

AVANT PUBLICATION

L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola

de René Lafontaine s.j.

Collection *Institut d'Etudes Théologiques (IET)*, Lessius (Éditions Jésuites), août 2015.

Sommaire

Nous aborderons les Exercices ignatiens sous l'angle de leur originalité, de sorte que nous procéderons toujours par comparaison avec les prises de position engageant la théologie d'autres auteurs spirituels. En ce domaine, les chercheurs jésuites ont pertinemment confronté cette œuvre ignatienne avec celles issues de la *devotio moderna*, comme les *Exercices spirituels* de Cisneros publiés en 1500, tout en remontant jusqu'à *La grande vie de notre Seigneur Jésus Christ* de Ludolphe de Saxe et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, qu'Ignace lut sur son lit de convalescence à Loyola. Pour notre part, nous élargirons notre enquête en remontant jusqu'à la source scripturaire qui a inspiré « le sens tropologique et mystique » de l'Écriture, sans négliger l'apport des théologies médiévales de Thomas d'Aquin et de Bonaventure. De plus, nous serons amenés à dégager l'herméneutique propre de tout le cheminement des Exercices ignatiens en nous référant aux dernières « règles pour avoir le sens véritable de l'Église militante » (ES 353ss), c'est-à-dire en prenant la mesure du conflit engagé « à notre époque aussi dangereuse » (ES 369) où « la liberté du libre arbitre » (ES 23 ; Érasme) fut contesté par celle « du serf arbitre » (Luther). Une telle conflictualité réclamera aussi l'apport de théologiens du XXe siècle, dès lors qu'au XVIe siècle régnait encore l'emprise universelle de la foi chrétienne, alors qu'aujourd'hui notre société est soumise à une sécularisation teinté d'agnosticisme et marquée par le pluralisme idéologique et religieux. La pédagogie ignatienne demeure-elle encore pertinente ? Confronte-t-elle vraiment le chrétien à l'athéisme ?

L'interprétation de ces Exercices ignatiens par le père Gaston Fessard eut le mérite de mesurer l'impact ontique de la liberté de l'homme, en dégageant, à l'aide de la conceptualité dialectique de Hegel, les différents seuils que cette liberté doit franchir au fil des *quatre semaines*. Notre herméneutique se distinguera à plus d'un titre de celle de Fessard. Dès lors, nous chercherons à mieux préciser la particularité de chacune de ces semaines et des exercices qui la composent, en mettant en évidence la transformation de leurs coordonnées spatio-temporelles, qui inspirent la totalité de la responsabilité humaine, déterminée par l'anthropologie tripartite de la Bible : *pneuma, nous, sarx*.

En accord avec l'immense tradition chrétienne, il apparaîtra de plus en plus clairement que ces Exercices ignatiens sont construits sur le double Avènement de l'envoi par le Père du « Verbe devenu chair » et de l'envoi de l'Esprit Saint par le Père et le Fils, comme le propo-

sent distinctement *la contemplation des mystères du Christ* et les *règles du discernement des esprits*. Cependant les Exercices ignatien radicaliseront la distinction et la complémentarité de ce double envoi. En effet, d'une part, « le livret des mystères de la vie Notre Seigneur » (ES 261ss), analysé en respectant strictement ses abréviations, imposera au retraitant de ne considérer que les faits rapportés par les Évangiles, en les dépouillant de toute justification théologique reposant sur des citations de la Parole de Dieu, elles-mêmes éclairées par l'exaltation eschatologique du Fils ressuscité et apparaissant comme tel à sa mère et aux disciples (cf. Phil 2, 6-12). Le retraitant sera ainsi confronté à la *nue contingence* de ces mystères, d'autant que le rédacteur des Exercices interdira à son retraitant d'anticiper la mémoire des semaines qui ne s'offrent pas encore à lui (cf. ES 11).

Par ailleurs, l'avènement de l'Esprit, « Paraclet » et « Herméneute » divin, répondra à cette autre logique inversée des mystères de l'histoire du Christ, en offrant l'anticipation du surcroît de consolation divine. Ainsi, par exemple, les *règles de discernement des esprits* convenable à la première semaine, confrontée à toutes les dimensions du péché, proposera de mesurer « la désolation » à la lumière de ce qu'Ignace définira personnellement comme étant les trois types de « consolation ». De la même manière, le discernement de l'ambiguïté de la « consolation avec cause » (ES 331ss) sera anticipativement éclairé par l'enseignement et l'expérience archétypique de la « consolation sans cause précédente » (ES 330), elle-même précédée par celle qui affirme qu'il appartient à Dieu seul et à ses anges d'offrir la véritable joie et allégresse spirituelle (ES 329).

Dans notre chapitre conclusif, nous nous permettrons de relever la complémentarité fondamentale entre cette double approche qui orchestre l'architecture de tous ces Exercices ignatien. Nous y ajouterons deux points essentiels. Le premier montrera comment l'écart abyssal entre la confrontation immédiate à la contingence de l'histoire du Christ et le surcroît de grâce de consolation se conjugue dans une lecture *ecclésiale* et spirituelle du don vivifiant de l'Esprit à travers cette contingence. Le dernier point définira *l'originalité* radicale des Exercices ignatien : rendre le retraitant inconditionnellement disponible ou « indifférent » (ES 23) à l'Appel aussi singulier qu'immédiat que lui adresse « le Roi éternel de tout l'univers », de sorte qu'affermi par son *élection* personnelle, il puisse s'exposer à l'immédiateté divine et humaine du mystère de la Pâque de notre Seigneur, comme épreuve suprême de la contingence (« ils m'ont haï sans raison »), et comme don vivifiant de l'Esprit de liberté, ayant déjà vaincu l'ultime ennemi de la mort.

Summary

We will approach the Ignatian Exercises from the angle of their originality, so always proceeding via comparisons with the positions of other spiritual authors dealing with theology. In this arena, Jesuit researchers have quite pertinently confronted this Ignatian work with those deriving from the *devotio moderna*, like the *Spiritual Exercises* of Cisneros published in 1500, while also going back to Ludolph of Saxony's *Vita Christi* and Jacobus de Voragine's *Golden Legend* which Ignatius read during his convalescence in Loyola. As for us, we will broaden our inquiry by going back to the scriptural source which inspired « the tropological and mystical meaning » of Scripture, without neglecting the contributions of the medieval theologies of Thomas Aquinas and Bonaventure. In addition, we will be led to bring to light the hermeneutics specific to the whole process of the Ignatian Exercises by referring to the last « rules for having the true sense of the the Church militant » (ES 353ss), that is, by measuring the conflict engaged upon « in our equally dangerous period » (ES 369) in which « the freedom of free will » (ES 23; Erasmus) was contested by that of « the bondsman will » (Luther). Such a conflict will also require the contribution of 20th-century theologians, since in the 16th century Christian faith still held universal sway, whereas today our society is subject to a secularization tinged with agnosticism and marked by ideological and religious pluralism. Is Ignatian pedagogy still pertinent? Does it really confront the Christian with atheism?

The interpretation of these Ignatian Exercises by Father Gaston Fessard had the merit of measuring the ontic impact of man's freedom, by bringing to light, with the help of Hegel's dialectical concept, the various thresholds which this freedom must cross in the course of the four weeks. Our hermeneutics will differ in more than one way from that of Fessard. Thence, we will seek to show more precisely the specificity of each of the weeks and of the Exercises which comprise it, highlighting the transformation of their spatio-temporal coordinates, which inspire the totality of human responsibility, determined by the tripartite anthropology of the Bible: *pneuma, nous, sarx*.

In accord with the immense Christian tradition, it will become ever clearer that these Ignatian Exercises are built upon the double Advent of the sending by the Father of the « Word become flesh » and of the sending of the Holy Spirit by the Father and the Son, as distinctly proposed by the contemplation of the mysteries of Christ and the rules for the discernment of spirits. However the Ignatian Exercises will radicalize the distinction and the complementarity of this double sending. Indeed, on the one hand, « the booklet of the mysteries of the life of Our Lord » (ES 261ss), analysed with strict respect for its abbreviations, will require that the retreatant only consider the facts reported by the Gospels, stripping them of any theological justification based on citations of the Word of God, which are themselves enlightened by the eschatological exaltation of the Son, resurrected and appearing as such to his mother and to the disciples (cf. Phil 2, 6-12). The retreatant will thus be confronted with the naked contingency of these mysteries, especially as the writer of the Exercises will prohibit his retreatant from anticipating the memory of the weeks which are still to come (cf. ES 11).

Moreover, the advent of the Spirit, « Paraclete » and divine « Interpreter », will respond to this other inverted logic of the mysteries of the story of Christ, by offering the anticipation of

the increase of divine consolation. Thus, for example, the rules for the discernment of spirits suitable for the first week, duly confronted with all the dimensions of sin, will propose measuring « the desolation » in the light of what Ignatius will personally define as the three types of « consolation ». In the same way, the discernment of the ambiguity of the « consolation with cause » (ES 331ss) will be in an early way enlightened by the teaching and the archetypal experience of the « consolation without preceding cause » (ES 330), itself preceded by that which affirms that it belongs to God alone and to his angels to offer genuine joy, spiritual joy (ES 329).

In our concluding chapter, we will allow ourselves to note the fundamental complementarity between this double approach which orchestrates the architecture of all these Ignatian Exercises. We will add two essential points. The first will show how the abyssal gap between the immediate confrontation with the contingency of the story of Christ and the superabundance of the grace of consolation combine in an ecclesial and spiritual reading of the vivifying gift the Spirit through this contingency. The final point will define the radical originality of the Ignatian Exercises: making the retreatant unconditionally prepared to welcome or to be « indifferent » (ES 23) to the Call, as singular as it is immediate, that « the eternal King of the entire universe » is addressing to him, so that, strengthened by his personal election, he might open himself up to the divine and human immediacy of the mystery of the Passover of our Lord, as supreme trial of contingency (« they have hated me without reason »), and as vivifying gift of the Spirit of freedom, having already vanquished the ultimate enemy of death. (Transl. Brian et Marie-Claude THOMPSON)

Avant-propos de Mark Rotsaert

Directeur du Centre Ignatien de Spiritualité

L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola ne se situe pas au niveau du texte, mais davantage au niveau de sa dynamique et structure internes. L'ouvrage monumental de René Lafontaine creuse jusqu'aux racines mêmes de l'expérience spirituelle qui est celle des Exercices. Il s'agit d'abord d'une recherche théologique. Il est impressionnant de voir comment le théologien scrute les textes théologiques anciens et modernes pour comprendre mieux ce à quoi Ignace invite. Le but n'est pas de savoir si Ignace se situe plutôt dans la ligne de saint Thomas ou dans celle des auteurs de la famille franciscaine. Et les textes théologiques récents aident, dans un langage qui nous est plus familier, eux aussi à approfondir la 'connaissance intérieure' des Exercices. Un des résultats – et non le moindre – de cette recherche théologique poussée est de faire ressortir combien les Exercices d'Ignace sont un texte d'Église. Tout au long de l'ouvrage le texte des Exercices se trouve éclairé par le trésor théologique de l'Église à travers les temps.

Cependant, le lecteur qui ne prendrait pas le temps de lire les 550 pages pourrait croire qu'il s'agit d'une étude sur la théologie des Exercices spirituels. Il est clair que la méthode choisie par l'auteur jette une lumière éclairante sur la théologie des Exercices, mais ce n'est ni le but ni le titre de l'ouvrage.

L'originalité de cet *Opus magnum*, qui a comme titre *L'Originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, est ailleurs. Le fil rouge de tout le volume n'est pas la théologie, mais l'expérience spirituelle qui est celle des Exercices. L'auteur ne perd jamais de vue que les Exercices ne sont ni un traité de théologie ni un livre de spiritualité, mais un guide pour celui qui donne les Exercices afin de rendre possible ce dialogue singulier entre celui qui fait les Exercices et son Créateur et Seigneur. Être à l'écoute de la Parole de Dieu, s'ouvrir à la présence de Dieu en Jésus-Christ dans la prière, c'est se mettre dans la mouvance de l'Esprit. Il y a une « logique spirituelle » dans les Exercices qui, quand on la respecte jusqu'au bout – comme le fait l'auteur – évite d'en faire un système clos, soit théologique, soit philosophique. Dieu qui se révèle à l'homme est au centre même de l'expérience spirituelle des Exercices. Il y a donc bien sûr une théologie des Exercices, mais les Exercices vont au-delà, jusque dans la décision par laquelle l'homme se donne à Dieu dans le don de la foi. C'est l'œuvre de l'Esprit, toujours nouveau, toujours surprenant. Ignace l'avait expérimenté : l'Esprit de Dieu est liberté. Il déborde nos schémas, nos structures de pensée. *Deus semper maior.*

Le livre de René Lafontaine n'est pas un livre facile à lire. Sa lecture attentive enrichit cependant notre connaissance de la foi en Dieu Père, Fils et Esprit. Elle invite également à un approfondissement de notre engagement dans la foi, dans l'Église. Pour tous ceux et toutes celles qui, dans la lignée d'Ignace, veulent mieux connaître d'une part la richesse théologique dans laquelle s'inscrivent les Exercices et d'autre part la profondeur de l'expérience spirituelle à laquelle ils invitent, ce livre est incontournable.

Table des matières

Ouverture : le projet de cerner l'originalité des Exercices p. 11

1. Le milieu culturel et spirituel en Castille au début du XVI^{ème} siècle p. 15
2. Notre sélection des œuvres p. 23
3. L'extension variable du terme « originalité » p. 29

Première partie : l'héritage de la tradition p. 32

I. Ignace et la devotio moderna p. 32

- A. *La méthode de prière* : Ignace confronté à Ludolphe et Cisneros p. 32
 1. Le *prologue* de *La Grande Vie* et les *Annotations* des Exercices p. 34
 2. *L'abrégé* des Exercices de Cisneros et les *Annotations* en ES p. 43
- B. *Contempler la vie du Christ* : Ignace, Ludolphe et Cisneros p. 44
 1. L'exhaustivité de la *Grande Vie* et la sélection des Exercices p. 45
 2. Les *trois voies* de Cisneros et les *quatre semaines* d'Ignace p. 48

II. Ignace et la christologie de Thomas d'Aquin p. 53

- A. Le dédoublement de la christologie thomasienne p. 53
- B. Le sacerdoce médiateur du Christ *comprehensor et viator* p. 55

III. Les premiers présupposés de l'anthropologie ignatienne p. 57

- A. *Le principe et fondement* : ES 23 p. 57
- B. *Les trois sortes de pensées* : ES 32 p. 73
- C. Les deux formes d'*examen de conscience* : ES 24-44 p. 90

Deuxième partie : Les quatre semaines p. 99

I. La première semaine p. 100

- A. Les méditations de la seule journée p. 101
 1. Le premier exercice sur les trois péchés : ES 45-54 p. 101
 2. Le deuxième exercice sur les péchés personnels : ES 55-61 p. 123
 3. Les répétitions et le triple colloque : ES 62-64 p. 128
 4. La méditation de l'enfer : ES 65-71 p. 134
- B. Les règles de discernement : ES 313-327 p. 140
 1. Le titre des règles : ES 313 p. 140
 2. Deux règles fondatrices ? : ES 314-315 p. 142
 3. Les trois types de *consolation* : ES 316 p. 146
 4. La contrariété de la *désolation* : ES 317 p. 153

5. Les causes de la *désolation* : ES 322 p. 155
 6. La gestion de l'alternance désolation-consolation : ES 318-324 p. 158
 7. Trois paraboles de la résistance à l'ennemi : ES 325-327 p. 159
- C. Vers une théologie de la première semaine p. 162
1. Cette semaine est-elle inspirée par l'Écriture ? p. 162
 2. Les coordonnées spatio-temporelles de cette semaine. p. 164
 3. Peut-on trancher le débat portant sur le fruit de cette semaine ? p. 167
 4. Un seul péché mortel entraîne-t-il la condamnation infernale ? p. 170
 5. L'oraison engage-t-elle un cercle herméneutique ? p. 177
 6. Les repères d'une anthropologie tripartite. p. 179
- II. La deuxième semaine** p. 183
- A. *Le Règne* : ES 91-100 p. 184
- B. Les trois premiers jours : ES 101-134 et ES 262-272 p. 190
1. Premier jour et *l'application des sens* : ES 101-131 ; 262-264 p. 191
 2. Deuxième jour : ES 132 et 268-270 p. 215
 3. Troisième jour : ES 134 et 271-272 p. 218
- C. Quatrième jour : ES 135-168 p. 222
1. *Les deux Étendards* : ES 136-148 p. 223
 2. *Les trois Binaires* : ES 149-157 p. 243
 3. *Les trois sortes d'humilité* : ES 165-168 p. 248
- D. Le livret pour faire élection : ES 169-189 p. 254
1. *Le préambule pour faire élection* : ES 169 p. 254
 2. La circonscription de la matière de l'élection : ES 170-174 p. 258
 3. *Les trois temps propices à l'élection* : ES 175-178 p. 259
 4. *La première manière en temps tranquille* : ES 178-183 p. 267
 5. *La deuxième manière* : ES 184-188 p. 269
- E. La suite des mystères jusqu'au douzième jour : ES 273-288 p. 270
- F. Les règles de discernement en deuxième semaine : ES 328-336 p. 287
1. La première règle de la consolation : ES 329 p. 287
 2. *La consolation sans cause précédente* : ES 330 p. 289
 3. *La consolation avec cause précédente* : ES 331-334 p. 298
 4. Le diagnostic immédiat du tact spirituel : ES 335 p. 303
 5. La vigilance requise au temps suivant : ES 336 p. 307
- G. *Le Journal spirituel* d'Ignace p. 311
- H. Vers une théologie de la deuxième semaine p. 315
- III. La troisième semaine** p. 317
- A. La Passion lue par Ludolphe et par Ignace p. 318
- B. Le premier jour : *la Cène et l'Agonie* p. 321

1. La Cène : ES 190-199 et 289 p. 322
 2. L'agonie : ES 200-207 et 290 p. 332
 - C. La suite des mystères jusqu'au septième jour p. 338
 1. Deuxième jour : ES 208 et 291-292 p. 338
 2. Troisième et quatrième jour : ES 208 et 293-295 p. 342
 3. Cinquième jour : ES 208 et 296-297 p. 348
 4. Sixième jour : ES 208 et 298 p. 359
 5. Septième jour : ES 208 p. 361
 - D. Vers une théologie de la troisième semaine : p. 364
 1. Du « Christ de la foi » au « Jésus de l'histoire » ? p. 364
 2. La fécondité du pain instaurée par l'Eucharistie p. 366
 3. Les deux dernières semaines au fondement des précédentes p. 369
- IV. La quatrième semaine** p. 370
- A. L'apparition du Ressuscité à sa Mère bénie p. 371
 1. L'histoire comme passage en enfer : ES 219 p. 372
 2. L'apparition du Christ à sa Mère bénie : ES 218-225 et 299 p. 376
 3. L'espace et le temps propres à cette semaine : ES 223-224 p. 377
 4. Le mode d'apparition du Ressuscité : ES 219 p. 378
 5. La conjugaison des trois titres mariaux p. 384
 - B. Les quatorze autres apparitions p. 388
 1. Quelques traits originaux des apparitions p. 389
 2. Deuxième jour : 2^{ème} et 3^{ème} apparitions en Mc et Mt p. 391
 3. Troisième jour : 4^{ème} et 5^{ème} apparitions en Lc p. 393
 4. Quatrième jour : 6^{ème} et 7^{ème} apparitions en Jn p. 397
 5. Cinquième jour : 8^{ème} et 9^{ème} apparitions en Jn et Mt p. 401
 6. Sixième jour : les apparitions aux 500 frères et à Jacques p. 405
 7. Dernier jour : d'autres apparitions p. 406
 - C. Vers une théologie de la quatrième semaine p. 412
 1. L'originalité ignatienne de cette semaine p. 412
 2. La soumission des « exercices » à la liberté de Dieu p. 413
 3. Il apparut lui-même : *se aparecção* p. 414

Troisième partie : exercices et règles complémentaires

- I. La contemplation pour acquérir l'amour** : ES 230-237 p. 416
 - A. Les deux notes préalables : ES 230-231 p. 417
 - B. La composition de lieu : ES 232 p. 419
 - C. La prière de demande : ES 233 p. 421

D. Le premier point assorti de la prière d'offrande : ES 234 p. 422

E. Le deuxième point : ES 235 p. 429

F. Le troisième point : ES 236 p. 434

G. Le quatrième point : ES 237 p. 439

II. Trois manières de prier : ES 238-260 p. 449

III. Les règles d'orthodoxie : ES 352-370 p. 450

A. La première série de règles : ES 352-361 p. 453

B. La deuxième série de règles : ES 362-364 p. 461

C. La troisième série de règles : ES 365-370 p. 468

Conclusion : Histoire et Esprit dans les Exercices p. 482

A. La contingence de l'*Histoire* p. 484

B. La donation vive de l'*Esprit* p. 491

C. En l'Église, « Épouse du Christ, notre Mère » p. 493

D. L'originalité foncière des Exercices ignatiens p. 498

Sigles et abréviations courantes

AHSI, Archivum historicum Societatis Iesu, Roma
ARSI, Acta Romana Societatis Iesu, Roma
BACmajor 104, Biblioteca de Autores Cristianos, San Ignacio de Loyola, *Obras*, Madrid
BIHSI, Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, Roma
CIS, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma
Conc, Concilium. Revue internationale de théologie, Paris
ConI, Concordancia Ignaciana, Bilbao
CSpIg, Cahiers de Spiritualité Ignatienne, Québec
DCT, Dictionnaire Critique de Théologie, Paris
DEI, Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, Madrid
Dir1599, Directoires rassemblés par Aquaviva en 1599
DME, Diccionario Medieval Español, Salamanca
DPTThom, Dictionnaire de Philosophie et de Théologie thomistes, Paris
DS, Dictionnaire de Spiritualité, Chantilly
DTC, Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris
ES, Exercices Spirituels ignatiens introduisant leur numérotation
ET, Études, Paris
EV, Esprit et Vie, Langres
GL, Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg
Gr, Gregorianum, Roma
GV, La grande vie de Jésus-Christ de Ludolphe de Saxe
Manr, Manresa, Revue et Etudes particulières, Barcelona
MHSI, Monumenta historica Societatis Iesu, Roma
MI, Monumenta Ignatiana, Roma
MNad, Monumenta Nadal, Roma
NRT, Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles
PG, Patrologiae cursus. Series Graeca, Paris
PL, Patrologiae cursus. Series Latina, Paris
RAM, Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse
RHSp, Revue d'histoire de la spiritualité, Paris
RSPhTh, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris
RSR, Recherches de Science Religieuse, Paris 1936
SC, Sources chrétiennes, Paris
TOB, Traduction œcuménique de la Bible, Paris
RTL, Revue théologique de Louvain, Louvain
S.Th., Somme théologique de Thomas d'Aquin
VEE, Vocabulario de Ejercicios Espirituales, CIS, Roma
VTB, Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris
WA, Martin Luther's Werke, Weimarer Ausgabe, Weimar
ZKTh, Zeitschrift für katholische Theologie, Wien

Les notes en bas de page adoptent une numérotation unique du début à la fin de l'ouvrage.

