, peut prendre conscience de cette foi en Lui disant : « je crois en toi ». Or la foi elle-même nous indique à son propre sujet qu'elle est un don de Dieu, par lequel Il nous unit à Lui<sup>67</sup>. Ainsi, l'expérience toujours accessible de l'acte de foi, qu'il soit timide, aride, obscur, peut et doit même être interprétée comme suscitée en nous par la présence intime de Dieu. Il ne s'agit plus seulement ici de la présence intérieure de Dieu comme créateur de notre être (cette présence, dite « d'immensité », concerne tout aussi bien celui qui s'oppose à Dieu, que la totalité des êtres vivants ou inanimés). Il s'agit de la présence intérieure de Dieu appelée « inhabitation trinitaire », parce qu'elle est évoquée dans le *Nouveau Testament* comme la présence intérieure du Père, du Fils et de l'Esprit venant demeurer au cœur du croyant. Pour tout croyant, l'expérience élémentaire de dire à Dieu sa foi, par des paroles, des actions, ou tout simplement par une attitude corporelle ou par le maintien d'une position de prière, est transformée en expérience de cette inhabitation, expérience indirecte, certes, mais bien réelle. Cela se réalise dès lors qu'il prend conscience, dans la lumière même de la foi, que son acte per-

<sup>67</sup> Voir *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, n. 16 : « La foi elle-même est don de Dieu par le Saint-Esprit ».

sonnel de foi n'est possible que par l'habitation en lui de Dieu Trinité, en une participation à la relation filiale de Jésus à son Père, intériorisée en nous par leur Esprit commun<sup>68</sup>.

Il en va de même, enfin, pour toutes les expériences, moins directement accessibles, de bénéficier de l'amour de Dieu : elles sont toutes des manifestations du désir qu'Il a de nous faire communier à son mystère, désir auquel nous pouvons nous opposer en nous soustrayant à son action bienfaisante. Ces manifestations du désir de Dieu pour nous sont à accueillir notamment dans la participation aux sacrements de l'Eucharistie et de la Réconciliation, ou quand nous est donné d'éprouver un vif désir de Dieu, un grand amour pour Lui, ou de reconnaître que nous Lui devons telle bonne pensée, telle bonne action, tel progrès spirituel : la foi permet d'y reconnaître des marques de son amour pour nous et du désir qu'Il a de nous unir à Lui. Il en va de même pour les marques d'amour que nous recevons des autres, et qui nous font vivre l'expérience d'être désirable à leurs yeux. Puisque l'amour a sa source en Dieu, l'expérience d'être aimé et désiré par autrui se transforme, à la lumière de la foi, en expérience indirecte, mais réelle, d'être aimé et désiré de Dieu<sup>69</sup>. C'est ainsi qu'à la lumière de la foi, la simple connaissance de soi comme vivant, croyant, et aimé, se transforme en connaissance de Dieu comme présent et demeurant en nous pour nous aimer et nous donner d'aimer. Cette expérience indirecte de la bonté créatrice, de l'inhabitation trinitaire ou du désir de Dieu pour nous n'a certes pas l'intensité de l'expérience proprement mystique, qui ne dépend pas de notre action personnelle. Elle est la plupart du temps très ténue, voire aride. Mais elle a l'avantage d'être accessible à tous, en toutes circonstances, et de favoriser la paix et la liberté intérieures, en contribuant à délivrer de l'inquiétude de ne pas parvenir à prier comme on le souhaiterait. J'ai l'espoir que l'évocation que j'en ai faite

<sup>68</sup> Sur tout ceci, voir mon ouvrage *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, « Cogitatio Fidei, 271 », Éditions du Cerf, Paris 2010, en particulier le dernier chapitre et la conclusion.

<sup>69</sup> Ce dernier paragraphe est repris de mon ouvrage *Le désir de Dieu pour l'homme*, cit., 348, dans lequel est justifiée l'attribution à Dieu d'un véritable désir pour l'être humain et son salut.

contribuera à l'approfondissement et à la pédagogie de l'expérience spirituelle.