Ouverture

Notre enquête cherche à préciser les influences qui ont pu marquer la rédaction des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola afin d'en mieux cerner l'originalité. Ce travail est d'autant plus stimulant que leur rédaction progressive au début du XVI^e siècle couvre une période qui embrasse aussi bien le déclin du Moyen Âge revitalisé par la *devotio moderna* que l'avènement de la Réforme. Sans même évoquer la conquista des Amériques, la composition de ces Exercices ignatiens nous plonge ainsi dans le creuset d'une des plus importantes révolutions culturelles et spirituelles que la chrétienté occidentale ait jamais provoquée et endurée, du fait que Martin Luther et Jean Calvin revendiquèrent le retour à la vérité du pur Évangile en contestant la pertinence du discours de la scolastique médiévale. Cette remise en question atteignit tous les filaments d'une tradition fortifiée par quinze siècles de réflexion théologique authentifiée par le magistère de l'Église romaine. Aujourd'hui, la Constitution *Dei Verbum* promulguée par le concile Vatican II n'a-t-elle pas répondu à cette revendication en prônant le resourcement de la tradition catholique en l'Écriture de l'Un et l'Autre Testament ?

Mais il est une autre source d'inspiration des Exercices ignatiens qui déborde toute saisie immédiate des principaux mystères de la foi chrétienne : la révélation intellectuelle et mystique dont bénéficia personnellement Ignace de Loyola à Manrèse¹. Cette auto-communication divinement trinitaire incluait la mission d'ouvrir le cœur et l'esprit du plus grand nombre d'hommes afin de les rendre disponibles à la réception d'une telle grâce par la contemplation des « mystères de Jésus-Christ notre Seigneur » assortie du « discernement des esprits » suscité par l'Esprit de Dieu.

Dès lors, il fallut qu'Ignace transcrive son projet missionnaire dans le langage culturel communément admis, tout en affinant certains de ses termes pour qu'ils puissent sans ambiguïté affronter « une époque si dangereuse » parce qu'elle interprétait « la liberté du libre arbitre » (ES 23) en des sens contradictoires. Sur ce terrain, les commentateurs jésuites des Exercices ont pertinemment circonscrit leur recherche en les comparant à des œuvres contemporaines qui eurent la même prétention de guider le chrétien sur le chemin de l'oraison personnelle. Notre travail se devra d'enregistrer les principaux résultats de leurs enquêtes, tout en sachant qu'il est rarement possible de démontrer que tel ou tel passage d'une œuvre spirituelle lue par Ignace ait été la source indéniable de telle expression adoptée par ces Exercices².

Cependant, débordant ces frontières de cette nouvelle « littérature spirituelle », nous nous risquerons à élargir le champ de notre recherche en recourant au témoignage de l'Écriture, convaincus que toutes les doctrines théologiques sont nées du déploiement des « trois sens

¹ Cf. *Le récit du pèlerin*, n° 27b-30.

² J. CALVERAS et C. de DALMASES, *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*, MHSI, vol. 100, Rome, 1969, 801 p. A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola, Estudio histórico*, Barcelone, Bibl. Balmes, 1926, 308 p. Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz, Herder, 1947 ; Hugo RAHNER, *La genèse des Exercices*, traduit de l'allemand par G. de Vaux, Chr 69, DDB, 1989, 127 p. ; Terence O'REILLY, « The spiritual Exercises and the crisis of medieval piety », *The Way* 70°, Supl., 1991, pp. 101-113.

spirituels » issus de la Lettre scripturaire : son sens allégorique ou dogmatique, son sens « tropologique » ou moral et spirituel et finalement son sens « anagogique » ou eschatologique. Les Exercices ignatiens ont intégré cette doctrine ancestrale dans les règles « pour avoir le sentir véritable dans l'Église militante » et en particulier en cette règle onzième (ES 363), qui caractérise les deux formes principales de discours théologique : la « théologie positive » issue de la période patristique et « la théologie scolastique » inaugurée au Moyen âge. Cette dernière est déclarée plus « moderne » parce qu'elle intègre les déterminations les plus récentes du Magistère, sans toutefois s'écarter de sa source scripturaire et patristique.

« En effet, comme les docteurs scolastiques sont plus modernes, non seulement ils profitent de la véritable intelligence de la sainte Écriture, mais encore, étant eux-mêmes illuminés et éclairés par la puissance divine, ils trouvent une aide dans les conciles, canons et constitutions de notre sainte Mère l'Église ».

Dès lors, notre enquête sur l'originalité des Exercices ignatiens nous mènera jusqu'à son fondement primordial qu'est l'autorité de la « Parole de Dieu » déclarée telle par l'Écriture. Nous y trouverons non seulement la source première de l'inspiration ignatienne, mais plus radicalement le critère à partir duquel certaines prises de position dogmatiques et spirituelles de ces Exercices peuvent être jugées crédibles, comme l'illustre les exemples suivants. En quel sens faut-il interpréter l'affirmation selon laquelle les anges et « nos premiers parents » ont été « créés en grâce » (ES 50 et 51)? Est-il juste de penser que le Créateur soit réellement *passé* « de la vie éternelle à la mort temporelle » (ES 53) alors que les propriétés de sa nature divine immortelle sont inaltérables ? Est-il indubitable que celui qui est mort en état de péché mortel est irrémédiablement damné (ES 48)? La conflictualité du « bon et du mauvais esprit » en l'âme exprime-t-elle davantage qu'une projection psychologique (ES 314) ? Est-il possible que le Créateur se réserve le privilège d'orienter de manière décisive la volonté de telle personne, sans court-circuiter son libre arbitre, notamment lorsque Dieu lui offre une consolation qui n'est en rien suscitée par des actes humains d'intelligence ou de volonté (ES 330) ? L'adage selon lequel « la foi est appelée à être perfectionnée par la charité » (ES 368 : *fides caritate formata*) s'oppose radicalement à la thèse luthérienne de « la justification par la seule foi, indépendamment des œuvres de la loi » selon l'Épître de Paul aux Galates. Cette prise de position catholique est-elle tout autant décisive pour garantir la pertinence du cheminement de « la liberté du libre arbitre » comme le propose ces Exercices ? En nous situant sur ce chemin de crête, nous suivrons l'exemple tracé par Jérôme Nadal qui, en exégète de métier et confident le plus proche d'Ignace, n'a cessé de défendre leur pertinence.

En raison du contexte polémique suscité par la Réforme, il nous faudra donc enregistrer avec justesse les options théologiques et humanistes des réformateurs venus du nord de l'Europe, puisque leurs premières œuvres ont débarqué en Castille plus de 25 ans avant la rédaction définitive des Exercices en 1548. Leurs opinions parfois contradictoires au plan anthropologique ne visent-elles le cœur de cette œuvre ignatienne : « La liberté du libre arbitre » (ES 23) est-elle vraiment dotée du privilège de se positionner soi-même (Érasme), ou bien est-elle inexorablement soumise à l'esclavage du « serf arbitre » (Luther) ? Les dernières « règles d'orthodoxie » déjà évoquées permettront d'éclairer ce débat et ainsi de garantir les assises théologiques et spirituelles de cette œuvre ignatienne (ES 366-370).

Nous serons ainsi contraints de ne pas minimiser le débat que les Exercices ont eux-mêmes provoqué à l'intérieur de la Compagnie de Jésus, lorsqu'en 1599 le Père Aquaviva, nommé Préposé général, publia l'ensemble des *Directoires*³ chargés de préciser la portée concrète des recommandations pratiques énoncées dans ces Exercices ignatien. Ces « Directoires » trahissent parfois de graves divergences d'interprétation soutenues par des jésuites renommés. Les uns mettront davantage en l'évidente la supériorité incontestable d'un « sentir spirituel illuminé » par la seule initiative gracieuse de Dieu, tandis que d'autres défendront l'obligation de vérifier ces intuitions en les soumettant à la « raison » soutenue par la sagesse sociétaire de l'Église et réfuter du même coup les arguments de ceux qui ont assimilé ces Exercices au courant ambigu prôné par les *Alumbrados*⁴.

À la racine de ce conflit engageant essentiellement le rapport de la grâce et de la nature, les principales *versions* des Exercices témoignent déjà ces tensions. Faut-il prôner la version espagnole et *Autographe* des Exercices⁵ comme témoignage le plus fidèlement de la pensée personnelle d'Ignace, en adoptant dès lors sa vision mystagogique et ecclésiale ? Ou bien faut-il admettre l'autorité de la *versio vulgata* officiellement approuvée par le Pape Paul III en adoptant dès lors les options particulières de son traducteur, le père des Freux ? Ce dernier aurait-il décapité la lecture ecclésiale et mystique de l'*Autographe*, en éliminant par exemple le titre marial de *Notre Dame*, si cher à Saint Ignace, au nom du respect de la littéralité des Évangiles⁶ ?

Débordant le champ de la spiritualité ignatienne, cette conflictualité herméneutique s'est prolongée jusqu'à nos jours en se complexifiant toujours davantage, depuis Henri Bergson

³ MHSI, MI, séries II, pp. 1111-1178, présentés et traduits par les soins d'Edouard GEYDAN, Chantilly, 1988, 106 p. On y joindra aussi l'œuvre d'Achille GAGLIARDI, *Commentaire des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola (1590)*, introduit par André DERVILLE et traduit par Francis Joseph LEGRAND, Paris, DDB, *Christus-Textes* n° 83, 1996, 252 p.

⁴ LETURIA (de) Pedro, « Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI », BIHSI XI, Roma, 1957, pp. 269-331.

⁵ Assumant l'option du père Hugo Rahner partagée par la majorité des interprètes modernes, nous privilégierons le texte de l'*Autographe*. Celui-ci a dûment été revu et corrigé par la main d'Ignace lui-même jusqu'en 1544. Pour en assurer la compréhension nous nous référerons au dictionnaire de l'espagnol médiéval publié par MARTIN ALONSO, *Diccionario medieval español, desde las glosas Emiliennes y Silènes (s. X) hasta el siglo XV*, I-II, Uni. Pont. Salamanca, 1986, 1635 p. En effet, cet *Autographe* a été précédé d'une lettre de Pierre Ribadeneira qui en décrit l'imperfection stylistique : « J'estime que cet exemplaire fut copié du premier autographe écrit de la main du Bienheureux Père Ignace, dont on dit qu'il a existé et qu'après sa mort on l'a cherché sans cependant le trouver. Il y a en effet soit impropres soit incorrects en espagnol et comme inventés par un calabrais ou par quelqu'un qui, en raison de son manque de mots ou de sens exacts, a adapté à ses idées des mots empruntés au latin, qui lui manquaient en espagnol. [...] J'en conclus donc qu'il y eut un troisième exemplaire espagnol, corrigé quant à l'exactitude espagnole des textes, à savoir qu'on a supprimé les mots inexacts. C'est de l'exemplaire ainsi corrigé qu'il est certain qu'a été tirée la version latine... ». Ribadeneira fait ici allusion à une nouvelle version latine rédigée par le père André des Freux en 1546-1547, appelée la *Vulgate*, et destinée à être approuvée officiellement par l'autorité pontificale en 1548, comme texte normatif, et ensuite imprimé sur l'ordre d'Ignace. Bien après, le père Roothan, promu général de la Compagnie, « redécouvrit » le manuscrit *autographe* dont il publia conjointement à la *Vulgate* une nouvelle traduction littérale qui ne tarda pas à s'imposer.

⁶ Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercitarios de San Ignacio, II : desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599)*. Voir en particulier *Parte Tercera : Metodología des los Ejercicios*, chp. 13 à 15.

jusqu'à Paul Ricœur et Gerhard Ebeling⁷. Quelle est la valeur évangélique de la vie chrétienne entendue comme avènement de Dieu existentiellement éprouvée à l'intime de soi, si l'on admet que ce genre de visitation mystique ne peut être annexé par l'objectivité de doctrines générales même estampillées par le magistère de l'Église ? Existe-t-il vraiment une sagesse chrétienne ancrée en l'intimité secrètement personnelle de l'âme qui soit capable de décrypter la rencontre ineffable de la liberté de Dieu qui « appelle » singulièrement telle personne humaine, de sorte que celle-ci soit en conscience rendue capable de discerner en toute assurance la vérité ou la supercherie de cet appel ? Un tel discernement supposerait finalement qu'il existe une « logique » rassemblant des critères performants qui permettent de juger la droiture d'une « vocation divine » en l'opposant à celle qui serait « oblique ou mauvaise » (ES 172) parce que dominée par les réactions surgies anarchiquement de l'affectivité et des préjugés dictés par une rationalisation créatrice de ses propres valeurs.

À vrai dire, toute la tradition judéo-chrétienne n'a cessé de relever le défi de ce type de discernement. Hélas, l'histoire de l'Église nous a appris qu'elle usa trop souvent de son autorité pour mener des communautés dans des voies s'éloignant ou même trahissant l'esprit de l'Évangile. Plongé dans ce fleuve immense d'une tradition si diversifiée, est-il donc possible de cerner avec exactitude l'apport original de ces Exercices ignatiens ? Encore faudra-t-il préciser l'exacte portée de ce terme « originalité »⁸.

Nous entamerons notre enquête en décrivant le plus largement possible les différents courants spirituels et culturels qui ont traversé la chrétienté castillane au début du XVI^e siècle.

1. Le milieu culturel et spirituel au XVI^e siècle en Castille

Avant de dépeindre l'avènement de la « *devotio moderna* » en Castille au début du XVI^e siècle, il nous faut relever quelques traits fondamentaux de l'héritage du Moyen âge latin et occidental.

A. La grâce de la liberté confrontée au rapport de l'Église avec le monde.

(1) En regard de l'évolution de la théologie orientale et byzantine, la tradition de l'Occident latin s'est très tôt distinguée en centrant l'intelligence de l'Alliance entre Dieu et l'homme sur le rapport des libertés divine et humaine, engageant dès lors la relation de la grâce et de la nature telles qu'elles sont imbriquées dans une herméneutique des conséquences du péché adamique originel et originant. La théologie d'Augustin (354-430) et le deuxième Concile d'Orange (526-530) témoignent surabondamment de cette concentration sur le thème pratique et rationnel de la liberté où s'entrecroise la rencontre de Dieu et de l'homme. Déjà la

⁷ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1832. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, 1955 ; *De l'interprétation*, 1965 ; *Temps et récit*, 1983-1985. G. EBELING, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, 1981.

⁸ SYLVIE ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu, Le discernement chez Ignace de Loyola*, Cerf, Cogitatio Fidei 204, 1997, a traité de cette originalité en s'appuyant principalement sur les règles énoncées dans son titre. Mais n'est ce pas aussi la conception ignatienne de « l'histoire » qui marque tout autant, et même prioritairement, « cette autre connaissance de Dieu » ?

Bible rendit compte de cette tension permanente entre une « l'Alliance » initiée comme pur Don irrévocable de Dieu et le Contrat mutuel qu'elle promet en sollicitant l'engagement du peuple de Dieu à respecter la justice de Dieu. Ne sommes-nous pas aujourd'hui les lointains héritiers de cette tradition latine, même si la sécularisation s'est appropriée la notion de liberté et de personne en l'arrachant du terreau chrétien qui l'a vu naître ?

(2) Le rapport de « l'Église » et du « monde ». Le Moyen Âge occidental a pleinement développé cet enjeu des libertés divine et humaine en croisant les exigences des sciences théologiques et philosophiques afin d'offrir dans les *Sommes de théologie* une présentation ordonnée de tout savoir dans le cadre de la création récente des « Universités » urbaines. Cette culture de haut niveau était évidemment réservée au public très restreint des lettrés majoritairement sélectionné parmi les ecclésiastiques, alors que la très grande majorité de la population était paysanne. Cependant, l'avènement de nouveaux ordres religieux nés au XII^e siècle permit d'atteindre ces couches profondes de ce qu'Ignace appellera « le petit peuple ». Nous nous permettrons de ramener ce renouveau au rapport de l'Église et du monde, en relevant leurs traits positifs mais aussi négatifs.

a. La vocation monastique bénédictine et plus tard cartusienne s'était établie sur le retrait et sans doute le mépris du monde de perdition : *contemptus mundi*. Mais, dès le XII^e siècle, de nouveaux fondateurs d'ordres mendiants réviseront la conception d'un « monde » qui deviendra l'espace ouvert à l'établissement du Royaume de Dieu dans le cœur et la culture de tout homme⁹. Qu'il suffise ici d'évoquer le lyrisme avec lequel François d'Assise a chanté les merveilles de la création, en y incluant « notre sœur la mort corporelle ». Dominique de Guzman a pour sa part inventé une forme de consécration religieuse vouée à la rencontre de tout qui serait disposé à entendre la Bonne Nouvelle du Salut, selon l'adage universaliste : *contemplata aliis tradere*.

b. Cependant, malgré ce rajeunissement évangélique, la prédication ordinaire de l'Église a trop souvent été tentée d'entretenir le mépris du monde et de l'homme en agitant la menace de la condamnation infernale orchestrée par des représentations macabres. Un tel courant était alimenté par l'autorité d'Augustin interprétant cette parole de Jésus - Il y a « beaucoup d'appelés et peu d'élus » - non seulement comme une stimulation à la conversion mais comme la garantie indubitable du jugement final de Dieu condamnant irrévocablement la *massa damnata*¹⁰. À ce sujet, l'immense dossier rassemblé par l'historien Jean Delumeau est accablant¹¹. Il y démontre à quel point, depuis le XIII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, la pastorale occidentale a culpabilisé outrancièrement la conscience populaire par la mise en scène « macabre » des affres de l'enfer ; d'où le succès remporté par le trafic très lucratif des « indulgences ». Voilà bien le cercle vicieux et le piège mortifère qu'a dénoncé « la colère de Dieu à

⁹ Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, I, trad. de l'espagnol par L. Durban, Paris, Cerf, 1997 ; voir le chp. IV « Le XIII^e siècle, une ère nouvelle », pp. 873-924.

¹⁰ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XXI, chp. 12.

¹¹ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident XIII^e – XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p. ; Pierre CHAUNU, *Le temps des réformes, I : La crise de la Chrétienté 1250-1550*, Paris, Ed. Complexe, 1984, 290 p. ; Heinz SCHILLING, *Martin Luther, Rebelle dans un temps de rupture*, biographie, trad. de Jean-Louis Schlegel, Paris, Salvator, 2014, 704 p. (voir II^e Partie, 2^o : « Les thèses sur les indulgences : mythe et réalité », pp. 168-179).

l'encontre de l'impiété des hommes, retenant la vérité captive de l'injustice » (Rm 1, 18). Quelle vérité, sinon celle « de l'Évangile, révélée par Dieu en Jésus Christ, par la foi et pour la foi, du salut universel, du juif d'abord, puis du grec » (Rm 1, 16-17) ? La « première semaine » des Exercices spirituels ignatiens, consacrée « à la considération des péchés », ne serait-elle pas, elle aussi, marquée par cette dérive obsessionnelle ? Ce n'est en tout cas pas en dehors de ce contexte de peur de la damnation apaisé par le paiement d'indulgences que s'est développée une nouvelle spiritualité centrée sur la prière individuelle et personnelle.

B. L'avènement de la *devotio moderna*

Ce courant d'intériorisation personnelle a trouvé son expression typiquement castillane grâce à des auteurs qui ont tracé *la voie du recueillement* (1) sur lequel s'est greffée *la voie de l'abandon* préfigurant le quiétisme (2). Nous ferons également mémoire de l'infiltration de la doctrine de Luther et d'Érasme en terre espagnole dès 1521 (3). En ces matières, nous nous inspirerons principalement des enquêtes menées par Mark Rotsaert et synthétisées dans sa publication intitulée : « Courants culturels et spirituels qui traversèrent la Castille dès le début du XVI^{ème} siècle »¹².

1. Tout débute au sein des grands ordres religieux contemplatifs ou apostoliques par la recherche d'une plus grande vie érémitique vécue à l'écart des contraintes de la vie commune rythmée par les heures de l'office canonial et la programmation des travaux d'entretien. Les franciscains exauceront cette aspiration à la dévotion intériorisée personnellement en construisant des *recolectorios* ou ermitages offrant à chacun de pouvoir se retirer pour un temps dans une atmosphère de silence, de solitude et de prière, à l'exemple du Christ qui se retirait à l'écart pour prier seul. Dans son *Mémorial de vida y ritos*, le franciscain Satinas précise que le religieux doit se ménager chaque matin et chaque soir une heure d'oraison silencieuse et personnelle. La prière individuelle est aussi introduite chez les bénédictins par une décision de leur chapitre général de 1500.

Greffés sur ces nouvelles aspirations, se développent des écrits qui tenteront d'orienter, d'évaluer et de cerner les dangers qui menacent l'épanouissement de la vie de prière privée, affranchie de tout contrôle communautaire. Ainsi recommandera-t-on la lecture personnelle de l'Écriture Sainte, centrée sur les Évangiles et la Passion du Crucifié. L'on conseille aussi la guidance individualisée d'un père spirituel, lui-même éclairé par des écrits décrivant la *méthode* de prière la plus appropriée à chacun. Au début du XVI^e siècle, ces auteurs spirituels se sentent plus à l'aise que leurs prédécesseurs pour décrire les conditions et les fruits d'une vie d'oraison personnelle et profonde. Ils traitent de sujets tels que l'humilité, la componction du cœur, la contrition, la conversion, la mortification, la pauvreté et la charité. De plus, ces manuels spirituels tenteront de baliser les étapes du cheminement progressif de l'âme jusqu'à l'union à Dieu. Salinas traite ainsi de 10 *degrés* d'humilité, de 12 degrés d'obéissance, de 6 degrés de pauvreté et de virginité, de 2 degrés de charité. Pour leur part, les Exercices igna-

¹² Mark ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castille au début du XVI^{ème} siècle*, Rome, CIS, 1982, 162 pages. Voir aussi Rogelio GARCÍA-MATEO, « Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491-1527 », ds *Dem Andenken an Ignatius von Loyola zum fünfhundertsten Jahrestag seiner Geburt*, Michael SIEVERNICH und Günter SWITEK, Freiburg, Herder, 1990, pp. 19-41.

tiens proposeront *trois degrés d'humilité*, et une série de *règles* et de méthodes proposant au retraitant de s'ajuster aux mystères évangéliques contemplés par une pratique modérée ou soutenue de la mortification dans des domaines aussi variés que la pénitence corporelle, le jeûne, la durée du sommeil, la jouissance ou la privation des agréments de la saison.

Au début du XVI^e siècle, ces courants spirituels nouveaux atteindront un public de plus en plus large en débordant la sphère des communautés religieuses et cléricales par le canal de la prédication franciscaine et dominicaine, par la diffusion d'ouvrages typiquement castillans et la traduction d'œuvres composées au nord de l'Europe. La plus représentative d'entre elles est *l'Imitation de Jésus-Christ* rédigée par le flamand Thomas à Kempis¹³, dont la lecture sera recommandée par les Exercices ignatiens (ES 100). Le promoteur principal de ces diffusions fut Garcia Jiménez de Cisneros, abbé du monastère bénédictin de Montserrat. Alors que son écrit monumental intitulé *Exercitatorio* était destiné à ses frères bénédictins, l'abrégé de sa doctrine intitulé *Compendio breve* sera diffusé plus largement à un public de laïcs lettrés. Sa doctrine spirituelle favorise la connaissance expérimentale de Dieu par l'amour, tout en recommandant la pratique des vertus les plus élémentaires afin de prévenir tout danger de subjectivisme. Tous les ordres religieux contemplatifs et apostoliques privilégieront cette voie de l'expérience affective de l'Amour de Dieu, au risque de dévaluer parfois l'exploration plus intellectuelle de la dogmatique chrétienne¹⁴.