Aux trois expériences directes et aisément accessibles qui viennent d'être évoquées s'ajoute une expérience plus facilement sujette à l'illusion ou à l'ignorance : celle de soi-même comme aimant Dieu et autrui. L'illusion et l'ignorance tiennent principalement à la tendance si fréquente au début de la vie spirituelle, mais dont il serait téméraire de se croire définitivement délivré, à confondre l'amour avec le sentiment d'aimer. Tant que l'on n'est pas victime de graves offenses, soumis à de fortes tentations de haine, ou à une profonde dérégulation spirituelle, on peut se croire mu et transformé en profondeur par l'amour. Mais lorsqu'on les subit, on découvre ce qu'il en est réellement, en constatant jusqu'à quel point les actes sont restés conformes aux désirs et aux paroles, ou les ont démentis. Inversement, l'expérience crucifiante d'être envahi de pensées involontaires et de premiers mouvements de haine peut conduire à douter de l'effectivité de son propre amour, alors même que celui-ci n'a jamais été aussi authentique. Malgré tout, relues dans la prière et l'accompagnement spirituel, certaines expériences peuvent fonder la reconnaissance authentique de la croissance de l'amour en soi : celles de la persévérance dans le pardon donné, de la joie du bien d'autrui, de la tendresse pour les personnes moins spontanément appréciées, du service désintéressé et, comme le déclare Paul, de l'abstention des comportements nuisibles à autrui : l'*agapè* « ne fait point de tort au prochain » (Rm 13,10), « elle n'est pas envieuse ; [...] ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice » (1Co 13,4-6). Dans la mesure même où, à la lumière de ces critères, nous faisons l'expérience de grandir dans l'amour de charité, nous progressons conjointement dans la connaissance de nous-mêmes comme aimants et de Dieu comme source de notre amour. En effet, puisque « Dieu est amour » (1Jn 4,8), « quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (1Jn 4,7). C'est pourquoi Grégoire le Grand pouvait écrire que l'amour lui-même est connaissance : *amor ipse notitia*<sup>70</sup>. En aimant autrui et Dieu

<sup>70</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Evangelia*, II, 27,4 (PL 76, 1207). Voir aussi RICHARD DE SAINT-VICTOR *Tractatus de gradibus charitatis*, III (PL 196, 1203) : *amor oculus*

sous l'action de l'Esprit Saint, nous expérimentons, par participation, l'amour trinitaire ; « fondés dans l'amour » nous recevons « la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur » et connaissons « l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Ep 3,17-19).

*est et amare videre est*, cité dans J. RATZINGER, *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé*, Salvator, Paris 2006, 64s.

JEAN-BAPTISTE LECUIT, OCD

Le lien paradoxal entre connaissance de soi et relation à Dieu  
Actualité du « socratisme chrétien »

RÉSUMÉ : Malgré les apparences, le progrès dans la connaissance de soi ne contredit pas l'approfondissement de la relation à Dieu, mais le favorise. Après avoir montré cela, l'auteur expose la nature et les conditions de la connaissance de soi selon le « socratisme chrétien » des auteurs qui, d'Origène à Pascal, ont fait leur le fameux précepte : « connais-toi toi-même ». Une attention particulière est portée à l'enseignement de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix sur le lien paradoxal entre connaissance de soi et relation à Dieu. Dans la troisième et plus longue partie, l'auteur évoque l'expérience de ce lien, en considérant successivement la connaissance de soi comme marqué par le mal, la connaissance de l'autre en soi (Dieu, ou l'inconscient neuro-psychique ?), et la connaissance du bien en soi, source de connaissance de Dieu : à la lumière de la foi, l'expérience de soi comme vivant, croyant, et aimé se transforme en connaissance de Dieu comme intérieur, aimant, désirant, et source d'amour.

MOTS-CLÉS : connaissance de soi ; connaissance de Dieu ; amour de Dieu ; expérience spirituelle ; Thérèse d'Avila ; Jean de la Croix

The Paradoxical Link Between Self-Knowledge and Relation to God  
Actuality of « Christian Socratism »

ABSTRACT: Despite appearances, progress in self-knowledge does not contradict the deepening of the relationship with God, but favors it. After having shown this, the author exposes the nature and conditions of self-knowledge according to the "Christian Socratism" of the authors who, from Origen to Pascal, have made theirs the famous precept: "know thyself". Particular attention is paid to the teaching of Teresa of Avila and John of the Cross on the paradoxical link between self-knowledge and relationship to God. In the third and longer part of the article, the author evokes the experience of this link, considering successively the knowledge of self as marked by evil, the knowledge of the other in oneself (God, or the neuro-psychic unconscious?), and the knowledge of the good in oneself, source of knowledge of God: in the light of faith, the experience of self as living, believing, and loved is transformed into knowledge of God as interior, loving, desiring, and source of love.

LE LIEN PARADOXAL ENTRE CONNAISSANCE DE SOI...

KEYWORDS: knowledge of self; knowledge of God; love of God; spiritual experience; Teresa of Avila; John of the Cross.