Davantage stimulé à partir des centres doctrinaux et spirituels de l'Église hiérarchique, ce type de courant dévotionnel se heurta parfois violemment à des expressions pieuses extravagantes, illustrées notamment par les « béates », que l'Inquisition classera parmi les « Illuminés », *Alumbrados*, au point de condamner certaines d'entre elles au bûcher.

2. Les trois étapes du recueillement : *recogimiento*.

Au début du XVI^e siècle, les franciscains de Castille se frayent la voie nouvelle du recueillement (*via del recogimiento*) progressivement structurée en trois étapes. La première mène à *la connaissance de soi* par une forme de prière menant chacun à l'expérience de son néant de créature pécheresse suscitée par la contemplation des bienfaits divins de la création et de la rédemption : *oracion de aniquitación* ou *oracion de conocimiento de la propia nada*. Certains auteurs caractériseront cette étape par le terme de *confusion*, que reprendra Ignace au cours de la *première semaine* des Exercices (ES 48).

¹³ Le Père MERCIER s.j. a proposé une *Concordance de l'Imitation de Jésus-Christ et des Exercices spirituels de saint Ignace*, Paris, H. Oudin, 1885, 476 p. Cette mise en parallèle de recommandations tirées des *Exercices* avec des paragraphes de *l'Imitation* demanderait à être évaluée de manière plus critique de sorte que les divergences de vocabulaire et de contenu, de même que les différences de progression de la vie spirituelle apparaissent plus nettement au delà de certaines convergences thématiques.

¹⁴ On ne peut reprocher aux dominicains d'avoir cédé à l'anti-intellectualisme en raison de l'influence de leurs grands maîtres, tel Thomas d'Aquin. Mais il convient aussi d'observer que son contemporain franciscain Bonaventure (1221-1274), après avoir adopté cette voie de la conciliation de la foi avec la raison déployée dans son vaste commentaire du *Livre des Sentences*, dut prendre la défense de ses frères lorsqu'il fut nommé à 36 ans comme préposé général de son ordre ; à partir de ce moment, il consacra le meilleur de son génie et de son cœur à la théologie mystique dont les œuvres sont rassemblées principalement dans le VIII^e et le IX^e volumes de ses *Opera omnia*, Rome, Quaracchi 1882-1902.

La deuxième étape est l'*illumination* inaugurée par la connaissance et l'imitation du Christ. Ignace proposera de la mettre en parallèle avec la *deuxième semaine* de ses *Exercices*, à cette différence près que « la voie du recueillement » ne s'attardera guère à la contemplation des mystères de la vie cachée et publique de Notre Seigneur afin de privilégier sa Passion, puisqu'à l'estime de ces auteurs le mystère de la Croix révèle de manière insurpassable l'Amour de Dieu pour les hommes payé par le sang de son Fils.

La troisième voie mène enfin à la grâce supérieure de l'*union* à Dieu. Être uni à Dieu, être saisi par Lui, l'expérimenter et le goûter, c'est en cela que consiste le couronnement de la *via del recogimiento*. Cette spiritualité ne trouve Dieu, *ni au ciel, ni sur terre*, mais au plus intime de l'âme de tout homme, c'est-à-dire grâce à cette faculté la plus intérieure à l'âme qu'est la volonté, comme étant la seule à pouvoir répondre par amour à l'Amour de Dieu. Il s'ensuit que les sens corporels et la raison doivent donc être réduits au silence parce qu'ils distraient du pur mystère de Dieu. Plusieurs auteurs qualifieront cette forme de connaissance aimante de Dieu « par ignorance » (*conocimiento divino de Dios por ignorancia*) dans la mesure où celle-ci échappe à toute emprise de la raison spéculative.

Le franciscain Francisco de Osuna caractérise cette progression du recueillement dans son *Abecedario espiritual* en qualifiant les formes de prière convenant à chacune des trois étapes. 1. Il y a tout d'abord la simple prière vocale, dont le Notre Père est la forme la plus adéquate. 2. Un degré plus élevé de prière est donné par la méditation ou la contemplation des mystères du Christ qui inspire une prière intérieure où seul notre cœur parle au Seigneur. 3. Le degré le plus élevé engage la pointe la plus noble de notre âme à s'élever vers Dieu, emportée sur les ailes du désir et d'une dévotion affectueuse inspirée par l'amour. Parvenu à cet ultime degré de perfection, plus l'amour grandit, moins il a besoin de mots pour s'exprimer, car l'amour vrai n'a point recours à des raisonnements compliqués mais il accomplit de grandes choses en silence, sachant que plus il se sépare des créatures, plus il grandira en ferveur en présence de Dieu. Les Exercices ignatiens intégreront ce type de tradition en présentant « les trois modes de prier » (ES 238-260) qui s'affranchissent du protocole rigoureux de l'heure d'oraison.

Ainsi, conformément à l'adage augustinien, la prière exprimée à l'*extérieur* refluera vers l'*intérieurité*, pour s'élever au degré *supérieur* jusqu'à la parfaite union en et par Dieu, car selon Jn 4, 24 : « Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent l'adorer ». À ce niveau, même la contemplation de l'humanité créée de Jésus doit être dépassée, car ce qui au départ pouvait être une bonne préparation peut au terme devenir un écran qui fait obstacle à la pure contemplation de Dieu. N'est-ce pas ainsi qu'Augustin interprétait Jn 14, 6 : Jésus-Christ est *en son humanité* « le chemin » qui mène à « la Vérité et à la Vie » de Dieu-même ? Une formule résume l'essentiel de cette spiritualité castillane : « ne rien penser, pour être attentif à Dieu seul ; l'Amour seul, l'Amour pur » : *no pensar nada, atento a solo Dios ; solo Amor. Amor puro*¹⁵. Demeure seulement active la volonté transie d'amour. Dans le

¹⁵ M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les renouvelés...*, p. 64 : « *No pensar nada, ne penser à rien*. Cette formule énigmatique caractérise bien le *recogimiento*. Tout ce qui peut distraire l'homme est éliminé : la raison raisonnée, l'imagination et les sens. Mais la formule négative comporte aussi un aspect positif : vidé de tout ce qui n'est pas Dieu, l'homme est rempli de Dieu lui-même. C'est pourquoi, *este no pensar nada es pensarlo todo*. Se vider de soi-même pour être transformé par Dieu est la connaissance expérimentale la plus élevée qui soit ».

cinquième *Abécédaire*, Osuna tirera la conséquence de la pure attention à Dieu : « *Atento a solo Dios y contento en esta pobreza* »¹⁶.

3. De cette voie du recueillement (*recogimiento*) a dérivé la voie d'abandon radical (*dejamiento*) que l'on peut taxer de pré-quiétisme. Tout engagement humain activement personnel sera évacué au profit de la pure passivité spirituelle afin de laisser l'amour de Dieu se développer en l'homme au point de produire lui-même de bonnes œuvres. Les « abandonnés » (*dejados*) étendront dès lors l'adage « ne rien penser » (*no pensar nada*) au « ne rien faire » (*no hacer nada*) afin de confier à Dieu seul le soin d'opérer tout par sa seule grâce.

Une telle passivité remet en cause la pratique de l'ascèse, de la mortification, de la prière vocale et de la méditation des souffrances du Christ, puisque l'unique nécessaire est de s'abandonner à l'amour de Dieu qui supplée à tout comme semble le suggérer Gal 2,20 : *ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* (Gal 2, 20). Alcaraz mena cette doctrine jusqu'en ses ultimes conséquences : les *dejados* bénéficient du privilège de l'impeccabilité à tel point que leur comportement ne peut être jugé par aucune autorité extérieure, fut-elle ecclésiastique, puisque « l'homme spirituel juge de tout sans être jugé par personne » selon I Co 2, 15.

En avril 1525, l'inquisiteur Manrique promulgua un décret prohibant les ouvrages de Luther ; 5 mois plus tard, 48 thèses véhiculées par les *alumbrados* seront déclarées hérétiques par le tribunal de l'Inquisition. Le rapport entre ces deux condamnations différentes pouvait se justifier dans la mesure où Luther absolutisa le *leitmotiv* de l'Épître de Paul aux Galates : le baptisé est « pleinement justifié par la seule Foi au Christ, en dehors de l'observance de la Loi », spécialement celle qui contient les ordonnances promulguées par l'Église romaine.

Dans les Exercices spirituels d'Ignace, on trouvera des traces de ces condamnations dans les règles 15 à 18 *pour avoir un sentir véritable dans l'Église militante* (ES 367-370) : se garder de valoriser la foi et la grâce, au détriment des œuvres et du libre arbitre. De plus, la doctrine de « l'élection » mise en œuvre durant la *deuxième semaine* favorisera un type de discernement qui valorise au plus haut point la synergie entre l'Appel de Dieu et la réponse de l'homme. Ignace lui-même suscita la méfiance de l'Inquisition du temps où son témoignage et sa prédication ne pouvaient être garantis par aucun diplôme académique, d'abord à Salamanque en 1527¹⁷, puis à Paris en 1536 et enfin à Venise¹⁸.

4. La diffusion d'œuvres de Martin Luther et d'Érasme au début du XVI^e siècle en Castille¹⁹.

¹⁶ Le mouvement ascensionnel de cette spiritualité rend-t-il vraiment l'hommage qui revient à l'Incarnation du Verbe, tel qu'il entraînera dans sa gloire divine la chair qu'il a assumée comme prémices de la résurrection de toute l'humanité en Lui ? Nous devons vérifier la compatibilité de cette théologie spirituelle avec celles de Ludolphe le Chartreux et d'Ignace, qui s'appuient tous les deux sur une anthropologie qui s'enracine profondément dans la perception des sens spirituels et s'achèvent dans l'intercession en faveur de la mission de l'Église.

¹⁷ *Récit*, 67° à 72°. Voir aussi l'enquête historique menée par Mark ROTSAERT, dans *Ignace de Loyola et les renouveaux...*, II : « Analyse critique des sources relatant le séjour d'Ignace à Alcalá », pp. 113-148.

¹⁸ *Ibid.*, 86° et 92°.

¹⁹ Afin de pouvoir situer l'apport de ces deux auteurs et de tant d'autres, on consultera utilement *La théologie, une anthologie*, dir. Bernard LAURET, *Renaissance et réformes*, dir. Nicole LEMAITRE et Marc LIENARD, Paris, Cerf, 2010, 551 p., en particulier chp. II : « Quatre géants du siècle », pp. 107-150 et chp VI : « La foi en exercice », pp. 231-250.

a) *La vraie liberté chrétienne*. Dès 1521-1522, la doctrine de Martin Luther fit son apparition dans les milieux ecclésiastiques et universitaires de Castille, par l'entremise d'espagnols résidant à Anvers, qui envoyèrent par mer son traité *De la liberté chrétienne* et son premier *Commentaire de l'Épître aux Galates* préalablement traduits en langue castillane. Ce premier traité honore la sagesse spirituelle d'un jeune maître en spiritualité en se situant déjà dans l'axe central de la pensée du futur Réformateur : la justification du chrétien est toute entière contenue dans la réception croyante du seul salut offert par la Croix du Christ, de telle sorte qu'elle lui offre la capacité de pratiquer la loi en toute liberté, c'est-à-dire en étant affranchi de l'effrayante contrainte d'accomplir des préceptes impossibles à observer parfaitement. Cet ouvrage est exceptionnellement irénique, car son auteur s'imagine que le pape Léon X l'accueillera avec bienveillance. Par ailleurs, le premier *Commentaire de Luther sur Galates* atteste la conversion opérée par Martin Luther lorsqu'il quitta le couvent des Augustins pour se consacrer entièrement à la carrière d'exégète à la Faculté de théologie de Wittenberg. Un tel revirement s'opéra grâce à la médiation de Johann von Staupitz qui fut à la fois son supérieur religieux et son confesseur chez les Augustins en même temps que le détenteur de la chaire d'exégèse à l'Université de Wittenberg. Impressionné par le zèle avec lequel le jeune Martin étudiait l'Écriture, il s'empressa de le désigner comme son successeur à ce poste académique²⁰. Toute la force d'interprétation luthérienne de cette Épître repose sur l'analogie établie, d'une part, entre le jugement de Paul fustigeant les Galates qui ont été tentés d'adopter la Loi après en avoir été affranchis par le baptême en Christ et, de l'autre, la critique par Luther d'une Église romaine qui ne cesse d'édicter des ordonnances qui oblitèrent la prédication de la Bonne Nouvelle de la justification de l'impie par la seule grâce de la Foi.

b. *L'Enchiridion Militis Christiani* d'Érasme. Dès 1516, les ouvrages de *Desiderius Erasmus* de Rotterdam connurent un succès grandissant dans le milieu intellectuel de l'université d'Alcala puis auprès de la cour impériale en raison de son humanisme chrétien. Cet autodidacte prétendait en effet concilier l'étude savante de l'Écriture avec une spiritualité du combat spirituel inspiré par la croix du Christ. De plus, le prestige européen d'Érasme sera exploité par les autorités politiques et religieuses espagnoles pour combattre les déviations quiétistes adoptées par le courant du *Dejamiento* et du même coup certaines thèses de Luther prônant « la justification forencique », au détriment de « la justification par les œuvres »²¹.

Destiné aux personnes engagées du monde, *L'Enchiridion* se présente comme un guide sur le chemin de la vertu pour parvenir rapidement au Christ. Les grandes lignes maîtresses de cet ouvrage s'apparentent à la dynamique de la *deuxième semaine* des Exercices d'Ignace jusque dans l'usage d'un même vocabulaire : *l'étendard* du Christ opposé à celui de *Lucifer*, *l'indifférence* conçue comme disponibilité inconditionnelle à la volonté de Dieu, la *consolation* alternant avec la *désolation*, la dynamique du *magis* appliquée à l'amour de Dieu, le support mutuel de *la connaissance et de l'amour*, la nécessité de concrétiser la suite du Christ jusqu'en la pratique des œuvres, mais *uniquement dans l'intention de servir Dieu*.

²⁰ Heinz SCHILLING, *Martin Luther*, pp. 93-106.

²¹ Cf. M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les renouveaux...*, pp. 85-96 et « Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasme espagnol », dans RHP n° 49, 1973, pp. 443-464.

Les deux armes principales du chrétien sont la prière et la connaissance des Écritures : dans la prière nous invoquons et implorons Dieu, tandis que les Écritures nous apprennent ce que nous devons demander. Dans cette ligne, Érasme énonce la recommandation suivante :

« Il faut s'approcher des Écritures religieusement, pieusement, avec respect, révérence et humilité; tu connaîtras alors une flamme divine, une joie nouvelle, une merveilleuse transformation, une incroyable consolation, une dévotion telle que jamais tu n'en as rencontrée de pareille, accompagnée d'un désir de conversion dont l'idée ne t'était jamais venue auparavant ...Lorsque nous nous servons ainsi de la Parole de Dieu d'une manière spirituelle, cette parole nous pénètre jusque dans les profondeurs de notre cœur. ...Et celui qui nous enseigne le mieux une telle manière de lire les Écritures, c'est saint Paul : sa devise est en effet: 'la lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie' (2 Cor 3,6) ».

Pour que notre prière soit agréable à Dieu, il faut aussi que nous ne restions pas inactifs et que nous accomplissions des œuvres bonnes, surtout celles de charité. Ce n'est pas pour les hommes ni en vue des biens terrestres que nous devons pratiquer cette charité, mais uniquement pour le Christ et par amour pour Lui. Pour que le chrétien puisse combattre de manière durable sa propension à accorder la préférence au monde et à soi-même, il est nécessaire, s'il veut remporter la victoire sur ses mauvais penchants, qu'il apprenne à bien se connaître : son intérieur et son extérieur, la diversité et les contradictions de ses sentiments. Mais rien n'aide autant à bien se connaître que l'intégration de l'anthropologie tripartite dégagée par Paul : l'homme est composé d'esprit, d'âme et de corps.

« Par l'esprit nous sommes divins, par le corps nous ressemblons aux animaux, par l'âme nous sommes des hommes. L'esprit nous rend bons, le corps mauvais, l'âme ni bons ni mauvais. Car l'esprit aspire aux choses célestes, le corps n'aspire qu'à jouir, l'âme désire tout ce qui est nécessaire pour vivre. En sorte que l'esprit nous élève jusqu'au ciel, le corps nous projette à terre, tandis que l'âme est en suspens entre les deux. Tout ce qui est corporel est bas. Tout ce qui est spirituel est parfait. Ce qui est de l'âme est neutre et indifférent ».

Telle est l'anthropologie fondamentale de la *philosophia Christi* proposée par l'*Enchiridion*. La sagesse qui en découle s'exprime en termes de règles. 1° Le chrétien doit entretenir la connaissance de soi-même et mener le combat pour bannir toute ignorance de l'Écriture, car la foi est le seul moyen d'accéder au Christ. 2° Il nous faut marcher sur la route du Christ avec persévérance, générosité et confiance ; nous serons alors capables de tout perdre pour le Christ, même notre vie. Comment pourrions-nous, comme membres de l'Église du Christ, régner avec Lui, qui est la tête, sans passer par la souffrance par où lui-même a passé? 3° Cette route présente moins de difficultés que la route du monde et de Satan, pour la simple raison que Dieu n'abandonne jamais les siens, mais qu'Il leur prodigue sa grâce assortie de l'onction d'une joie admirable. Dès lors, en accordant au chrétien aide et courage, il rend aisé ce qui est difficile, doux que ce qui paraissait amer, savoureux comme du miel le goût du fiel. 4° Seul le Christ est le but de toutes nos actions, prières et dévotions. En dehors des choses intrinsèquement mauvaises qui ne peuvent nous rapprocher du Christ, il existe des choses indifférentes en elles-mêmes, comme la santé, un bon caractère, la beauté, la force physique, l'éloquence, la science. Nous ne devons pas désirer ces choses pour elles-mêmes, mais en faire usage dans la mesure où elles peuvent nous aider à atteindre notre but.

« Tu aimes les lettres. Fort bien!, si tu les aimes pour le Christ. Mais si tu les aimes uniquement pour en savoir plus, tu ressembles à celui qui veut monter un escalier et qui reste assis sur la première marche, sans plus songer à arriver en haut. Mais tu peux aussi désirer connaître les lettres pour mieux trouver, comprendre et connaître Jésus-Christ, qui est comme caché dans les saintes Ecritures où il nous faut examiner ses mystères. Et si, après l'avoir trouvé, tu l'aimes ainsi davantage et, si l'aimant et le connaissant tu le suis de plus près, et te donnes davantage à Lui et jouis plus de Lui, alors adonne-toi sans réserve à l'étude des lettres...Il est de loin préférable de savoir peu et d'aimer beaucoup, que de savoir beaucoup et d'aimer peu ».

2. Notre sélection des œuvres.

Dicté à la fin de sa vie au Père Louis Gonçalves (1553-1555), le récit autobiographique d'Ignace, présenté comme celui « du pèlerin », raconte comment Ignace de Loyola a vécu sa première conversion durant les semaines où il resta bloqué au château familial à cause une blessure endurée lors du siège de Pampelune (1521-1522). Contraint à l'inactivité, il observa à quel point la lecture de romans de chevalerie ne produisait en lui qu'un enthousiasme passager, alors que l'initiation ardue à des ouvrages spirituels laissait en son cœur des traces de joie plus durables. Ignace cite à ce propos *La Légende Dorée* de Jacques de Varazze ou de Voragine²² (1298+) et *La Grande Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* de Ludolphe de Saxe, rédigée au milieu du XIV^e siècle après que leur auteur soit entré dans l'ordre des Chartreux²³.

1. Notre propre enquête privilégiera l'œuvre de Ludolphe parce qu'elle est toute entière consacrée à la contemplation de l'intégralité de la Vie du Christ, ce qui nous permettra d'établir des parallèles avec les « mystères » évangéliques sélectionnés par les *Exercices* ignatiens depuis la *deuxième* jusqu'à la *quatrième semaine* du mois complet des Exercices²⁴. Par contre, l'œuvre de Voragine traite principalement de la vie des Saints en suivant l'ordre du sanctoral et seulement indirectement la manière dont chacun d'eux a imité le Seigneur selon l'Évangile²⁵.

Nous confronterons aussi ces Exercices ignatiens avec ceux de García Jiménez de Cisneros, abbé réformateur de l'abbaye bénédictine de Montserrat. Son *Exercitatorio de la Vida espiritual*, publié en 1500, invite les moines à s'investir dans la prière individuelle et personnelle le matin et le soir. Ses recommandations pratiques sont enchâssées dans une présentation approfondie des trois voies *purgative*, *illuminative* et *unitive* qui mènent le *débutant*, le *progressant* et le *parfait* vers la reconnaissance de l'amour de Dieu. La quatrième et dernière partie de cette œuvre est consacrée à la *vie contemplative* conçue, non pas comme une quatrième voie, mais comme l'enracinement des trois premières dans la méditation de la vie et sur-

²² JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Paris, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 2004, 1549 p.

²³ *Récit* écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace, 5° à 11°, trad. A. Lauras, notes J.-C. Dhôtel, DDB, Chr 65, 1988, pp. 60-66.

²⁴ À Loyola, Ignace devait disposer de la traduction en castillan de cette œuvre proposée par le franciscain Ambrosio MONTESÍÑOS et publiée vers 1502.

²⁵ On y trouve cependant quelques sections plus immédiatement consacrées aux mystères de la vie du Christ comme l'Annonciation, la Passion et la Résurrection du Seigneur que nous prendrons en considération en temps voulu. Le Prologue de cette œuvre présente aussi de nombreux traits eschatologiques qui ont pu inspirer la contemplation du Règne (ES 91ss) inaugurant la deuxième semaine des Exercices ignatiens.

tout de la passion de Notre Seigneur²⁶.

Ignace n'a pas pu prendre connaissance de cet ouvrage monumental lors de son premier et bref séjour à Montserrat, lorsqu'en la fête de l'Annonciation de l'année 1522 il a voulu revêtir les armes de Jésus-Christ. Mais il est vraisemblable qu'il put disposer plus tard du *Compendio breve* de ces Exercices de Cisneros, distribué à chacun des moines du monastère²⁷. Cet abrégé de l'*Exercitatorio* est plus suggestif qu'un simple résumé dans la mesure où son auteur y renouvelle la formulation de ses principales intuitions de manière plus incisive.

2. Il faudra aussi situer les Exercices d'Ignace en regard de l'enseignement qu'il reçut à Paris. C'est là que ses premiers compagnons ont été séduits comme tant d'autres étudiants par la doctrine de Pierre de Cornibus. Ce théologien franciscain avait acquis sa renommée en défendant la supériorité de la théorie « scotiste » sur celle dénommée « thomiste »²⁸. À l'estime d'Hugo Rahner, cette manière de penser la christologie en dépendance de la création a marqué profondément les Exercices à tel point qu'elle serait une clé majeure de son interprétation. Cet éminent spécialiste de la spiritualité ignatienne la présente selon l'alternative suivante :

« L'Incarnation de la deuxième personne divine a-t-elle été décidée et accomplie par Dieu, uniquement parce que l'amour sauveur de Dieu a été mis en mouvement par le péché, vu à l'avance (thèse 'thomiste') ? Ou bien l'Incarnation est-elle première dans les décrets divins, voulue avant toute autre décision divine, comme un achèvement glorieux de la création, puis devenue postérieurement, en prévision de la faute, une Incarnation souffrante et une mort salutaire sur la croix (thèse 'scotiste') »²⁹.

Bien qu'il ait été directement initié par Dieu à Manrèse, Ignace estimera nécessaire de s'atteler aux études littéraires et philosophiques préparatoires à l'obtention du titre de maître ès arts, études qu'il prolongea en suivant des cours de théologie durant un an et demi de 1533 à 1535. Cette première plongée dans l'univers théologique lui permettra d'approfondir plus personnellement à Rome la diversité des doctrines du salut afin de confirmer l'orthodoxie de ses Exercices à l'approche de leur fixation définitive en 1548. À ce propos, le témoignage de Jérôme Nadal est particulièrement précieux :

« Avant de donner les Exercices à l'impression, Ignace utilisa encore d'autres livres et prit conseil de la théologie dans toute son étendue. Ainsi, tous les livres, tous les théologiens et la Sainte Écriture toute entière devaient lui servir pour confirmer ce qu'il n'avait vraiment appris que par inspiration spirituelle »³⁰.

²⁶ Notre sélection de Ludolphe et de Cisneros correspond au choix que privilégiaient déjà en 1919 les MHSI, MI, series II, c. III, a. 3 : « De fontibus externis Exercitiorum », pp. 47-123.

²⁷ Cf. Javier MELLONI RIBAS, « La influencias cisnerianas de los Ejercicios », dans *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio, Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, ed. Juan PLAZAOLA, pp. 353-377 ; Aimé SOLIGNAC, « Le Compendio breve de Cisneros et les Exercices spirituels », AHSI, LXIII, 1994, pp. 141-159 ; voir aussi « Le manuel de Montserrat et les Exercices de saint Ignace », Chr 167, Paris, 1995, pp. 358-369.

²⁸ Cf. ROGELIO GARCÍA LATEO, « Fuentes filisófico-teológicas de los ejercicios segun el currículum académico de su autor », dans *Las Fuentes ...*, pp. 467-508.

²⁹ H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, Herder, 1964, 528 p. ; en particulier c. 13 : « Die Christologie des Exerzities », pp. 251-312 ; notre citation, p. 265.

³⁰ *Chron. III*, p. 529 ; CALVERAS J., « El origen de los Ejercicios según P. Nadal », dans *Man* 26, 1954, pp. 263-288.

Pour notre part, nous ferons appel à Thomas d'Aquin, sans négliger l'affinité particulière des Exercices avec la doctrine spirituelle de Bonaventure, d'autant que le rédacteur des Exercices nomme « saint Thomas et saint Bonaventure » comme docteurs scolastiques dans la onzième règle « pour avoir le sentir véritable dans l'Église militante » (ES 363). Nous sommes assurément surpris de constater que beaucoup de commentaires récents de l'œuvre d'Ignace ne scrutent pas les enjeux de leurs doctrines respectives alors que ces Exercices recourent souvent à leur conceptualité. Pour notre part, nous rendrons compte de leur systématisation, d'une part, au plan de leur compréhension de l'histoire du Christ³¹ et, de l'autre, au niveau du discernement spirituel des esprits³². Dans le prolongement de ce genre de comparaison, il nous arrivera aussi de citer le célèbre commentateur jésuite de la *Somme Théologie* que fut François Suarez (1548-1617), lorsqu'il traita de certaines « questions disputées » concernant l'interprétation des Exercices ignatiens dans le cadre de « la religion de la Compagnie de Jésus »³³.

Par ailleurs, si l'on adopte la visée de ceux qui ont inauguré « la modernité », les « Règles pour avoir le sentir véritable... » (ES 352-370) témoignent aussi de l'intérêt critique qu'Ignace porta aux thèses défendues par les grands réformateurs que furent Luther, Calvin et Érasme au début du XVI^e siècle. Parmi eux, nous privilégierons Martin Luther parce que sa saisie proprement existentielle et spirituelle des grandes Épîtres pauliniennes le rapproche singulièrement du « sentir » ignatien, alors qu'à l'inverse sa conception anthropologique du « serf arbitre » contredit la doctrine « du libre arbitre » défendue par les Exercices³⁴. Une telle confrontation nous ouvrira l'horizon de « l'accord différencié » conclu en 1999 à Augsburg entre les représentants de l'Église catholique et de la Confédération mondiale des églises luthériennes. Plus largement, les chrétiens, même catholiques, retrouvent le chemin de l'Écriture et du dialogue interconfessionnel, alors que notre société n'en finit de débattre des droits et des limites de la liberté individuelle ou sociétale.

3. Enfin, comme nous l'avons déjà souligné, la question de l'extension ultime du champ d'exploration de l'originalité des Exercices ignatiens nous paraît vraiment capitale. La plupart des historiens jésuites qui se sont chargés d'établir ce type d'analogie ont habituellement restreint le domaine de leur enquête aux œuvres spirituelles qui présentent une finalité analogue à celle des Exercices ignatiens en se référant principalement au courant de la *devotio moderna*. Mais ils ne se sont pas livrés à une exégèse rigoureuse de chacun des *mystères* singuliers du

³¹ Karl Rahner a épinglé l'originalité du traité de christologie inaugurant la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie* thomasiennne. L'Aquinat ne se contenta pas de développer le discours traditionnel consacré à l'identité du Sauveur dans la ligne du dogme de Chalcédoine (*S. Th. IIIa*, qu. 1 à 26), mais il le prolongea par un autre traité tout aussi important consacré au *cursus* historique des mystères du Christ intitulé *De acta et passa Christi* (qu. 27 à 59). La confrontation de cette herméneutique des mystères christologiques selon leur ordre historique avec celle des mystères qui convrent les trois dernières semaines des *Exercices* sera éminemment suggestive.

³² Les versions latines officielles (P1 et P2) des Exercices ne contiennent qu'une seule référence d'auteur renvoyant à cette *Somme* de Thomas d'Aquin en ES 330.

³³ SUAREZ Francisco, *Opera Omnia*, t. XVI, vol. 2, IX : *De religione Societatis Iesu*, c. V à VII : « De dubiis circa doctrinam exerciciorum », Éd. BRETON C., 1860, pp. 1018 à 1042.

³⁴ Martin LUTHER, *Du serf arbitre*, suivi de Désiré ÉRASME, *Diatribes : Du libre arbitre*, présentation, trad. et notes de Georges Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001, 714 p.

Christ rassemblés dans le « livret des mystères » (ES 262 à 312)³⁵, se privant ainsi des références évangéliques qui les fondent et de leur exégèse ignatienne très particulière.

Nous estimons donc que la question de l'originalité des Exercices se doit d'intégrer l'herméneutique ignatienne de l'Écriture, offrant du même coup la possibilité de justifier la pertinence théologique et spirituelle du cheminement de la liberté en référence à l'autorité primordiale de l'Écriture, sans laquelle aucune doctrine chrétienne ne peut subsister.

Une telle ouverture de champ rejoint la préoccupation du père Henri de Lubac lorsqu'il approfondit *L'exégèse médiévale*, dénonçant le danger de remettre en cause l'unité vivifiante d'une théologie ancestralement inspirée par son unique source scripturaire en raison du développement de sciences désormais rendues autonomes : l'exégèse, la dogmatique, la morale et la mystique³⁶. Les historiens des Exercices auraient-ils cédé à cette tentation en rangeant les Exercices dans la catégorie de la littérature mystique ? Ignace lui-même aurait-il été victime d'un tel cloisonnement, alors qu'à tout le moins, les lectures bibliques proposées par la liturgie de la messe lui ont offert quotidiennement de quoi alimenter sa prière, oh combien fervente ?

Aujourd'hui, le père Gilles Cusson est un des rares commentateurs modernes des Exercices qui ait systématiquement entrepris de référer la totalité des Exercices à la Bible, suscitant dans son sillage d'autres enquêtes de ce type³⁷. Dans cette perspective du respect de cette source scripturaire, Franz von Hummelauer est le seul interprète des Exercices à avoir patiemment analysé chacun des « trois points des mystères » présentés dans le *livret des mystères* (ES 262-312)³⁸. Nous nous engagerons dans la même voie, réclamant de justifier la sélection scripturaire opérée par Ignace en référence à la finalité spécifique des trois dernières semaines des Exercices. Cependant notre analyse sera plus critique que celle de notre prédécesseur, car elle

³⁵ À titre d'exemple, S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, Historia y Análisis*, Bilbao, Mensajero, 1991, 904 p., ne propose pas cette analyse exhaustive. Et Sylvie ROBERT, dans son Essai intitulé *Une autre connaissance de Dieu, Le discernement chez Ignace de Loyola*, affirme que ce livret « ne figure pas dans les objectifs avoués des Exercices » tels qu'ils sont énoncés en ES 1 et 15 (p. 291) ; c'est pourquoi l'auteure concentre toute son attention sur le discernement spirituel, plutôt que sur l'exégèse des mystères christologiques.

³⁶ La lecture approfondie des Pères de l'Église permit à l'auteur de *L'exégèse médiévale* (1959-1964) et de *L'Écriture dans la Tradition* (1966) de dénoncer cette perte d'unité de la théologie, qui, à la période patristique, trouvait sa source vive dans la Lettre de l'Écriture à interpréter selon ses « trois sens spirituels », allégorique, tropologique et anagogique. Plus récemment, cette vaste question herméneutique a été traitée par Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris, Cerf, 1999, 486 p.

³⁷ Gilles CUSSON, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle, Bible et Exercices spirituels*², Bruges-Paris, DDB, 1976, 427 p. Pour sa part, dans son ouvrage intitulé : *Spiritual Exercises based on Paul's Epistle to the Romans*, New-York, Paulist Presse, 1994, 235 p., l'exégète jésuite Joseph A. FIZMYER propose de suivre la Lettre aux Romains indépendamment de toute référence à la pédagogie des Exercices ignatiens. Par ailleurs, de nombreux autres essais à visée plus pédagogique ont cherché à illustrer ces Exercices par des références bibliques, tel Bernard MANDIBOURE, *Lire la Bible avec Ignace de Loyola*, Paris, Atelier, 2005, 252 p. ou encore dans le contexte de la pastorale en Inde, J. NEUNER, *Walking with Him, A Biblical guide through thirty days of Spiritual Exercises*², Roma, CIS, 290 p.

³⁸ Franz von HUMMELAUER, *Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta*, Freiburg, Herder, Tertia editio 1925, 597 p. Par ailleurs, Eric PRZYWARA, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitiien*, vol I et II, Wien-München, Herold, 1960, 497 et 378 p., se soumet à la même exigence, mais en débordant très largement la concision des points ignatiens au plan scripturaire comme au niveau de la réflexion métaphysique puissamment personnelle. N'est ce pas lui qui fut le maître à penser d'auteurs aussi importants et différents que Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner et même Karl Barth ?

tentera de justifier toutes les *abréviations* et *transformations* ignatiennes de ces points directement fondés sur l'Écriture, en ne recourant qu'à la dynamique proprement spirituelle inscrite en ces Exercices. Adoptant délibérément l'étroitesse de ce chemin, nous serons davantage capables de vérifier comment chacun des « pas » suivi par l'histoire « du Christ notre Seigneur » concrétise les recommandations générales introduites au début de chacune de ces trois semaines, notamment dans les « points complémentaires » spécifiant les fruits à recueillir durant la *troisième semaine* consacrée à la Passion (ES 195-197) et la *quatrième* vouée à la contemplation des « apparitions du Ressuscité » (ES 223-224). En ce sens, l'herméneutique proprement scripturaire du récit ignatien proposée par Jacques Rouwez est du plus haut intérêt³⁹.

Nous attirerons finalement l'attention sur ce présupposé fondamental qui justifie toute la démarche ignatienne des Exercices pour autant qu'ils ne contiennent que des recommandations pratiques. Dans la mesure où l'Écriture comprend en elle-même les règles de sa propre interprétation, il faudra se demander si la manière dont elle comprend « la vérité », comme résistance de la fidélité divine à l'infidélité de l'homme, ne s'applique pas aussi primordialement aux Exercices ignatiens. Contentons-nous maintenant de relever ce rapprochement sommaire. La Bible enjoint au croyant de demeurer fidèle aux commandements de Dieu afin d'accéder à la vérité de sa Promesse, selon Jn 3, 21 : « celui qui *fait* la vérité *vient* à la lumière ». Un tel chemin ne commande-t-il pas également « la logique existentielle et spirituelle » des Exercices qui enfilent des recommandations pratiques afin d'accéder à une nouvelle compréhension personnelle de l'histoire du salut, en menant *le vouloir et le désir* du retraitant (ES 48) jusqu'au contact intime du *colloque* avec Dieu (ES 54) ?

4. Après sa conversion initiale à Loyola et sa consécration à Notre Dame célébrée monastère de Montserrat (1521-1522), Inigo demeura à Manrèse depuis février 1523 jusqu'au carême 1524, en attendant de pouvoir se rendre, depuis Venise, à Jérusalem. C'est à Manrèse qu'il éprouva sa plus forte crise de scrupules le menant même au bord du suicide. Mais c'est aussi en cette petite localité qu'il fut gratifié par Dieu des plus hautes révélations mystiques : visions proprement intellectives de la Très Sainte Trinité ; vision du mode divin de la création du monde et du mode de la présence réelle du Corps du Christ dans l'Eucharistie ; vision intérieure et tant de fois répétées de l'humanité du Christ et de Notre Dame ; lumière nouvelle éclairant « beaucoup de choses, aussi bien d'ordre spirituel que du domaine de la foi et des lettres », sans compter cette claire intuition de l'origine démoniaque de certaines projections imaginaires. A ces références quasi objectives aux grands mystères de la foi chrétienne, Ignace adjoignit deux confidences qui introduisent et clôturent ces révélations.

« En ce temps-là, Dieu se comportait avec lui de la même manière qu'un maître d'école se comporte avec un enfant : il l'enseignait. Que cela fût à cause de sa rudesse ou de son esprit grossier, ou parce qu'il n'avait personne pour l'enseigner, ou à cause de la ferme volonté que Dieu lui-même lui avait donné de le servir, il jugeait clairement et a toujours jugé que Dieu le traitait de cette manière. Bien plus, s'il en doutait, il penserait offenser sa Divine Majesté...

³⁹J. ROUWEZ, « Les mystères de la vie du Christ notre Seigneur : pour un récit ignatien de l'Évangile (261-312) », dans *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles, éd. Lessius, 1990, pp. 455-475.

Ces choses qu'il a vues le confirmèrent alors et lui donnèrent pour toujours une si grande confirmation de sa foi qu'il a souvent pensé en lui-même : s'il n'y avait pas l'Écriture qui nous enseigne ces choses de la foi, il serait décidé à mourir pour elles seulement en raison de ce qu'il a vu »⁴⁰.

La transcendante transparence de ces visions mystiques en regard de tout langage humain, fût-il reçu dans la foi par le canal de l'Écriture, ne dispensa cependant pas Ignace de rechercher et de trouver les mots les mieux ajustés et les plus compréhensibles pour disposer le retraitant à recevoir lui-même les grâces qui lui permettront de cheminer à la manière d'Ignace. C'est précisément en ce domaine qu'Ignace a pu être influencé par divers auteurs, tout en se réservant la possibilité de prendre parfois distance par rapport aux traditions spirituelles véhiculées de son temps, principalement en raison de ces illuminations dont il fut gratifié à Manrèse.

3. L'extension variable du terme « originalité ».

Revenons finalement au but de ce travail qui est d'affiner la saisie de l'*originalité* des Exercices ignatiens. Son envergure est aussi variable que les analogies qu'elle instaure *a priori*. Le plus simple reviendrait à dire qu'Ignace serait le premier auteur spirituel à avoir adopté certaines formulations dévoilant une part de doctrine spirituelle ignorée avant ou pendant la durée de la rédaction des Exercices spirituels ; l'on parlera ainsi d'*originalité culturelle*. De plus, à supposer que chaque paragraphe des Exercices trouve son enracinement dans la tradition catholique, il faudra encore se demander si la plus grande nouveauté de cet ouvrage ne relève pas de l'agencement de leur ensemble au niveau des protocoles de chaque heure d'oraison au sein d'une journée et plus globalement dans leur enchâssement au sein d'un parcours indubitablement marqué par le rythme des quatre semaines.

Mais ces types d'originalité demeurent encore extérieurs à la fécondité proprement chrétienne à laquelle prétendent mener ces Exercices : « chercher et trouver la volonté de Dieu dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme » (ES 1). Or, une telle quête personnelle ne trouvera sa résolution que par la voie de la contemplation de « la Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ », en qui l'Église reconnaît l'abréviation de toute Nouveauté (Irénée). Dès lors, par delà le développement progressif et parfois aléatoire de la doctrine théologique et spirituel au fil des siècles, l'*originalité proprement chrétienne* sera toujours à trouver dans un retour à la source vive de la Parole et de l'Action du Verbe incarné ; « essayer de vivre jusqu'au bout la vie de l'Évangile, il n'y aura jamais rien de plus rare et de plus original »⁴¹. En ce sens, les règles ignatiennes d'orthodoxie (ES 352-370) ratifient cette exigence de retour aux sources.

⁴⁰ *Récit*, op. cit. 27° et 29°. Concernant cette période de Manrèse, le témoignage de Jérôme NADAL est aussi important : « [...] il commença, sous la conduite de Notre Seigneur, à traiter de l'intérieur de son âme et de la diversité des esprits, le Seigneur lui donnant en cela une grande connaissance et des sentiments très vifs des mystères divins et de l'Église [...] C'est là que Notre Seigneur lui communiqua les *Exercices*, le conduisant ainsi, afin que tout fût utilisé pour son service et pour le salut des âmes. Il le lui montra par des consolations surtout dans deux *Exercices* : celui du « Règne » et celui des « Deux étendards ». C'est là qu'il comprit ce à quoi il tendait, et ce à quoi tout devait s'appliquer, le but de toutes les actions, ce même but qui est celui de la Compagnie de Jésus aujourd'hui » ; cité par H. RAHNER, dans *La genèse des Exercices*, trad. de G. de VAUX, Chr 69, DDB, 1989, p. 65 ; cf. *Sermon de J. NADAL à Salamanque en 1554*, dans AHSI, folio 98-102.

⁴¹ GILSON E., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, p. 47.

Ce type de ressourcement demeure cependant lié à l'appréciation *du magistère et des théologies* qui se sont développées jusqu'à présent, afin de rendre compte de cette incommensurable Vie offerte et reçue dans l'expérience chrétienne. Or, comme l'a démontré le père Karl Rahner⁴², toute science théologique tend à ramener l'expérience personnelle et individuelle à des principes généraux, qu'ils soient de l'ordre de la réflexion portant sur la Providence divine, sur le rapport entre la nature et la grâce, sur l'expérience mystique ou même sur l'application exemplaire de l'Évangile. Mais voilà bien ce qui, selon le théologien jésuite, demeure encore infondé théologiquement, alors que cela concerne l'originalité la plus essentielle des Exercices. « La logique existentielle des Exercices » est telle qu'elle offre à la singularité historique de chaque personne individuelle de se rendre disponible à cette volonté suréminemment singulière de Dieu que le Seigneur Jésus lui-même désire lui manifester. Thomas d'Aquin estimait que la « science » théologique ne pouvait être élaborée par l'esprit humain qu'en passant par l'abstraction universelle, alors que Dieu seul atteint ce qui est proprement « singulier ». Or, les Exercices ignatiens prétendent mener le retraitant jusqu'à la singularité événementielle de la rencontre de Dieu avec tel homme. En ce sens, les directives pratiques inscrites dans les Exercices ne sont générales que dans la mesure où elles ouvrent l'accès à ce type de rencontre gracieuse par laquelle « le Roi éternel tient devant lui le monde tout entier qu'il appelle, ainsi que chacun en particulier... » (ES 95). En 1958, Karl Rahner concluait :

Nous estimons que la théologie moyenne de l'École n'a pas encore répondu de manière satisfaisante aux questions que les Exercices lui posent de ce point de vue. Eu égard à l'élection, il n'existe pas encore une théologie suffisamment nette et explicite des Exercices, capable d'amener à une conscience assez claire les présupposés d'ordre existentiel, ontologiques et gnoséologiques, tacitement faits et vécus chez saint Ignace.

À titre de comparaison, Martin Luther excluait l'usage de la philosophie aristotélicienne en théologie en opposant deux « définitions » de l'homme : celle de l'athénien païen qui ne sait « presque rien de l'homme » lorsqu'il le qualifie « d'animal rationnel » et celle de l'Apôtre Paul « qui sait tout de l'homme » puisqu'il le désigne comme « justifié par la foi en Jésus-Christ, en dehors des œuvres de la Loi »⁴³. En appliquant cette requête aux Exercices, ne pourrait-on pas définir « l'homme spirituel » (ES 336) comme celui qui, « dans la recherche de la volonté divine », tire le plus de profit à s'exposer immédiatement à l'avènement gracieux de son « Créateur et Seigneur tel qu'il se communique lui-même à l'âme fidèle, l'enveloppant dans son amour et sa louange, et la disposant à entrer dans la voie où elle pourra mieux le servir à l'avenir » selon ES 15.

Enfin, puisque le livre des Exercices ne contient que des recommandations pratiques destinées à tout retraitant qui acceptera de se rendre disponible à la grâce de Dieu afin de conformer sa propre vie à celle du Christ, l'originalité des Exercices ignatiens se mesure en dernière instance aux fruits que chaque personne en retirera, puisqu'ils n'ont d'autre finalité que de transformer chacune d'elles à tel point qu'elles acquièrent progressivement la stature d'éterni-

⁴² RAHNER Karl, *Das Dynamische in der Kirche*, III : « Die Ignatianische Logik der Existentiellen Erkenntnis » », *Questiones Disputatae* 5, Freiburg, Herder, pp. 74-148; *Éléments dynamiques dans l'Église*, trad. Henri ROCHAIS, Paris, DDB, 1967, p. 91.

⁴³ *Disputatio de homine*, 1536, WA 39,1, pp. 175-177.

té que le Seigneur entend instaurer en elles et par elles. Les fruits de cette pratique individuelle expriment au plus haut point l'originalité des Exercices en confirmant l'identité absolument singulière de l'appel du Roi éternel adressé personnellement à chaque homme afin que se modèle en lui sa propre personnalité spirituelle au sein de la diversité des histoires et des visages qui composent le corps mystique de l'Église. Selon Jérôme Nadal,

« L'admirable efficacité que Dieu a conféré aux Exercices a pour cause principale la volonté de Dieu. Car Dieu donne de l'efficacité aux paroles qu'il veut et c'est ainsi qu'il manifeste sa puissance. À l'instar du discours de saint Etienne dans les Actes des Apôtres [...], les Exercices ne contiennent presque rien qui ne se trouve dans d'autres livres ; nous constatons que c'est à la volonté de Dieu qu'ils doivent cette efficacité [...]

En nous livrant les Exercices spirituels, notre père Ignace nous a donné une doctrine pour ainsi dire *hors cadre* et caractéristique, qui nous permît de former à l'oraison et nous-mêmes et le prochain, quoique par ailleurs l'idée d'un pareil enseignement soit absolument *générale*. [...]

Des hommes passés maîtres en doctrine, et même d'éminents théologiens, ont été tellement remués et changés par la pratique des Exercices, qu'ils proclament maintenant qu'ils ne faisaient que commencer à être des théologiens, en comprenant ce qui leur avait manqué après tant d'études, de lectures, de livres et de disputes»⁴⁴.

⁴⁴ Jérôme NADAL, *Contemplatif dans l'action, Écrits spirituels ignatiens (1535-1575)*, Paris, DDB, *Christus - Textes*, 81°, p. 57-58 ; 268 et 270.

TROISIÈME PARTIE :

Exercices et règles complémentaires

Attention ☐ La ☐ page 30 correspond à la ☐ page 416 de la ☐ version imprimée.

I. Contempler pour acquérir l'amour : ES 230-237.

La contemplation pour acquérir l'amour se situe en dehors de la quatrième semaine, mais juste après elle, comme si elle en était le prolongement naturel. Les *Directoires* de 1599 rappellent que « la quatrième semaine correspond « à la voie unitive » en étant déjà « consacrée tout entière à l'amour de Dieu et au désir de l'éternité » (253°). Ils recommandent dès lors de pratiquer cette *contemplatio ad amorem* immédiatement après avoir entamé cette dernière semaine en y consacrant une ou deux heures par jour, ou bien juste après l'avoir terminée en lui réservant un ou deux jours (254°). En 255°, ils proposent aussi de lire les deux *notes* introductives de la manière suivante :

« Par là, l'exercitant doit comprendre que l'affection assez tendre qu'il éprouve ne peut lui suffire et qu'il ne doit pas s'en contenter : comme le dit très bien saint Grégoire : 'la preuve de l'amour c'est l'œuvre qu'on présente' et 'quand l'amour existe, il fait de grandes œuvres ; s'il se refuse aux œuvres, ce n'est pas de l'amour' ».

A. Les deux notes préalables

ES 230 : *La contemplation pour parvenir à l'amour.*

Premièrement. Il convient d'observer deux choses : la première est que l'amour doit se placer dans les actes plus que dans les paroles.

ES 231 : *la deuxième. L'amour consiste en une communication réciproque ; c'est-à-dire que l'aimant donne et communique à l'aimé ce qu'il a, ou une partie de ce qu'il a ou de ce qu'il peut ; et de même, à l'inverse, l'aimé à l'aimant. De manière que si l'un a de la science, il la donne à celui qui ne l'a pas ; de même pour les honneurs et pour les richesses. Ainsi en est-il de l'autre envers le premier¹.*

a) Dans le champ sémantique couvert par les Exercices², S. Arzubialde répartit les différents sens du verbe *alcanzar* comme désignant soit le *sentido activo* qui consiste à poursuivre soi-même un but (ES 11) ou encore tel moyen pour y parvenir (ES 44, 6° et 213, 1°) ou bien le

¹ **ES 230** : Contemplación para alcanzar amor. *Nota*. Primero conviene advertir en dos cosas. La primera es, que el amor se deve poner más en las obras que en las palabras. **ES 231** : La 2a, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante ; de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro.

² La racine du verbe *alcanzar* énoncé en ES 168 se retrouve en *alcancando* ES 44b ; selon *alcançe* ou *alcance* en ES 63, 147, 248 ; selon *alcancara* en ES 213 et selon *alcanze* en ES 370.

sentido passivo qui vise à obtenir d'un intercesseur divin une grâce (ES 63 ; 147 et 248) ou une disposition personnelle (ES 168 et 230)³.

La première note s'inspire directement de I Jn 3, 18 : « Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en acte et dans la vérité »⁴. En écho à ces versets 18 à 20, la « composition de lieu » introduisant immédiatement la contemplation (ES 232) invitera pour la première fois l'exercitant à se situer lui-même « devant Dieu notre Seigneur ».

La préférence accordée aux « actions » plutôt qu'aux « paroles » ne vise pas exclusivement les engagements extérieurs subséquents à la prière contemplative, mais en priorité tout l'ensemble de cette contemplation qui ne traite pas « de l'Amour, mais de l'obtention de l'Amour », de sorte qu'elle ne privilégie pas la voie de la pure connaissance réfléchie et exprimée en paroles, mais celle de la vertu de reconnaissance pour les dons reçus de Dieu et dès la demande de recevoir la grâce d'aimer comme Dieu nous aime⁵.

L'adage inventé par Jérôme Nadal - *in actione contemplativus* - peut également nous initier à la portée de cette première note. Son auteur s'en sert d'abord pour caractériser le style de vie spirituelle d'Ignace lui-même tel qu'il était capable de « rencontrer Dieu en toutes choses », que celles-ci soient de l'ordre des « activités » ou des « conversations » avec autrui⁶. Cet adage fut ensuite étendu au type de spiritualité propre à la Compagnie de Jésus. Mais cette formule n'est capable d'embrasser la vie entière que si elle est fondamentalement inspirée par la manière d'aborder l'Amour au cœur de « cette contemplation », car c'est elle qui lui confèrera son extension universelle⁷. Cette doctrine écarte toute forme de vision platonicienne de l'essence de Dieu Amour, au profit de l'acte en lequel « Dieu notre Seigneur désire se communiquer lui-même à moi » (ES 234) de sorte qu'en retour j'assume l'acte par lequel je me communiquerai tout entier à Lui.

La contemplation d'actes entrecroisés (*por el contrario*) ne s'engage pas non plus à déployer les fondements *pneumatologiques* qui justifient théologiquement un tel passage à l'acte, se contentant de référer « l'offrande » aimante et personnelle de l'exercitant à l'exigence de la « justice » selon ES 234. De telles justifications théologiques et trinitaires seront opportunes lorsqu'il s'agit de dégager l'ampleur récapitulative de cette ultime contemplation au niveau de la logique *noétique* ; en ce sens, le commentaire proposé par Eric Przywara⁸ est aussi indépass-

³ Le DME, I, pp. 216-217 distingue 13 sens ou champs d'application différents. Dans son VEE, Ignacio IPARRAGIRRE, n'y consacre pas une ligne.

⁴ I Jn 3, 19-20 : « À cela nous reconnâtrons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre conscience, car, si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand que notre cœur et il discerne tout ».

⁵ Franz von HUMMELHAURER, *Meditationum et contemplationum puncta...*, pp. 556-563 : « Contemplatio ad obtinendum amorem » ; la manière dont l'auteur introduit longuement cette contemplation est éminemment suggestive.

⁶ Jérôme NADAL, MNad V, 1557, p. 162 : « Ignacio sentía y contemplaba a Dios tanto en todas las cosas, actividades, conversaciones, a la manera de *in actione contemplativus*, lo cual solía explicar : que encontraba a Dios en todas cosas » ; cf. Anton WITWER, « Contemplativo en la acción », dans DEI, I, pp. 457-465.

⁷ Cf. J.-M. HENNAUX, « Contemplation et vie contemplative d'après les Exercices Spirituels de saint Ignace », dans *Vie Consacrée* 62/4, 1990, pp. 234-246.

⁸ E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, II, pp. 299-335. I : Liebe und Dienen (1° Anschauung, dazu hin, zu Erlangen Liebe (ES 230) ; 2° Zuerst kommt es zu, zu achten auf zwei Dinge (ES 230-231) ; 3° (Vorbereitungs) Gebet wie gewöhnlich (ES 231-233). II : 1° Geben, 2° Einwohnen, 3° Mühen, 4° Absteigen (ES 234-237). Cette lecture englobante est dominée par l'*imago trinitatis* en l'esprit de l'homme.

sable que celui d'Albert Chapelle⁹, réélaboré par Emilio Brito. Mais il est d'abord requis du retraitant de se livrer soi-même à la saisie *pneumatique* d'un Amour qui s'est révélé en acte, à tel point que ce n'est qu'en y répondant en acte que l'on peut être soi-même initié à son mystère ineffable. À ce propos, Augustin concluait le chapitre XV de son *de Trinitate* par une prière implorant d'être délivré de la multitude de paroles qui assaillent l'esprit de l'homme alors que Dieu, dans la simplicité de son unique Essence, n'a qu'une Parole identique à son Être, à sa Pensée et à sa Vie¹⁰.

b) Nous sommes ainsi renvoyés à la *seconde note* qui précisera le langage à travers lequel se définira « l'action » propre à l'amour. Celle-ci s'énonce en reprenant implicitement le langage ternaire de la pneumatologie élaborée par Augustin dans son *De Trinitate*, XV¹¹, doctrine que systématisera Thomas d'Aquin¹².

« L'amour consiste en une communication réciproque, à savoir que l'aimant *donne et communique* à l'aimé ce qu'il a... et de même, à l'inverse, l'aimé à l'aimant... ».

Le retraitant reconnaîtra aisément que Dieu seul est « l'aimant » qui « nous aimés le premier » (I Jn 4, 19), tandis que l'homme sera toujours « l'aimé » qui ne pourra que répondre à cette initiative première de l'Amour divin en adoptant la même posture inspirée par l'amour qu'est Dieu.

Cet acte d'aimer sera défini par le verbe « *communiquer* » un bien que l'on possède afin de le « *donner* » à autrui. À la suite d'Hilaire et surtout d'Augustin, toute la tradition occidentale a tenté de spécifier la propriété de « la procession » de l'Esprit Saint comme étant celle de l'Amour « spiré » de l'amour mutuel du Père et du Fils de sorte que cet Esprit soit en Personne le « lien » ou le « baiser » qui scelle et consacre leur amour mutuel. Cette doctrine trinitaire et pneumatologique a également été soutenue et éclairée par une conception philosophique du dynamisme de l'intelligence et de la volonté dont les mouvements s'inversent en se complétant : l'intelligence ramène l'objet compris au sujet, tandis que la volonté aimante extasie le sujet aimant en l'être aimé : « *amor simpliciter exit extra se* »¹³.

Si nous appliquons cette note à l'Alliance de Dieu et de l'homme, s'ouvre la béance de cette énigme vertigineuse : même si l'homme ne peut que répondre à l'Amour de Dieu qui a pris l'initiative de l'aimer le premier, sa réponse, soutenue par la grâce divine, contient en elle-même cette sorte de prétention à offrir à Dieu ce qu'il n'aurait pas lui-même alors qu'il est la Bonté et l'Amour infini ! Nous sommes ainsi renvoyés au mystère du « J'ai soif » *proclamé à haute voix* par le Christ en croix (ES 297, 1^o) et à cette forme d'égalité qui, sans négliger la relation de non réciprocity de « Seigneur à serviteur », se trouve haussée jusqu'à cette réciprocity gracieuse « d'ami à ami » en tout « colloque » selon ES 54.

⁹ A. CHAPELLE, « Contemplation pour obtenir l'amour » (230-237) » dans ..., *Un commentaire littéral et théologique*, pp. 429-437.

¹⁰ *De Trinitate* XV, 28.

¹¹ José M. LERA, « Influidos patristicos en la Contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de san Ignacio », dans *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio, Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 sept. 1997)*, Ed. Juan PIAZAOLA, Bilbao, Mensajero, 1998, pp. 207-222.

¹² *S. Th.*, Ia, qu. 37 et 38.

¹³ *S. Th.*, Ia-IIae, qu. 28, a. 3 c.

B. La composition de lieu

Entrons maintenant dans le vif de cette contemplation en abordant d'abord « la composition de lieu » formulée en ES 232 : « ce sera ici de me voir devant Dieu notre Seigneur, des anges et des saints qui intercèdent pour moi »¹⁴.

Comme adverbe, préposition ou pronom *delante* se retrouve souvent dans les Exercices appliqué à ma situation d'être pécheur, ou davantage encore inséré dans la contemplation des mystères de la vie du Christ introduits par la contemplation du Règne, de sorte que cette vie me situe soit en regard de la matière de mon élection, soit encore « devant Dieu notre Seigneur », devant la « Majesté divine », ou enfin « devant sa divine Bonté »¹⁵. La référence qui s'accorde le mieux avec la posture ici décrite est celle qui introduit la considération des *trois binaires* en ES 151 : « ce sera ici, me voir moi-même, comment je suis *devant Dieu notre Seigneur et de tous ses saints...* ». On y adjoindra l'offrande antérieure du Règne en ES 98 : « Éternel Seigneur de toutes choses, je fais mon offrande, avec votre faveur et votre aide, *devant votre infinie Bonté et devant votre Mère glorieuse et de tous les saints et saintes de la cour céleste...* ».

Le retraitant a donc déjà appris à se situer, non seulement devant le « Christ notre Seigneur » et sa cour céleste, mais également « devant Dieu notre Seigneur ». Mais maintenant, cette composition de lieu n'introduira plus la mémoire de « l'histoire » notifiée par tout *premier préambule* depuis la deuxième jusqu'à la quatrième semaine (cf. ES 102) en l'enracinant constamment dans tel « mystère » particulier de la vie de Jésus-Christ notre Seigneur. Puisque son Ascension l'a fait « disparition de nos yeux » (ES 312, 2°), alors qu'il est de soi « visible » (ES 47) en chaque contemplation de sa vie terrestre, on comprendra que les *quatre points* de la « contemplation pour obtenir l'amour » affranchiront la mémoire de cette succession des mystères selon leur particularité historique.

Tout de même, ceux-ci seront ressaisis comme attestation de l'acte d'aimer mutuel de Dieu et de l'homme. Se trouve ainsi respectée la mise en garde angélique exprimée par Actes 1, 11 et reprise littéralement par ES 312, 3° : « Gens de Galilée, pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel ? Ce Jésus qui vous a été enlevé vers le ciel viendra de la même manière que vous l'avez vu s'en aller vers le ciel ». Le *sentir véritable dans l'Église militante* (cf. ES 352) offert par cette contemplation réclame donc que sa dynamique se profile sur l'horizon de ce

¹⁴ ES 151 : Ver cómo estoy delante de Dios Nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpellantes por mí.

¹⁵ - *L'adverbe locatif delante* se retrouve en ES 53 : Y imaginando a Xpo nuestro Señor de lante et en ES 178 : proposer delante la cosa sobre que quiero hazer elección. - *La préposition locative* est utilisée en ES 20b : no poco meresçe delante su divina majestad ; ES 27 : lo que se puede hazer aun delante muchos ; ES 74 : así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte ; ES 78 : mas tener delante de mí quererme doler y sentir pena ; ES 88 : nunca se hará en la iglesia delante de otros, sino en escondito, como en casa ; ES 92 : poner delante de mí un rey humano ; ES 98 : Eterno Señor de todas las cosas, yo hago my oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bontad, y delante vuestra Madre gloriosa, y de todos los santos y sanctas de la corte çelestial ; ES 131 : poniendo delante de mí a donde voy y delante de quién ; ES 183 : con mucha diligentia, a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrecerle la tal elección, para que su divina maiestad ; ES 206 : poniendo delante de mí a donde voy y a qué, resumiendo un poco la contemplación que quiero hazer, según el misterio fuere ; ES 278 : Assi vuestra luz alumbre delante los ombres. - *Le pronom* renvoie à ES 95 : ver a Xpo nuestro Señor, y delante dél todo universo mundo ; ES 151 : composition viendo el lugar ; será aquí ver a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus santos, para desear y conoscer lo que sea más grato a la su divina bondad.

« retour » de Jésus qui n'est pas seulement une répétition de sa première venue mais son ultime « parousie ». Il est donc évident que cette parousie doit être décryptée par le mystère de la Trinité de Dieu englobant en elle la gloire du Ressuscité attendu dans la parousie.

C. La prière de demande.

ES 233 : *Demander ce que je veux. Ce sera ici, demander une connaissance intérieure de tout le bien reçu, pour que moi, le reconnaissant pleinement, je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté*¹⁶.

Cette prière adopte la structure du *troisième préambule* qui introduisait toutes les contemplations des trois dernières semaines selon ES 104 : « Demander ce que je veux ; ce sera, ici, demander une connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime et le suive davantage ».

Maintenant, cette connaissance intime ne sera plus limitée au mystère de l'Incarnation du Seigneur, mais elle s'étendra à « tout bien reçu (*tanto bien recibido*) ». Et si cette connaissance a toujours pour but « d'aimer davantage » (ES 104), cet amour prend ici la forme d'une « reconnaissance » dont l'extension subjective (*moi le reconnaissant entièrement*) et objective (en *tout aimer*) est si parfaite qu'elle se permet de dépasser le « davantage » (*más*) qui garantissait la dynamique de toutes les semaines des Exercices. Enfin, cet acte d'*aimer* n'est plus associé au *suivre le Seigneur incarné* mais à *aimer et servir sa divine Majesté*. Ainsi, l'ultime « prière de demande » proposée par les Exercices s'extasie jusqu'en la Gloire de la Majesté, glorifiant en sa perfection divine la reconnaissance entière de tout bien reçu. Il nous faudra donc justifier au fil des quatre points de cet exercice et de l'énoncé personnalisé de la prière du « *Tomad, Señor, y recibid ...* » chaque fois répété, pourquoi cette prière de demande peut revendiquer une telle perfection.

Notre analyse des quatre points structurant cette contemplation sera confrontée à la théologie de Thomas d'Aquin alors qu'il eut été tout aussi pertinent de la situer en regard de celle de Bonaventure¹⁷.

¹⁶ ES 233 : « Pedir lo que quiero ; será aquí, pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad ».

¹⁷ Etienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^e édition, Paris, Vrin, 2006, pp. 189-191 nous prévient que « le rapprochement doctrinal entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin est aussi fallacieux qu'inévitable. Préoccupé surtout de fermer toutes les voies qui conduisent au panthéisme et d'interdire toute communication substantielle d'être entre Dieu et la créature, saint Thomas insiste toujours beaucoup plus volontiers sur la signification séparatrice de l'analogie que sur sa fonction unitive. Or la tendance fondamentale de saint Bonaventure est exactement inverse de celle de saint Thomas. Là où saint Thomas se montre surtout préoccupé d'installer la créature dans son être propre pour la dispenser de prétendre à l'être divin, saint Bonaventure se montre avant tout préoccupé de déceler les liens de parenté et de dépendance qui rattachent la créature au créateur pour interdire à la nature de s'attribuer une complète suffisance et de se poser comme une fin en soi... L'analogie thomiste ordonne l'architecture sobre et dépouillée des essences distinctes que hiérarchise la *Somme contre les Gentils* ; l'analogie bonaventurienne projette à travers l'apparente hétérogénéité des êtres le lien ténu, mais indéfiniment ramifié, de ses proportions conceptuelles et numériques, et elle engendre le pullulement de symboles qu'est l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* ».

¹⁸ **ES 234a** : 1^o *puncto*. El primo puncto es traer a la memoria los beneficios rescibidos de creación, redemtion, y dones particulares; ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y cuánto me ha dado de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede, según su ordenación divina.

D. Le premier point assorti de la prière d'offrande

ES 234 a: « *Le premier point est de me remettre en mémoire les bienfaits que j'ai reçus : ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion tout ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a, et, ensuite, que le Seigneur désire lui-même se donner à moi, autant qu'il le peut, selon son dessein divin* »¹⁸.

1. Cette recommandation mobilise la « première puissance » qu'est la mémoire. Celle-ci est d'abord chargée de reconnaître les dons déjà effectivement reçus par moi, tels qu'ils sont implicitement classés selon l'ordre de leur appropriation trinitaire : ceux de la « création » attribués au Père comme origine de tout « exister », ceux de la « rédemption » appropriés au seul Fils incarné, ceux qui concernent « les dons particuliers » singulièrement personnels et qui sont propres à l'Esprit-Saint, puisqu'il procède du Père et du Fils comme « Amour » personnifié et donc comme « Don »¹⁹. Mais cette mémoire s'élargit comme *memoria futuri* à cet infini de l'acte propre à « Dieu notre Seigneur »²⁰ de « désirer se donner lui-même à moi ».

a. L'appropriation à Dieu de l'acte de *désirer* est un hapax des Exercices, d'autant plus surprenant que le *Récit du pèlerin* et le *Journal Spirituel*²¹ appliquent toujours ce « désirer » au sujet humain qu'est Ignace. Un hapax qui, de surcroît, échappe à toute la tradition augustinienne jusqu'à Thomas d'Aquin²², dans la mesure où elle interdit de projeter en Dieu même tout acte de désirer, puisque ce désir trahit un manque, inconciliable avec la suréminente perfection de la Bonté infinie qu'est l'Essence divine²³.

Nous n'estimerons donc pas que cet hapax soit une sorte d'enflure accidentelle et anthropomorphique propre à mettre en évidence le caractère généreusement spontané de l'élan de cette Volonté salvifique de Dieu, mais qu'il est une des clés majeures de la mystique ignatienne. Bien évidemment, un tel « désirer divin » s'aligne sur « la Volonté divine » de réaliser « son dessein » (*según su ordinación divina*) ; mais il traduit bien plus qu'un élan de la Liberté divine. Pour s'en convaincre il suffit de se rappeler que le rédacteur des Exercices a singulièrement mis en évidence la parole de Jésus sur la croix, clamée à *haute voix* : « J'ai soif » (ES 297, 1°), de sorte que le Vouloir inaltérable de Dieu soit identiquement un *Désir* exposé au bon plaisir de l'homme à qui Il a confié la responsabilité d'acquiescer ou de refuser son Amour.

¹⁹ Cf. THOMAS d'AQUIN, *S. Th.*, Ia, qu. 38 : *De nomine Spiritus Sancti quod est Donum*.

²⁰ Concernant la dénomination de « Dieu notre Seigneur », l'on se référera à J. SOLANO, « Jesu Cristo bajo las denominaciones divinas de San Ignacio » dans *EE* 30, 1956, pp. 325-342.

²¹ Cf. Pierre Antoine FABRE, *Journal des motions intérieures*, Bruxelles, *Lessius*, Index des vocables remarquables, p. 211 : le vocable « désir » ou « désirer » revient 15 fois.

²² On peut ici se référer à *S. Th.* Ia, q. 2, a.1, ad 1 et q. 20, a. 4, ad 3.

²³ C'est sans aucun doute la raison pour laquelle la version *Autographe* : « *el mismo Señor desea dárseme en quanto puede, según su ordenación divina* » est traduite par la *Vulgate* en des termes qui éliminent le désir divin : « *quodque iuxta divinum suum decretum et beneplacitum seipsum mihi, quantum potest, donare velit* ». Par contre, les versions P1 et P2 respectent la lettre de l'*Autographe* : « *et consequenter quantum idem Dominus desiderat communicare se mihi, in quantum esse potest ex divina ordinatione* ».

Des commentateurs modernes, tels S. Arzubialde²⁴, E. Pzrywara²⁵, J. Lera²⁶ et M. Ivens²⁷ ont centré leur attention sur l'auto-communication de Dieu lui-même, telle qu'elle peut être justifiée par la pneumatologie occidentale, négligeant dès lors le fait que ce don de soi divin puisse être assimilé au champ du désirable approprié à Dieu lui-même. Ce mystère du désirer divin est si paradoxal qu'il conjoint l'excessive Bonté et Magnanimité de Dieu avec son extrême dépendance du bon plaisir de chaque liberté humaine.

À ce propos, il est opportun de rappeler comment Thomas d'Aquin et Bonaventure fondaient en la nature même de Dieu la convenance primordiale de tout le discours christologique en recourant à l'adage néo-platonicien exploité par Denys selon lequel le « *boum est diffusivum sui esse* », à savoir qu'il appartient « à la raison (spécifique) du bien de se communiquer » (cf. ES 15)²⁸. Appliqué à « l'excellence infinie de la Bonté divine » qu'est l'Essence de la nature divine, cette auto-communication du Bien se devait d'être la plus parfaite qui soit, rejoignant et éclairant *a posteriori* le fait historique de l'Incarnation du Verbe et Fils qui s'est uni à la nature humaine selon cette parfaite intimité propre à « l'union hypostatique », tout en respectant et en confirmant les propriétés distinctes de chacune des natures divine et humaine (Chalcédoine)²⁹.

Cependant, Ignace déborde cette réflexion métaphysique fondée sur l'excellence de la nature essentielle de Dieu, en s'engageant immédiatement sur le terrain de la *relation* singulière et *réelle* que Dieu entretient avec chaque créature humaine en Jésus-Christ. Cette relation ne peut donc plus être traitée seulement comme une pure « relation *de raison* » établie sur l'acte de Dieu créant *ex nihilo* tout le créé de sorte que ce type de relation exclut toute forme de dépendance du Créateur par rapport à tout l'univers créé par Lui. Le mystère de l'Incarnation de Dieu fait homme, et donc créé en son humanité, offre la possibilité d'y reconnaître une forme nouvelle de relation *réelle* de Dieu avec la créature du seul fait « que les trois Personnes divines ont décidé en leur éternité que la deuxième Personne se fasse homme pour sauver le genre humain » (ES 102). En elle, s'entrecroisent en effet le souverain Appel de Dieu adressé à tout homme (*Règne*) de même que la réponse parfaitement humble de la créature à Dieu (*Deux Étendards*).

Dès lors, la thèse très originalement ignatienne du désir de Dieu ne peut être fondée sur ce préalable de l'acte créateur de Dieu comme le proposait Thomas³⁰ ; mais elle présuppose l'intelligence « intérieure » offerte par la contemplation spirituelle de tous les mystères du Christ durant quatre semaines. En Christ, « Premier-né de toute créature » (Col 1, 15), Ignace peut se permettre d'approprier à Dieu même l'acte de « désirer », comme ne trahissant pas un manque à gagner pour lui-même, mais comme communication en surcroît de soi infiniment

²⁴ Op. cit., pp. 493-494.

²⁵ Op. cit., II, pp. 320-322.

²⁶ Op. cit., p. 218.

²⁷ *Understanding the Spiritual Exercises*, 1998, p. 174-175.

²⁸ THOMAS d'AQUIN, *S. Th.*, IIIa, qu. 1, a. 1, co ; BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*, VI, 2°.

²⁹ Le point le plus délicat de ce type de « démonstration », c'est que cet adage né de la philosophie platonicienne paraît dicter à Dieu la nécessité de l'Incarnation comme une Loi interne à la nature même de sa Bonté infinie. Cependant, Thomas ne prétend pas ici fonder « la nécessité », mais seulement la « convenance » de l'Incarnation, à savoir une forme de raisonnement qui décrypte, *post factum Incarnationis*, des rapports de type sapientiels qui appartiennent à l'ordre de l'*analogia fidei*, telle qu'elle peut y intégrer l'*analogia entis*.

³⁰ Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 1, ad 1.

gracieuse et libre à cet autre que Lui qu'est l'homme en attente de perfection. C'est donc par amour de charité que Dieu désire se communiquer³¹.

b. De plus, ce « désirer » de Dieu trouve sa mesure en cette expression : *en quanto puede, según su ordenación divina*. Cet « autant qu'il peut » doit être compris selon la démesure qui qualifie l'infinité de la puissance divine et non pas en référence au pouvoir toujours limité de la réceptivité humaine. De plus, l'expression qui régule la portée de ce désir : « selon le dessein divin » doit être interprété en référence à l'herméneutique engagée durant les quatre semaines des Exercices. On ne sera donc pas surpris que les quatre points de la *Contemplatio ad amorem* récapitulent à leur manière ces quatre semaines. Enfin, il convient de profiler ce désir de Dieu en l'attente du retour parousiaque du même Jésus, le Christ notre Seigneur.

2. Passons maintenant à l'énoncé qui introduit la « réponse » de l'exercitant.

ES 234b : *Et, en tenant compte de cela, réfléchir en moi-même en considérant avec beaucoup de raison et de justice, ce que moi, pour ma part, je dois offrir et donner à sa divine Majesté, à savoir tous mes biens et moi-même avec eux, comme quelqu'un qui fait une offrande avec beaucoup d'affection*³² ».

a. La subdivision de ce paragraphe rappelle la structure des *points* énoncés comme réponse à l'appel du « Christ notre Seigneur, Roi éternel » en ES 96, 97 et 98. Mais il convient d'enregistrer leur divergence afin de prendre la mesure du chemin parcouru depuis la seconde semaine jusqu'à cette contemplation terminale. Maintenant, la réponse de l'homme est étonnamment simplifiée. Ignace y supprime la progression de deux types de réponses mentionnées en ES 96 et 97. La première était inspirée par le jugement (*juizio*) et la raison (*razón*) personnelle et orientée vers la consécration entière de la personne à la pénibilité du travail (*trabajo*). La seconde était motivée par la volonté de « s'attacher davantage et de se distinguer (*más se querrán afectar y señalar*) en tout service du Roi éternel en luttant contre sa propre sensualité et contre l'amour charnel et mondain ».

Il est maintenant supposé que ce combat a été mené à son terme. Dès lors, ce type d'échelonnement de deux réponses se trouve gommé, car désormais la seule réponse convenable est celle qui noue étroitement la raison et l'affectivité. De surcroît, cette raison ne s'appuiera plus seulement sur la capacité de jugement toujours subjective du sujet s'offrant, mais sur cette notion de « justice » qui est à proprement parler un « attribut divin » (cf. ES 51, 59 et 60). Parallèlement, l'affectivité ne sera plus mobilisée par l'*agere contra* nécessaire à la purification du cœur, ni par la volonté de « se distinguer » par rapport à d'autres, mais elle sera purement transfigurée par l'offrande et le don de soi à la divine Majesté. Par ailleurs, cette nouvelle conjugaison rationnelle et affective confirme rétrospectivement le double critère qui permettait, dès la deuxième semaine, de reconnaître qu'une consolation avec cause peut être attribuée au bon ange (cf. ES 333).

³¹ De plus, chez Ignace cette *agapè* semble bien intégrer les valeurs transcendantales de l'*érôs* comme le précisait Karl RAHNER : « Weil diese Liebe den Abstieg Gottes in den Dienst an seiner Kreatur mitvollzieht, landet sie nicht in einem bloß verzückten Aufschwung eines metaphysischen Eros bei Gott, sondern im Dienst, der sich einfügt in das Wirken Gottes in seiner Welt », dans *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, op. cit., p. 272.

³² **ES 234b** : Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y iusticia lo que yo devo de my parte offrescer y dar a la divina maiestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien offresce affectándose mucho : ...

b. Cependant, cette comparaison avec les réponses du Règne n'épuise pas encore toute l'originalité de la contemplation présente. Car dans le contexte du Règne, il s'agissait seulement de répondre à « l'Appel du Roi, sans être sourd mais prompt et diligent à accomplir sa très sainte volonté » (ES 91). Maintenant, il ne sera plus seulement question d'ajuster ma propre volonté à celle du Roi en discernant l'élection qui sera la mienne. La mystique ignazienne des Exercices ne s'arrête donc pas à cet ajustement volontaire. Mais il s'agira de « répondre » à Dieu notre Seigneur, qui, par delà tous les bienfaits déjà reçus personnellement, tels la création, la rédemption, et les dons particuliers, « *désire se donner lui-même à moi* ». Nous avons déjà souligné le fait que ce désir de Dieu inverse la pénurie d'un bien en surcroît de communication de la plénitude divine. Encore faut-il se garder d'honorer cet excès d'Amour divin en exagérant la béante pénurie en laquelle je me trouverais au terme de ces Exercices. Car la réponse attendue de moi est à situer au-delà de tous les bienfaits déjà énumérés. En ce sens, « Le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien » (Ps. 23, 1), puisque j'ai déjà expérimenté spirituellement que je fais partie de « ceux que Dieu a prédestinés, appelés, justifiés et glorifiés » (cf. Rm 8, 30) au rythme des quatre semaines. Il ne me reste plus qu'à laisser résonner en moi ce désir de Dieu en me donnant tout entier en retour à Lui, ce qui apparaît désormais comme « l'unique nécessaire » rendu accessible par l'assurance paisible que « sa grâce me suffit » (cf. 320). Une telle coïncidence se situe au-delà de toute loi et de toute réponse à des exigences morales fussent-elles liées à l'obéissance au premier commandement du Décalogue, même interprété selon la voie des « conseils évangéliques ».

c. Le paragraphe introductif à la « réponse » de l'exercitant se devra de préciser les conditions préalables à cette forme nouvelle de « réponse », conditions auxquelles la contemplation du Règne ne faisait pas non plus référence. Il s'agit ici de laisser *réfléter en soi-même* ce « désir » de Dieu « de se donner soi-même à moi », à savoir de répondre à son désir par mon désir de me donner moi-même à Lui, de la même manière. Ce *reflectir en mí mismo* m'engage beaucoup plus radicalement que la nécessité de garantir spéculativement la pertinence théologique de cette « Justice » divine. D'ailleurs, le langage à travers lequel le rédacteur des Exercices s'exprime en cette contemplation se garde bien de justifier le fondement pneumatologique de ses affirmations par la voie de la rationalité théologique.

« On ne 'réfléchit' pas, c'est-à-dire on n'analyse pas seulement l'objet du choix possible en réflexions objectives et conceptuelles. On expérimente, en une sorte de Jeu qui s'apparente au mime, si l'on trouve en soi une certaine 'connaturalité'³³ globale, qu'il n'est plus possible d'analyser de façon réfléchie, avec l'objet du choix. [...] C'est vraiment *le plus intime de la personne* qui est ici mobilisé : sa pure ouverture à Dieu dans un dynamisme spirituel »³⁴.

³³ Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Tb., Ila-IIae*, q. 1, a. 4, ad 3 et q. 45, a. 2, co (cf. DENZINGER, 2324).

³⁴ KARL RAHNER, « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola », dans *Éléments dynamiques dans l'Église*, p. 145, note 57. Notre traduction de l'allemand tente de respecter fidèlement la pensée originale de l'auteur : « Man experimentiert in einer Art spielenden (bis schauspielerischen) Erfahrung, ob man in sich eine gewisse globale, nicht weiter reflex analysierbare Konnaturalität mit dem Wahlgegenstand findet. », dans *Das Dynamische in der Kirche*, p. 140.

Selon Thomas d'Aquin, cette « connaturalité »³⁵ de l'âme avec Dieu se réalise au plus haut point par la charité, de sorte que l'amour unitif devienne pour l'intelligence un moyen de connaissance « quasi expérimental » plus profond que toute appréhension conceptuelle, grâce aux dons du Saint Esprit.

3. Analysons enfin la célèbre prière qui condense toute la spiritualité ignatienne, en la comparant à celles du Psautier et à celle du Règne.

234c : *'Prenez, Seigneur, et recevez*

toute ma liberté, ma mémoire, mon entendement et toute ma volonté ;

tout ce que j'ai et tout ce que je possède ;

Vous me l'avez donné, à vous, je vous le rends.

Tout est vôtre, disposez-en selon votre entière volonté.

Donnez-moi de vous aimer et donnez-moi votre grâce ;

c'est assez pour moi'³⁶.

a. En regard des Psaumes, cette « prière » ignatienne ne s'apparente, ni aux psaumes de *louange* de l'Alliance, de la Royauté de Dieu ou encore de Sion ; ni aux psaumes de *supplication* inspiré par la confiance en Dieu, ni aux psaumes d'*instruction* qui recueille l'histoire sainte ou les exhortations prophétiques et sapientielles. Mais tout en restreignant son objet à l'enjeu de la liberté du sujet humain que je suis, elle les assume tous. Ma *louange* de Dieu passe par l'offrande de ce qui est mon bien le plus précieusement personnel, à savoir ma liberté selon toutes ses potentialités. La restitution de ce bien à Dieu entraîne ma *supplication* pour qu'il soit « pris et agréé » par Dieu. Enfin, une offrande aussi totale suppose que je sois non seulement informé extérieurement ou rationnellement, mais intimement *instruit* (*sentire*) par la Sagesse de Dieu concernant tous les biens reçus de Dieu. Tout au long des quatre semaines, cette Sagesse m'a révélé à quel point la liberté théandrique de Jésus-Christ, enfin Ressuscité, m'a été offerte en partage. En effet,

« si c'est bien ce Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres » (Jn 8, 36) ; « en effet, ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu : vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : 'Abba, Père'. Cet Esprit atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, puisque nous participons à ses souffrances pour participer aussi à sa gloire (Rm 8, 14-17) ».

Le *sume et suscipe* ignatien n'est plus de l'ordre de la *supplication* vétérotestamentaire car il est rehaussé par la dignité de « l'héritier de Dieu, cohéritier du Christ » (cf. 275 b). Cette prière rend hommage à la « justice » (ES 234b) de Dieu en prétendant l'accomplir pleinement, au point d'être énoncée comme un ordre adressé à Dieu : « prenez et recevez ». Ainsi s'atteste en toute humilité la souveraine liberté de l'homme, « justifié » et déjà « glorifié », rendue capable de rendre à Dieu ce qu'Il ne possédait pas encore pleinement (ES 231) et que

³⁵ Art. « Connaturalité (*connaturalitas*) », dans Ph.-M. MARGELIDON, *Dict. de philos. et de théol. thomistes*, pp. 83-84.

³⁶ **ES 234c** : Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, my memoria, my entendimiento, y toda my voluntad, todo my auer y my poseer ; Vos me lo distes, a Vos, Señor, lo torno ; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.

seule chaque personne peut lui offrir : la maîtrise de sa liberté, et donc de la personne tout entière en tout ce qu'elle possède y compris les grâces reçues de Lui.

b. L'énoncé de l'offrande du Règne (ES 98), également mise sur les lèvres de l'exercitant, était déjà marquée par la résolution personnelle, solennellement proclamée en ces termes : « devant votre infinie Bonté et en présence de votre Mère glorieuse et de tous les saints et saintes de la cour céleste » de suivre le Roi en son chemin de pauvreté et d'humiliation, bien qu'elle soit alors conditionnée par l'Avant de l'élection : « pourvu que ce soit votre plus grand service et votre plus grande louange, ... si votre très sainte majesté veut me choisir et me recevoir en cette vie et en cet état ». L'énoncé de cette offrande comprenait déjà ce dédoublement de l'initiative de Dieu daignant « me choisir et me recevoir », telle qu'elle sera reprise en d'autres termes par le « prenez, Seigneur, et recevez » (ES 234c).

Le travail de l'élection ayant été accompli jusqu'à sa confirmation par Dieu (ES 183), il convient maintenant de mettre en évidence l'élargissement maximal de l'offrande finale du retraitant, puisque, sans remettre en question la matière de son élection, ce « *prenez et recevez* » embrasse toute l'amplitude de sa liberté, y compris l'univers entier, étant entendu que nul homme ne sait ce que l'à-venir de la vie vécue après les Exercices réservera à celui qui fut un retraitant.

c. Selon la logique imposée par toute exigence pratique, l'offrande de « toute ma liberté » doit passer par la vérification de cette totalité selon la genèse de chacune de mes puissances : « ma mémoire, mon intelligence et ma volonté », y adjoignant ultimement tout l'être au monde et tout l'être sociétaire de l'homme que je suis : « tout ce que j'ai et tout ce que je possède ». Cette offrande plénière rend compte finalement de l'exigence propre à la Justice de rendre à chacun ce qui lui dû : « Vous me l'avez donné, à Vous, je vous le rends ; tout est vôtre »³⁷. De plus, cette restitution doit se vérifier davantage dans les actes qu'en cette parole : « disposez-en selon votre entière volonté ». Le travail d'indifférence postulée par le « Principe et Fondement » atteint ici son amplitude maximale, puisqu'il s'agit de confier à Dieu seul la maîtrise de mes actes présents et à venir. Enfin la demande conclusive ratifie la primauté du Don gracieux de Dieu inspiré par « l'amour et la grâce », tandis que la déclaration selon laquelle « c'est assez pour moi » (cf. II Cor 12, 9) signifie que je renonce à être juge de la quantité ou de la qualité de grâce effectivement reçue par moi³⁸.

d. La prudence ignatienne inspire la dictée de cette prière jusqu'à son dernier mot, à tout le moins jusqu'au passage aux trois *points* suivants, où le retraitant sera libre de l'exprimer « selon ce qu'il sentira meilleur pour lui » (ES 235b). Toute la pédagogie des Exercices se trouve ainsi condensée dans cette remarque : proposer toujours en premier lieu un protocole de prière très précis, avant de permettre au retraitant de l'adapter, non pas tant à sa culture ou

³⁷ Cf. BONAVENTURE, VI, 2° : « Si igitur potes mentis oculo contuieri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito... ».

³⁸ Chez BONAVENTURE, l'ultime conclusion de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, VII, 6° s'achève elle aussi sur cette déclaration de suffisance de la grâce : « Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silencium sollicitudinibus, concupiscentiis, et phantasmatis ; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem* (Jn 13, 1), ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo : *sufficit nobis* (Jn 14, 8) ; audiamus cum Paulo : *sufficit tibi gratia mea* (II Cor 12, 9) ; exultemus cum David (Ps 2, 26 et 105, 48) dicentes : *Deficit caro mea et cor meum, Deum cordis mei et pars mea in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus : Fiat, fiat. Amen* ».

à sa psychologie, mais à la manière dont la grâce de Dieu l'aura « touché, en son sentir spirituel, de manière douce et suave » (ES 335).

e. Il importe aussi de pointer l'originalité et la pertinence de l'expression « *tomad y recibid* » (prenez et recevez), qui est loin d'être courante dans la littérature spirituelle ou théologique de l'époque³⁹. Si l'on cherche à mesurer l'envergure théologique et spirituelle de cet hendiadys, est-il trop audacieux de suggérer que ce « prenez et recevez » reflète en ma liberté le « prenez et mangez » par lequel Ignace évoquait « l'Institution du très saint sacrifice de l'Eucharistie, comme très grand signe de son amour » (ES 289, 3^o)⁴⁰ ? Le dédoublement de ces verbes *tomad y comed* et *tomad y recibid* exprime la maturation de la réception du Don offert par le Christ en personne aux disciples et en échange le don personnel des disciples à Dieu afin qu'Il l'agrée Lui aussi en retour. N'est-ce pas ainsi qu'Ignace exprime et rend compte du « contrat » d'Alliance entre Dieu et l'homme, tel qu'il engage une réciprocité réelle (ES 231) ?

Telle est l'originalité pédagogique des Exercices : apprendre à l'exercitant que le disciple doit être initié à recevoir librement et pleinement ce Don de Dieu conformément au passage de l'Avant à l'Après de son élection et à l'enseignement de Paul : « tout Fils qu'il était, il apprit en ce qu'il souffrit l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel » (Hbr 5, 8-9).

Ainsi donc, de la part de Dieu, la réception effective du don de l'homme à Dieu s'enracine dans ce passage de Dieu le Fils de l'Avant à l'Après de sa mort. C'est bien la raison pour laquelle, apparaissant lui-même, le Ressuscité montra à Thomas ses plaies en disant selon Ignace : « *vois la vérité* » (ES 305,2^o). Cette unique « Vérité » embrasse la Justice miséricordieuse de Dieu attestée par le Corps glorifié du Seigneur, Mémorial vivant de sa Pâque et Intercession ineffable auprès de son Père (Hbr 9 à 10) en faveur de « la purification de la conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant » (Hbr 9, 14b).

En somme, tout le *premier point* de la « Contemplation pour acquérir l'amour » avait pour but de rappeler à l'exercitant cette « vérité » de la priorité historique, fondée sur la primauté logique et trinitaire du Don des bienfaits de Dieu, et de surcroît sur l'acte Présent par lequel Dieu lui-même « désire se communiquer lui-même » à l'âme. C'est pourquoi, la nouvelle prière d'offrande du retraitant se greffe sur ce Don premier, comme l'offre et le réclame la *Justice* divine, qui préside elle-même l'échange propre à l'amour de charité, si tel est mon bon plaisir.

E. Le deuxième point

ES 235a : *Admirer (mirar) comment Dieu habite dans les créatures : dans les éléments en leur donnant l'être, dans les plantes en leur donnant la vie végétative, dans les animaux en leur donnant la vie sensitive, dans les hommes en leur donnant la vie intellectuelle,*

³⁹ L'ensemble des œuvres de Thomas d'Aquin atteste la rareté de cette expression duelle, puisqu'on ne l'y retrouve qu'une dizaine de fois en des contextes qui n'expriment jamais la prière personnelle adressée à Dieu.

⁴⁰ Dans les Exercices, le verbe *tomar* s'accommode de compléments aussi étendus que le verbe *prendre* en français. Mais, conjugué à l'impératif pluriel ou majestatif, *tomad*, ne se retrouve que deux fois, précisément en ces passages cités. Au singulier, l'impératif *toma* exprime l'ordre angélique adressé à Joseph : « prends l'enfant et sa mère » (ES 269 et 270). Les autres occurrences de ce verbe désignent habituellement la prise en compte d'un mystère à contempler (ES 132 et 209 a et b), d'une addition (ES 131), d'une matière d'élection (ES 170) telle que prendre ou laisser un bénéfice (ES 171), etc.

et ainsi à moi, me donnant d'exister, d'être animé, de sentir et en me faisant comprendre ; de même, en faisant de moi son temple, étant créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté.

ES 235b : Réfléchir pareillement en moi-même selon la manière de faire indiquée dans le premier point, ou d'une autre que je sentirai meilleure. On fera de la même manière pour chacun des points suivants⁴¹.

1. « *Mirar* ». Après avoir sollicité l'aptitude de la mémoire à recenser avec amour les bienfaits de Dieu, l'exercitant est invité à mobiliser son entendement désignée par l'acte de *mirar*⁴². Car c'est bien à l'intelligence qu'est confié le rôle de contempler la présence de Dieu en tout être créé, et plus précisément de scruter le « comment » de cette présence.

2. « *Habita* ». Celle-ci est caractérisée par le terme biblique « d'habitation » de Dieu « dans » les créatures. En espagnol (*habita*) comme en latin (*habitat*), ce verbe est unique dans les différentes versions des Exercices pour autant qu'il s'applique à Dieu comme sujet exclusif⁴³. Les deux notes introductives en ont déjà précisé la portée. 1° Dieu est amoureuxment présent en toutes créatures « davantage en actes qu'en paroles ». Le *dabar* divin est bibliquement conçu comme une Parole qui réalise elle-même ce qu'elle dit : « Dieu dit : 'Que soit la lumière' et la lumière fut » (Gn 1, 3). 2° Ce *dabar* réalise ainsi une certaine « communication de sa Bonté à la créature » rendue dès lors participante d'une bonté dont elle était privée : « et Dieu vit que la lumière était bonne » (Gn 1, 4). De plus, parce qu'il est lui-même doué d'entendement, l'homme est invité à rendre à Dieu ce qui Lui est dû, c'est-à-dire tout le créé et singulièrement ce qu'il a reçu spécialement de Dieu à savoir sa liberté même (cf. Rm 1, 19-20).

3. « *assimismo haziendo templo de my* ». Ce « comment » de la Présence divine est ensuite *surdéterminé* par l'énoncé du *premier point* qui fit appel à Dieu qui « désire se communiquer lui-même ». On ne sera donc pas surpris de découvrir dans le *second point* cette surenchère de Présence divine dans la créature humaine. Celle-ci ne se contente pas de récapituler les perfections échelonnées selon les espèces au point de les transcender par le don de l'entendement, mais elle est de surcroît habitée personnellement : « Dieu a fait de moi son temple ». Dans les Exercices, ce « lieu » est particulièrement privilégié (ES 47) et surchargé de sens au fil de la contemplation des « mystères » de la vie de notre Seigneur, puisqu'il symbolise la

⁴¹ **ES 235a** : El Segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas : en los elementos dando ser, en los plantas vejetando, en los animales sensado, en los hombres dando entender, y así en my dándome ser, animando, sensando, y h a z i e n d o m e e n t e n d e r ; a s i m i s m o haziendo templo de my, seyendo criado a la similitud y ymagen de su divina maiestad » ; **ES 235b** : Otro tanto reflitiendo en my mismo, por el modo que está dicho en el primer puncto, o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada puncto que se sigue.

⁴² Ce verbe est conjugué 51 fois au fil des Exercices. Dans le DEI, II, art. « *mirar* », pp. 1231-1233, José G. DE CASTRO lui a attribué huit sens différents. Pour notre part, nous nous limiterons aux sens en usage dans les Exercices. 1° : réviser et évaluer (ES 28 à 30 et 77). 2° : observer afin de considérer ou de peser (ES 56 à 58). 3° : scruter, dans un sens proche de discerner (ES 336 et 337). 4° : imaginer (ES 337, 339 et 341). 5° : « *mirar* » est enfin un acte qui fait partie de la contemplation, dès la première semaine, lorsqu'il s'agit de me diminuer par comparaison (ES 56 à 58) ; ensuite, durant la seconde semaine, où se trouve mobilisée la vue imaginative par exemple lors de la contemplation de la nativité (ES 112 et 114 à 116) ; enfin dans le deuxième et le quatrième point de la contemplation pour acquérir l'amour (ES 235 et 237). De Castro assimile ce dernier « *mirar* » à « l'expérience mystique, puisqu'elle a directement pour sujet Dieu lui-même », et, préciserons-nous, non plus seulement « la divinité » comme en quatrième semaine.

⁴³ Les deux seules occurrences de ce verbe s'appliquent au retraitsant, invité à quitter sa maison (ES 20) et à se souvenir de la maison où il a séjourné (ES 56).

demeure de Dieu le Père, que son Fils a choisi d'habiter pour y demeurer⁴⁴. Il est par conséquent la référence locale et symbolique de l'élection du retraitant selon ES 13, en s'étendant même aux « règles qui doivent présider à la distribution des aumônes » selon ES 344b.

Justifiant par là de bout en bout toute la démarche des Exercices, en tant qu'elle concerne l'individualité de la liberté personnelle, l'expression « faisant de moi son temple » relève davantage de la tradition paulinienne que johannique.

« Selon l'Apôtre Paul chaque chrétien est lui-même temple de Dieu en tant que membre du Corps du Christ (I Co 6, 15 et 12, 27) de sorte que son corps est le temple de l'Esprit (Rm 8, 11 et I Co 6, 19). Ces deux perspectives christologique et pneumatologique s'harmonisent entre elles : puisque le corps ressuscité de Jésus, en qui habite corporellement toute la plénitude de la divinité (Col 2, 9), est le temple de Dieu par excellence, les chrétiens membres de ce corps, sont avec lui le temple spirituel ; dans la foi et la charité, ils sont invités à coopérer à son accroissement (Eph 4, 1-16) »⁴⁵.

Encore faut-il parvenir à justifier bibliquement pourquoi Ignace choisit cette expression « faisant de moi son temple », qui est un hapax des Exercices, juste après avoir contemplé en quatrième semaine les « apparitions du Ressuscité », au moment d'entrer dans cette « contemplation pour acquérir l'amour ». Dans cette perspective, d'autres citations de Paul explicitent plus pertinemment la portée de l'action par laquelle Dieu « fait de moi son temple ». Il faudrait ici citer intégralement le chapitre huit de la *Lettre aux Romains*. Contentons-nous d'épingler cette citation : « l'Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (v. 16), nous rendant capables de crier : 'Abba, Père' (v. 15).

Mais il faudrait également se référer à l'ensemble de « l'hymne à l'amour » (I Co 13, 1-13) pour saisir le lien entre l'intimité du don de cet Esprit et celle du don de l'Amour sans lequel « je ne suis rien » (v. 2 et 3) ; car si « maintenant, la foi, l'espérance et l'amour demeurent, l'amour est le plus grand » (v. 13), parce qu'il est « le seul à ne jamais disparaître » (v. 8). Dès lors, « Recherchez l'amour ; aspirez aux dons de l'Esprit » (Rm 14, 1)⁴⁶. Il est donc évident que cet agir de Dieu ordonné à « faire de moi son temple » appartient à l'ordre des dons « surnaturels » qui engagent mon éternité, puisque l'Amour « ne passera jamais ».

Thomas d'Aquin a traduit cette excellence eschatologique de la charité en affirmant que les vertus théologiques de la foi et de l'espérance exaucent ma requête de la vérité et mon aspiration à recevoir la récompense finale de ma glorification, tandis que la vertu de charité détient à elle seule le privilège « d'atteindre Dieu même », quasi extatiquement, en ce qu'Il est Lui-même⁴⁷.

4. « ...*seyendo criado a la similitud y ymagen* ». La *similitud* et l'*ymagen* sont chacun au singulier des hapax des Exercices⁴⁸, renvoyant évidemment à Gn 1, 26 : « Dieu dit : 'faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance' »⁴⁹. Mais cette référence renforce l'énigme

⁴⁴ Cf. ES 268, 272, 277, 288, 291, 297.

⁴⁵ VTB³, art. *temple*, p. 1271.

⁴⁶ Cet hymne est longuement cité par Karl RAHNER en conclusion de son exégèse de cette contemplation dans *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch*, p. 277.

⁴⁷ *S. Th.*, IIa-IIae, qu. 23, a. 6 à 8.

⁴⁸ On ne trouve l'adjectif *simile* qu'en ES 335, tandis qu'*ymagines* au pluriel renvoie à ES 360.

⁴⁹ La *Vulgate* de Jérôme traduit ce verset 26 en ces termes : *Et ait : Faciamus Hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*. A. CRAMPON note à propos de ces deux termes, à peu près synonymes, « que certains pères grecs distinguent une image naturelle, qui consiste dans l'intelligence et la volonté libre, d'où résulte pour

de son inversion par le rédacteur des Exercices, alors que la symbolique de « l'image » semble plus statique et celle de « la ressemblance » plus dynamique⁵⁰ au point que la théologie grecque a généralement estimé que cette « ressemblance » préfigurait la « divinisation » de l'homme?

Pour résoudre cette énigme, il est préférable de l'éclairer en référence à la tradition latine et plus particulièrement à l'*Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure⁵¹, qui offre la possibilité de penser l'image comme surcroît « expressif » de la ressemblance inscrite en l'esprit de l'homme : « l'image est la similitude expressive, lorsque notre esprit est contemplé dans le Christ Fils de Dieu, qui est l'Image de Dieu invisible par nature, notre humanité étant à ce point exaltée et si ineffablement unie (en Lui)... ». Une telle démonstration s'appuie conjointement sur Col 1, 15 : « Il est l'Image du Dieu invisible » et sur Col 3, 10 : « Ne mentez pas les uns aux autres, mais ayant revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle, dans la connaissance, selon *l'image* de Celui qui l'a créé ».

5. « *de su diuina maiestad* ». L'incommensurable mesure de cette similitude est la « divine Majesté », qui exprime la gloire transcendante proprement unique de la divinité de Dieu. Dès lors, « m'offrir à sa divine Majesté » (ES 234), en accueillant la grâce d'être devenu « le temple » de l'habitation de l'Esprit d'Amour, me permet d'entrer en pleine consonance avec la présence immédiatement active de Dieu en tout ce qui est créé (ES 235). Notre interprétation ratifie ainsi la thèse d'Hugo Rahner selon laquelle la christologie des Exercices serait plus « scotiste » que « thomiste »⁵².

C'est finalement au terme des Exercices, et spécialement en ce *deuxième point*, que se trouve déployée selon toute sa profondeur et toute son extension la théologie de l'acte créateur par lequel sa divine Majesté se rend présent, à condition que l'on comprenne bien que cette saisie appartient à l'ordre de « la logique existentielle » éminemment événementielle et personnelle, expérimentale et spirituelle. Dès lors, seule l'admiration d'être moi-même élevé à la dignité de « Temple » de la divine Majesté par l'Esprit peut me mener jusqu'à la saisie spirituelle de l'acte créateur dans toute l'amplitude de ses effets, à tel point que tout le cheminement des Exercices ait été nécessaire pour parvenir à cette saisie existentielle de la création en elle-même et pour elle-même comme glorification de sa divine Majesté.

Rappelons-nous que la référence à Dieu « Créateur », à mon identité de créature (ES 23) et à « la divine Majesté » traversent tous les Exercices⁵³. Mais, dans le *Principe et Fondement*,

l'homme le privilège de la personnalité ; et une image surnaturelle, qui n'est autre que la grâce et la sainteté en laquelle l'homme fut créé, participant de la nature et de la vie divine, et destinée à être associée dans la gloire à la béatitude même de Dieu. Cette dernière image, perdue par le péché, a été rétablie par Jésus-Christ, qui est lui-même 'le rayonnement de la gloire et l'empreinte de la substance (c'est-à-dire de la personne) du Père' (Hbr 1, 3) » : cf. *La Sainte Bible*, I : *Le Pentateuque*, vol. 1 : « La genèse », Tournai, 1894, p. 27-28.

⁵⁰ L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Roma-Madrid, 1983, p. 124.

⁵¹ BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*, VI, 7^o : « imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam... ».

⁵² H. RAHNER, *Ign. Loy. als Mensch und Theologe*, pp. 310-311.

⁵³ Nous limitant ici à ce qui concerne les deux premières semaines, le substantif *Criador* est cité dans les *Annotations* préliminaires en ES 5, 15, 20b ; dans les *Examens de conscience* en ES 38, 39 ; au fil de la *première semaine* en ES 50, 52 et 53 et dans les règles de discernement propres à cette semaine en ES 316, 317 et 324 ; au fil de la *deuxième semaine* en ES 184 et dans les règles qui lui sont propres en ES 330.

cette création devait être avant tout appréhendée comme le champ réservé au travail de l'indifférence, exigeant la purification des affections désordonnées causées par le péché afin de libérer l'intention droite qui mène jusqu'au discernement d'une élection particulière ratifiant en moi la bonté en laquelle s'inscrit l'ordre du créé. Deux étapes qui n'avaient pour but ni de mépriser, encore moins de détruire, ni de supplanter la nature créée, mais de « l'élever par la grâce » en la consacrant comme « moyen » voulu par Dieu d'atteindre cette finalité ultime qu'est de parvenir à glorifier Dieu en la Majesté de son Amour. De plus, comme le précise Jean-Marie Hennaux, la deuxième semaine ne mène pas immédiatement ni prioritairement à l'amour, mais à l'humilité selon les *Étendards* (ES 136-148) et *les trois sortes d'humilité* (ES 165-168).

« C'est parce que l'amour dont parle Ignace est une réalité essentiellement divine. L'homme ne peut la connaître qu'en la recevant. Par conséquent, seule l'humilité, par laquelle on s'ouvre au don, peut conduire à l'amour. Un amour qui ne s'enracinerait pas dans l'humilité serait un amour purement humain, seulement généreux, et non pas théologique. Le concept ignatien de l'« amour » est donc inséparable de l'idée de « réception de l'amour » ou d'« humilité »⁵⁴.

Nous verrons ensuite comment *les points 3 et 4* de cette ultime contemplation intègrent la troisième et la quatrième semaine.

F. Le troisième point

ES 236 : *Considérer comment Dieu travaille (trabaja) et œuvre (labora) pour moi dans toutes les choses créées sur la surface de la terre,*

c'est-à-dire qu'il se comporte à la manière de quelqu'un qui travaille, par exemple, dans les cieux, les éléments, les plantes, les fruits, les troupeaux, etc., en leur donnant l'être, en les conservant, en leur donnant de vivre, de sentir, etc.,
*Ensuite réfléchir en moi-même*⁵⁵.

1. « ...*cómo Dios trabaja y labora...* ». Ce nouveau point concerne toujours la totalité des espèces créées par Dieu pour moi afin que je reconnaisse mon intégration en elles et qu'ainsi je rende à Dieu tout ce qu'il m'a communiqué par amour. Mais son objet formel et strictement théologique se trouve modifié, puisque l'on passe de l'*habitation* de Dieu à son *œuvre laborieuse* toujours en elle et excellemment en moi. Tout dépendra donc de l'interprétation qui

Par ailleurs le verbe *criar*, conjugué avec ses différentes formes comme *criada*, *criadas* et *criatura* intervient en ES 15, 16, 19, 38 et 39, et cinq fois dans le *Principe et Fondement* (ES 23) ; au cours de la *première semaine* en ES 50, 51, 58 et 60 ; au cours de la *deuxième semaine* en ES 165, 166, 169 et 179 comme reprise de ES 23.

Enfin, la *sanctissima* ou la *divina Maiestad* est citée dans les *Annotations* 5, 16 et 20 et dans la *prière préparatoire* répétée avant chaque heure d'oraison en ES 46. Pour le reste, cette *Maiestad* n'apparaît pas dans les méditations de première semaine, mais souvent durant la *deuxième semaine* en ES 98 (Règne), dans les *mystères de l'enfance* en ES 106, 108, et, de manière fréquente, dans le *livret des élections* en ES 135, 146, 147, 152, 155, 167, 168, 181 et 183.

⁵⁴ J.-M. HENNAUX, « Contemplation et vie contemplative d'après les E.S. », p. 236.

⁵⁵ **ES 236** : El tercero, considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se admodum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, fructos, ganados, etc. ; dando ser, conservando, vejetando, y sensado, etc. Después reflectir en mí mismo.

sera donnée de ces termes : « cómo Dios *trabaja y labora* por mí... » (*Autographe*)⁵⁶, étant bien entendu que tous les écrits ignatiens lient ce travail à certaines formes de pénibilité⁵⁷.

Une première interprétation de ce *troisième point* reviendrait à aligner ses affirmations théologiques sur le discours dogmatique le plus communément admis dans l'Église : le Verbe de Dieu, Créateur, s'est approprié personnellement de par son Incarnation, le labeur douloureux conséquent de l'assomption par lui de toutes les faiblesses inhérentes à l'humanité, « excepté le péché », étant entendu que sa nature divine demeure en soi « impassible »⁵⁸.

Cette lecture pourrait s'appuyer sur une double argumentation. La première reviendrait à décrypter la contemplation du *Roi éternel de toutes choses* (ES 95) en fonction de la distinction de ses natures divine et humaine introduite dans le *deuxième point complémentaire* de la contemplation de sa Passion selon ES 195 : la « divinité » s'est alors abstenue d'exercer sa puissance pour protéger le Christ de ses persécuteurs de sorte « qu'en sa très sacrée *humanité* il souffrit très cruellement ». La seconde s'appuie immédiatement sur l'incise explicative introduite dans ce troisième point : « cómo Dios *trabaja y labora* por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la terra, *id est, habet se admodum laborantis* ». Exprimée en latin dans l'*Autographe*, cette incise ferait appel à la doctrine de l'analogie afin de restreindre la portée de cette attribution à Dieu même de l'acte de « travailler peineusement » en la réduisant à une manière anthropomorphique de parler de Dieu. Le rédacteur des Exercices l'aurait dès lors introduite afin de garantir l'orthodoxie de son écrit auprès des docteurs pointilleux de la Sorbonne. Cette interprétation prudentielle est d'autant plus vraisemblable qu'Ignace dut affronter fréquemment l'Inquisition. Gaston Fessard⁵⁹ et Michael Ivens⁶⁰ évoquent chacun cette interprétation, bien que le premier cité s'engagera dans une tout autre voie afin de mettre en évidence l'originalité quasi révolutionnaire de ce troisième point ignatien. Mais avant de rendre compte de la lecture fessardienne stimulée par Hegel nous interrogerons Jérôme Nadal, reconnu pour avoir très pertinemment interprété les Exercices du temps d'Ignace.

2. *L'interprétation par Jérôme Nadal du concile d'Éphèse et de l'incise introduite en ES 236.* La convocation de cette distinction entre « la divinité » et « l'humanité » du seul « Christ notre Seigneur » peut être interprétée de manière orthodoxe depuis que le Concile d'Éphèse ratifia l'énoncé de la seconde Lettre envoyé par Cyrille à Nestorius :

Dz 294 : « ...bien que les natures, réunies par une véritable unité, soient différentes, d'elles deux résultent un Christ et un Fils ; non que l'union ait supprimé la différence des natures, mais parce que la divinité et l'humanité ont constitué pour nous, par cette rencontre inexprimable et mystérieuse en l'unité, un seul Seigneur, Christ et Fils... ».

⁵⁶ Les autres versions des Exercices proposent : « Deum...operantem et laborantem » (*Vulgate*) ; « Deum laborantem » (*P1 et P2*) ; « como Dio lavora e se affatiga » (*Textus italicus*).

⁵⁷ Cf. DEE, II, art. « Trabajo » signé par Pietro SCHIAVONE, pp. 1715-1720.

⁵⁸ Pierre GERVAIS a développé largement ce sens dogmatique et spirituel dans « Les Exercices Spirituels de saint Ignace et le dogme de Chalcédoine », *NRT*, Tome 134/3°, 2012, pp. 389-408.

⁵⁹ G. FESSARD, *La dialectique...*, I, pp. 159.

⁶⁰ M. IVENS, *Understanding...*, p. 176, note 26 : « Possibly Ignatius wished to protect his (analogous) concept of a laboring God against literal readings of it, that could be interpreted as impugning the doctrines of immutability and impassibility ».

Dans son *Apologia pro exercitiis S. P. Ignatii*, Jérôme Nadal traite longuement de l'application à Dieu même du *trabajo* en recourant au mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu, en raison « de la singulière et ineffable union de la divine hypostase, qui eut pour conséquence la très illustre communication des idiomes » telle que l'a surabondamment confirmée la contemplation offerte en troisième semaine⁶¹.

De plus, comme exégète, Nadal s'est employé à défendre le fondement proprement théologique de l'attribution à Dieu même de l'acte de *trabajar* : *id est, habet se admodum laborantis*. À cet effet, il distingua le sens figuratif et analogique de l'incise lorsqu'on l'applique à l'Ancien Testament, tandis que le Nouveau impose de lui reconnaître le vrai sens plénier de l'appropriation de cet acte à la Personne même du Fils de Dieu.

« (Ante incarnationem Verbi), Deus laboravit sine labore, tactus est cordis dolore sine labore, ingemuit sine gemitu, contristatus est absque contristatione [...] Itaque *per modum laborantis* ea sustinebat Deus *ante* Verbum incarnatum, quibus volebat homines ad dolorem, timorem, simul et ad amorem excitari.

Ea cum non prodessent, propter humani cordis duritiam incredulitatem, disposuit Deus illa in se suscipere per humanitatem, in qua vere ea experiretur ac pateretur, ut iam nihil esset, unde movere hominem vehementius posset. [...] Solus vero id potuit unigenitus Dei filius, factus homo, qui in universo suae carnis mysterio, in omnibus operationibus excellentem se praebebat supra omnium mortalium naturam et captum. Haec excellentiam, hunc excessum rerum omnium contemplabantur ac praedicabant in monte sancto Enoch et Elias, cum Christo Jesu colloquentes »⁶².

3. L'interprétation de **Gaston Fessard**. On ne sera plus étonné de constater que ce dialecticien de la liberté réinterprète l'incise en question en remontant de la troisième semaine jusqu'à la deuxième inaugurée par le Règne. Un tel recours lui permet d'enraciner l'attribution des souffrances du Christ endurées par sa *nature humaine* (ES 195) en sa propre *Personne éternelle* (ES 93 et 95)⁶³. L'auteur en conclut :

« Ce sens consiste à inverser bout pour bout notre perspective habituelle sur le rapport créé-Incréé pour mieux faire sentir « la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur » de la Charité divine. Alors que le *Fondement* disait : *reliqua super faciem terrae, creata sunt propter hominem* dans l'intention d'indiquer que l'homme...devait se servir de toutes uniquement selon le bon plaisir divin...

⁶¹ MN IV, supplementum 25 : *Apologia pro exercitiis S. P. Ignatii*, Fo. 72, fa. I, pp. 859 à 870 ; épinglons un passage situé p. 862 : « De labore Dei igitur agamus. Laborat verbum Dei in X., sitit, defatigatur, luget, pavet, sudat, ligatur, ducitur, trahitur, alapis caeditur, conspuitur, irridetur, flagellatur, spinis coronatur, crucem baiulat, cruci suffigitur, moritur. Hi sunt labores Verbi, labores Dei. Nonne hi labores te mouent ad amorem ? Et tamen nihil diuinitas in se patitur, nisi Xpus., qua summa fruitur beatitudine ; sed tamen vehementer illi labores mouent, non solum quod hominis sunt, sed quod Dei per singularem illam atque ineffabilem hypostaseos divinae unionem, unde proficiscitur idiomatum illustrissima communicatio. [...] Nonne hoc est Deum descendere, humiliari, immortalem mortalem fieri, inuisibilem visibilem, aeternum, immensum finem accipere temporis, quantitatis, virtutis ? ».

⁶² Cf. NADAL, MNad IV, p. 867-868

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 159 : « Impossible de douter qu'aux yeux d'Ignace ce troisième point ait un étroit rapport à la Troisième Semaine, par suite aussi que la structure générale des *Exercices* se reflète exactement dans celle de cette contemplation et enfin qu'une telle correspondance suppose que sa division fondamentale de l'Avant et de l'Après n'a pas seulement un sens existentiel et temporel, mais garde tout autant de valeur au point de vue rationnel et logique ».

Maintenant, Ignace écrit au contraire : *Deus... laborat propter me in omnibus rebus creatis super faciem terrae*. C'est au tour de Dieu, comme s'il s'était dépouillé de tout droit au bénéfice de l'objet de son Élection, d'user de toutes les créatures pour « travailler » au bon plaisir de celui-ci, et comme il ne l'ignore pas, de se montrer à travers toutes passionné à le béatifier »⁶⁴.

Notre mise en évidence de la centralité du « J'ai soif » prononcé « à haute voix » selon ES 297, 1^o rejoint ici l'intuition fessardienne.

Demeure cependant la question de savoir comment s'opère le passage d'une première *noétique* basée sur la distinction « créé-Incréé » à une *pneumatique* centrée sur la « Charité » de Dieu, pour qu'il soit « passionné » de se mettre au service de la « béatitude » de l'homme.

4. *Notre interprétation fondée sur Rm 8, 22-26*. La lecture du troisième point ignatien se doit d'intégrer non seulement le passage de l'*habita* au *trabaja* de Dieu, mais aussi la transition d'une approche de son acte créateur d'abord conçue comme mise en évidence de l'excellence originelle de l'homme privilégié par le don « de l'entendement » et la grâce de « faire de moi son temple » (deuxième point) vers une autre perception de cet acte fondateur tel qu'il souligne l'acte second de la « conservation » dans l'être (*dando ser, conseruando*) ratifiée à travers les générations. Cette idée de génération est suggérée par la nouvelle série d'exemples qui illustrent le troisième point en y insérant les fruits : « les plantes, *les fruits*, les animaux ».

L'article déjà cité de Pietro Scavone énumère une série de textes néotestamentaires qui permettent d'attribuer à Dieu même le *trabajo*. À notre estime, sa première référence ne s'applique pas exactement au troisième point de cette contemplation⁶⁵. En effet, Jn 5, 17 : « Mon Père travaille (*ergadzetai*) toujours et moi aussi je travaille » désigne explicitement leur pouvoir eschatologique « de juger et de ressusciter » que Dieu se réserve de mettre en œuvre après le repos sabbatique du septième jour, c'est-à-dire au terme de la création opérée par Dieu en son Verbe (Jn 1, 2), ce qui ne s'accorde pas exactement avec la perspective de la « conservation » dans l'être de la création tout entière. Par ailleurs, Scavone énumère aussi des textes qui renvoient soit au Fils (Hbr 1, 3 ; Jn 1, 14) soit à l'Esprit, dans l'Évangile johannique ou dans les Lettres pauliniennes. C'est ainsi qu'il en vient à citer Rm 8, 26 pour autant que cet Esprit « anime l'oraison ». Mais une telle caractérisation de l'œuvre de l'Esprit oblitère l'ampleur de la vision créationnelle ouverte par les versets 22 à 26. L'Apôtre y perçoit l'intégralité de la création en état actuel de parturition douloureuse, telle qu'elle est relayée par l'intercession personnelle des fils adoptifs aspirant vers la libération de leur corps, et finalement assumée par l'Esprit de Dieu qui suscite en sa Personne l'immense travail d'enfantement douloureux en ses propres « gémissements ineffables »⁶⁶.

⁶⁴ G. FESSARD, *La dialectique...*, I, p. 159-160.

⁶⁵ Cette référence lui a probablement été suggérée par GARCÍA RODRÍGUEZ J. A., « 'Mí Padre trabaja siempre'. El 'trabajo de Dios por mí' en la Contemplación para alcanzar Amor », *Man* 68 (1996) pp. 47-60.

⁶⁶ Rm 8, 22-26 : « Car nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit-ensemble (*sustenázzei*) et enfante-à-douleur-ensemble (*sunôdínei*). Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption filiale, la délivrance de nos corps. Car c'est en espérance que nous fûmes sauvés. Or voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce que l'on voit comment l'espérer encore ? Or, espérer ce que l'on voit, ce n'est plus espérer ; ce que l'on voit, peut-on l'espérer encore ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec persévérance. Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance. De même, c'est bien de cette manière que l'Esprit vient au

Pour notre part, nous estimons que Rm 8, 22-26 est le fondement biblique auquel s'ajuste le plus précisément le *troisième point* de cette contemplation ; d'abord parce qu'il se situe dans le présent de la « conservation » de tous les êtres créés et qu'il permet de rendre compte de l'extrême pénibilité d'un travail proprement divin ; ensuite parce que l'appropriation des « gémissements ineffables » à cette Troisième Personne de la Trinité ne laisse pas en marge les deux autres Personnes divines puisque c'est en cet Esprit que s'atteste en son ultime accomplissement l'œuvre aimante et commune du Père et du Fils. De plus, cette référence ultime à l'Esprit du Père et du Fils permet d'unifier notre interprétation pneumatique de toute cette *contemplatio ad amorem* en y intégrant celle des deux remarques préalables (ES 230-231). Une telle lecture peut aussi s'adosser à la *règle d'orthodoxie* précisant « qu'entre le Christ notre Seigneur, l'Époux, et l'Église, son Épouse, c'est le même Esprit qui nous *gouverne* et nous *dirige* pour le salut de nos âmes »⁶⁷. Sans toutefois rapprocher Rm 8, 22-26 de ce troisième point, Nadal estimait lui aussi que ce texte paulinien peut excellemment inspirer la préparation de l'oraison⁶⁸. Par ailleurs, malgré le foisonnement de ses références scripturaires, le commentaire de Przywara n'exploite pas Rm 8, 26⁶⁹.

Par contre, l'interprétation de Rm 8, 26 par **Thomas d'Aquin** ratifie le jugement de Fessard concernant « notre manière habituelle de penser le rapport créé-Incréé », car le docteur commun refusa d'attribuer « les gémissements ineffables de l'Esprit » à Dieu lui-même, par crainte de céder à la tentation arienne qui s'appuyait sur ces « gémissements » pour démontrer l'infériorité créaturelle de cet Esprit de Dieu. Conséquemment, Thomas lut Rm 8, 26 dans le sens où l'Esprit suscite en l'âme « de justes désirs » provenant de l'amour de charité que l'Esprit Saint produit en nous, selon Rm 5, 5 : « la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné »⁷⁰. Une telle dédramatisation de Rm 8, 22-26 s'oppose radicalement à la lecture qu'en proposa **Martin Luther** du temps d'Ignace. On en trouve l'illustration la plus éloquente dans le *Troisième Commentaire luthérien de la Lettre au Galates* datant de 1535, à propos de Gal 4, 6b : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : 'Abba-Père' », approfondi par Rm 8, 26⁷¹.

secours (*sunantilambánetai*) de notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède à l'excès (*huperentugkánei*) pour nous en gémissements inexprimables (*stenagmoís alalêtois*).

⁶⁷ J.-M. HENNAUX, « Contemplation et vie contemplative », p. 240 : « Le troisième point ajoute la considération du « travail » de Dieu « pour moi en toutes les choses créées sur la surface de la terre, c'est-à-dire toute sa conduite providentielle à mon égard : tout ce qu'il fait ou permet ».

⁶⁸ Cf. Jérôme NADAL, MNad IV, p. 860. Voici sa traduction extraite de son *Journal spirituel*, p. 45 : « Prépare-toi toujours, quand tu vas à l'oraison, à comprendre dans ton âme ce qu'a dit saint Paul : 'L'Esprit-Saint vient au secours de notre faiblesse. En effet, nous ne savons pas ce qu'il faut demander ; mais l'Esprit le demande pour nous en des gémissements ineffables' (Rm 8, 26). En outre, nous avons reçu l'esprit 'd'adoption en qui nous crions : Abba, Père. Car l'Esprit lui-même a rendu témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu' (Rm 8, 26). Si tu comprends ces vérités dans la profondeur de ton âme, en allant à l'oraison, elles auront une grande importance, une grande efficacité. La première nous donne l'intelligence de notre humble condition et de l'action de l'Esprit en nous ; l'autre nous fait espérer, nous unit au Christ, nous procure la confiance dans le Fils et la familiarité avec le Père ».

⁶⁹ E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, II, (ES 236), pp. 328-331.

⁷⁰ THOMAS D'AQUIN, *Lectura ad Romanos*, c. 8, Lectio 5, n° 692.

⁷¹ M. LUTHER, WA 40, II, pp. 571-594, traduit dans *Oeuvres*, XVI, pp. 84-100.

À notre estime, ce troisième point ignatien atteste aussi la distanciation, voire même la rupture, des *Exercices* en regard de la théologie thomasienne. Sa christologie ratifie bien évidemment le mystère le plus essentiel du christianisme qu'est l'Union hypostatique du Verbe incarné, mais la démonstration conclusive de son discours christologique s'achève toujours en réaffirmant la distinction des propriétés de la nature divine et de la nature humaine afin de préserver l'abîme qui sépare l'Incréé du créé⁷².

5. *Le pathos divin*. S'il est évident que la passion et la mort doivent être identifiées comme autant de marques spécifiques de la « passibilité » humaine, demeure la question de rejoindre ce mystère absolument central de l'appropriation de cette passibilité humaine par la deuxième Personne de la Trinité réellement identique à l'Essence divine, de sorte que son « impassibilité » ne soit pensée ni comme l'absence, ni comme la contrariété de cette « passibilité humaine », mais qu'elle rende compte de l'Amour divin tel qu'Il s'est engagé, en sa pure Libéralité et Magnanimité, dans une forme de *pathos divin*⁷³ qui soit dès l'origine l'inspiratrice de la croix assumée par le seul Fils et Verbe de son Père. Rappelons-nous cet adage signé par Léon le Grand : ce pathos divin désigne « la compassion qui se penche, non la puissance qui défaille ».

G. Le quatrième point

ES 337 : *Admirer comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut. Par exemple, comment ma puissance limitée descend de celle, suprême et infinie, d'en haut ; et de même pour la justice, la bonté, la compassion, la miséricorde, etc. ; comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux, etc... Ensuite, terminer en réfléchissant en moi-même, selon ce qui a été dit. Terminer par un colloque et un Pater noster*⁷⁴.

1. « ...descienden de arriba... ». Demandons-nous d'abord quelle est la portée théologique et existentielle de cette première proposition en recourant à ses antécédents. Durant toute la durée des Exercices, le retraitant aura été habitué à entamer son oraison d'une heure « en se tenant debout... l'esprit tourné vers le haut (*alçado el entendimiento arriba*), considérant comment Dieu notre Seigneur me regarde » (ES 75), puis, « étant entré dans la contemplation, ...tantôt étendu le visage vers le haut (*quando supino rostro arriba*)... » (ES 76). Une telle posture a accoutumé son corps à franchir symboliquement la distance qui sépare la terre du ciel, de sorte qu'il puisse être initié à toutes les formes de composition de lieu « corporel » jusqu'en cette contemplation terminale (ES 232).

⁷² S. Th., IIIa, qu. 46, a. 12 : « Unio humanae naturae et divinae facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum : ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietatem. Et ideo, supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in Epistola Synodi Cyrilli dicitur : « Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne et crucifixum carne, anathema sit ». Pertinet ergo passio ad suppositum divinae naturae ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis ». Cf. Jean-Pierre TORRELL, THOMAS D'AQUIN, *Le Verbe incarné en ses mystères*, t. 3 : *La sortie du Christ de ce monde*, IIIa qu. 46 à 52, Paris, Cerf, *Revue des jeunes*, 2004, note explicative 32°, pp. 309-311.

⁷³ ORIGÈNE, *Des Principes* IV, 2, 4°.

⁷⁴ **ES 237** : El quarto, mirar cómo todos los bienes y dones descenden de arriba, así como la my medida potencia de la summa y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc. ; así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar reflectiendo en my mismo, según está dicho. Acabar con un colloquio y vn *Pater noster*.

Plus déterminante encore est la manière dont Ignace énonce le critère d'authenticité du discernement à faire en temps tranquille : « Que cet amour qui me meut et me fait choisir cette chose, descende d'en haut, de l'amour de Dieu : *descienda de arriba, del amor de Dios...* » (ES 184). Un tel critère est repris comme *première règle* portant sur *la distribution des aumônes* :

ES 338 : « Que cet amour qui me meut et me fait donner l'aumône descende d'en haut (*descienda de arriba*), de l'amour de Dieu notre Seigneur, de sorte que je sente d'abord en moi l'amour plus ou moins grand que j'ai pour ces personnes est pour Dieu, et que Dieu transparaisse dans le motif pour lequel je les aime davantage »⁷⁵.

Chez Ignace, cette « descente » de l'amour divin en ma dilection pour telle chose créée, qu'il s'agisse d'un style de vie ou de personnes que je privilégie par le don de mes aumônes, ne s'appuie guère sur une théorie spéculative du degré de participation de l'être créé à certaines perfections ou attributs divins, comme celle qui a servi de modèle pour toute la théologie médiévale : la doctrine des « Noms divins » de Denys l'Aréopagite. Mais, dans les Exercices, cette doctrine de l'analogie se trouve transférée du noétique au pneumatique, c'est-à-dire en l'expérience personnelle offerte par l'Esprit d'Amour, qui « descend » jusqu'en mon ressentir de l'amour préférentiel de telle réalité créée, sans la confondre avec l'Incréé, puisqu'elle me donne d'elle-même la capacité de vérifier si cette préférence est purement ordonnée à Dieu. Nous sommes ainsi renvoyés à la règle archétypale de la « consolation sans cause précédente » (ES 330).

L'ensemble des Exercices proposent une *praxis* du ressenti de *l'amour qui descend d'en haut* avant d'offrir la possibilité d'en contempler (*mirar*) la *theoria* dans l'ultime point de cette contemplation conclusive : « Réveille-toi, mon âme ! Réveillez-vous, mon luth et ma harpe ! Il me faut réveiller l'aurore. Car ton bonté atteint jusqu'aux cieus et ta fidélité jusqu'aux nues. Que ta gloire soit sur toute la terre ! » Ps 57, 9-11.

2. *Les attributs divins*. Cette première préférence à l'Amour divin est illustrée par la deuxième, qui enfile un bon nombre d'attributs divins dans l'intention de montrer, par exemple, que « ma puissance limitée descend de celle, suprême et infinie, d'en haut ». Cette forme d'analogie fut engagée dès la première semaine au sein de la méditation des péchés personnels en ES 59. Il s'agissait alors de convertir mon jugement perverti par le péché en avouant que je ne suis pas le critère absolu de la sagesse, de la puissance, de la justice et de la bonté qui m'autoriserait à disqualifier ces qualités de Dieu, mais qu'à l'inverse, ce sont ces attributs proprement divins qui dénoncent leur contrariété qui sont en moi⁷⁶.

⁷⁵ Piet PENNING DE VRIES, *Discernement des Esprits*, a superbement mis en évidence l'importance de ce type de règle, en démontrant notamment son incidence dans la vie personnelle d'Ignace.

⁷⁶ Encore faudrait-il montrer comment ces différents attributs divins s'attestent dans les trois semaines suivantes. D'abord comment ils s'humanisent depuis la conception du Christ notre Seigneur jusqu'à son entrée à Jérusalem. Fidèle à son Élection personnelle qui le rendit parfaitement disponible à son Père, Jésus accepta d'être baptisé par Jean « afin que nous accomplissions ainsi toute *justice* » (ES 273, 2°) ; c'est pourquoi il invita « ses disciples bien-aimés » à pratiquer « les huit béatitudes », notamment celle qu'il promet à « ceux qui endurent la faim et la soif pour la *justice* » et qui sont persécutés à cause d'elle (ES 278, 1°). La deuxième semaine est dès lors entièrement orientée vers la troisième, inaugurée par « l'Institution du très saint sacrifice de l'Eucharistie, comme très grand signe de son amour » (ES 289, 3°). Après cela, tous les attributs divins disparaissent sous l'implacable contrariété des revendications humaines et pécheresses. Il faut attendre la quatrième semaine pour que s'atteste à neuf la réconciliation de Dieu et de l'homme.

Dans les Exercices, le verbe « descendre » a d'abord pour sujet l'amour de Dieu⁷⁷ comme nous venons de le montrer en ES 184 et 338. Mais il peut aussi désigner la perversion universelle des hommes « en train de descendre en enfer » (ES 102 et 106) à tel point que leur rédemption imposa au Fils de Dieu de s'incarner et donc de « descendre » lui-même. Appropriée au Fils incarné, cette descente ponctue également certaines scènes contemplées en troisième semaine : « La Cène étant achevée, Jésus « descendit » dans la vallée de Josaphat (ES 201) ; après sa mort, son corps fut « descendu » de la croix (ES 208), tandis que son âme bienheureuse « descendit » en enfer (ES 219). Au plan de l'expression langagière, ces différentes formes de « descente » infernales ou rédemptrices ne sont jamais compensées par le langage de « l'élévation », de « l'exaltation » ou de « la glorification universelle du Nom » du Christ selon Ph 2, 6 à 11. L'ultime point de la *contemplatio ad amorem* consacre définitivement ce langage ignatien de la « descente ».

3. Une « descente » qui atteste moins la « kénose » que la condescendance. Il faut se garder de mesurer l'exclusivisme de ce langage ignatien au seul critère de la christologie contenue en cet Hymne aux Philippiciens, au point d'en conclure que les Exercices adopteraient finalement une compréhension « kénotique » de l'Incarnation (Arzubialde), de l'économie de la grâce et de l'expérience archétypique et spirituelle de la consolation. Le quatrième point de la *contemplatio ad amorem* rend compte de l'ultime vérité anagogique de cette « descente » intégrale de Dieu qui « désire se communiquer lui-même à moi » (ES 234) selon l'excessive magnanimité de sa condescendance.

4. La portée trinitaire de l'illustration finale. Ce quatrième point s'achève par deux illustrations, après avoir parcouru une série d'attributs divins⁷⁸. Leur énumération diffère de celle que propose Thomas d'Aquin dans la première partie de son traité consacré à « l'essence de Dieu », où le docteur commun distingue les attributs constitutifs de l'essence divine des attributs opératifs de Dieu discernables au sein de la création, de la prédestination et de la providence⁷⁹. Le rédacteur des Exercices y adjoint en effet ceux qui s'inspirent directement de la manifestation du Père en son Fils incarné en désignant « la compassion et la miséricorde », de sorte que tous ces attributs soient surdéterminés par une christologie ancrée dans le mystère de la Création. Ne s'agit-il pas finalement d'être initié à « cette connaissance qui surpasse toute connaissance » grâce à l'Esprit d'Amour ?

Eph 3, 18 : « C'est pourquoi, je fléchis les genoux devant le Père, de qui toute paternité tire son nom, au ciel et sur la terre ; qu'il daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi ; enracinés et fondés dans l'amour, vous aurez ainsi la force de comprendre, avec tous les saints la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur ... de connaître l'amour du

⁷⁷ GONSÁLES MAGAÑA Émilio, art. « *descenso* », dans DEI, pp. 556-562.

⁷⁸ Commentant ce quatrième point dans *Un commentaire littéral et théologique*, p. 434, note 7, A. CHAPPELLE affirme, sans doute pour s'opposer à l'*Aufhebung* hégélienne, que « la négation ne tient pas de place dans cette méditation qui enveloppe la doctrine de la création dans la considération de l'origine et de la fin. Le symbole de l'en haut tient la place de la formule *ex nihilo* pour exprimer en même temps la condescendance et la transcendance ».

⁷⁹ Cf. *S. Th., Ia*, qu. 1 à 26. Consulter les articles que le DPTThom consacre au terme « attribut » et « perfection ».

Christ qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu ».

I Cor 2, 7 et 10 : « Nous enseignons la sagesse de Dieu, en mystère et cachée, que Dieu, avant les siècles avait d'avance destinée à notre gloire. En effet, c'est à nous que Dieu l'a révélée par l'Esprit ; car l'Esprit sonde les profondeurs de Dieu ».

L'illustration finale – « comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux » - exprime la portée trinitaire de cette participation, si l'on se réfère à Jc 1, 17 : « Tout don excellent, toute donation parfaite vient *d'en haut et descend* du Père des lumières ». Dans le « soleil »⁸⁰ se laisse reconnaître le Christ, et dans « l'eau »⁸¹ la symbolique johannique de l'Esprit.

Ignace s'appuie ici sur une tradition multiséculaire qui, depuis Origène, s'est servie de ces illustrations tirées de la création pour y décrypter des *vestigia trinitatis* qui symbolisent le mystère le plus profond des *processions éternelles* en conjuguant tout ensemble l'égale perfection divine du Fils et de l'Esprit par rapport au Père et leur distinction personnelle attestée par leur ordre d'origine. Les rayons du soleil ne projettent-ils pas une lumière aussi intense que le soleil lui-même, alors que ses rayons ne proviennent pas d'eux-mêmes mais du seul soleil ? Il en va de même à propos des eaux coulant de la source vive⁸².

Cette sorte de diffraction du mystère de la Trinité au sein de la création exprime adéquatément le mystère de l'Amour en son Acte le plus spécifiquement personnel qui réside en une *communication* qui opère le transfert réel de « l'aimant » à « l'aimé » non seulement de ce que « l'aimant » a et possède mais de ce qu'il est en Lui-même (ES 231). L'intégralité de la communication amoureuse de soi par la Trinité de Dieu devient dès lors le gage de l'auto-communication plénière de ce même Dieu en l'âme, selon Jn 14, 23 : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure ». À propos de cette inhabitation de la Trinité en l'âme, Thomas d'Aquin caractérisait à juste titre cette venue comme « mission *invisible* » du Verbe et de son Esprit d'Amour afin de les distinguer de la visibilité de l'Incarnation et de la Pentecôte, ce que le *Journal spirituel* d'Ignace confirme en évoquant souvent « la visite de telle ou telle Personne divine ».

De plus, *ce quatrième point* se caractérise par une « visibilisation » de l'Amour en sa communication personnelle à travers toute la réalité créée, de telle sorte que l'Univers devienne l'expression sacramentale de l'Amour. Nul n'a mieux suggéré cette diffraction qu'Origène lorsqu'il explora l'Écriture en relevant les différentes incorporations du Logos, comme Corps historique, scripturaire, sacramentel et ecclésial⁸³. En son extrême sobriété et rusticité de langage, ce quatrième point ignatien dégage l'immense horizon d'un espace symbolique transi par l'Amour, espace que le retraitant, parvenu au terme du long et intense cheminement des Exercices, est maintenant capable d'explorer « selon ce qu'il sentira meilleur pour lui »⁸⁴.

⁸⁰ Cf. ES 60 ; 229 ; 284, 1° : la transfiguration et 297, 2° : la crucifixion.

⁸¹ Cf. ES 276 : Cana ES 280 : marche de Jésus sur les eaux et 297, 3° : l'écoulement d'eau et de sang.

⁸² Cette tradition est notamment reprise par ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deuxième Discours contre les ariens*, CA II, 32 et 33, dans *Les Trois Discours contre les ariens*, trad. et notes par Adelin ROUSSEAU, Ouverture et guide de lecture par René LAFONTAINE, Bruxelles, Lessius, 1989, pp. 162-164.

⁸³ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *Œuvres complètes XVI*, Paris, Cerf, 2002, chp. VIII : « Les incorporations du Logos », pp. 336-373.

⁸⁴ Cf. E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, II, (ES 237), pp. 331-335. Dans son ouvrage intitulé *Majestas*

5. *Le débat concernant la quadruple approche spécifique à cette contemplation.* Cette problématique a été réactualisée par Gaston Fessard⁸⁵.

a. *Le rappel de la question.* Comment se fait-il que le corps des méditations et des contemplations ait été toujours structuré en fonction des trois puissances de la mémoire, de l'entendement et de la volonté, alors qu'en fin de compte l'ultime contemplation se subdivise en quatre points, le premier s'appuyant nettement sur la mémoire, tandis que les trois autres tablent davantage sur l'entendement : *faire mémoire* des dons reçus, *admirer en laissant se réfléchir en moi (mirar)* la présence de Dieu qui habite toute la création et tout particulièrement en moi qui suis son temple, *considérer* comment Dieu exerce laborieusement sa puissance pour mettre au monde la création, *admirer et laisser se réfléchir en moi* à quel point mes perfections limitées descendent d'en haut ? À cette originalité s'ajoute le fait que chacun des points culmine en une prière d'offrande de toute ma liberté, ratifiée par le colloque final qui intègre en la prière ordinaire du *Notre Père* ce double mouvement d'Appel et de Réponse.

b. *L'inversion thomasiennne de la trilogie « présence-puissance-essence » commandée par la distinction ex parte creaturae – ex parte Dei.* Cette problématique de la distribution des facultés a été mêlée à celle du mode d'opération de Dieu au sein de la création, lui aussi articulé de manière tripartite, si l'on prend en compte les trois derniers points. Ignace la connaissait puisqu'il l'évoque dans une de ses Lettres et en ES 39, traitant de l'habilitation à jurer *par la créature* en ces termes :

« Ceux qui sont parfaits, en raison de la continuelle contemplation et illumination de l'intelligence, considèrent, méditent et contemplent davantage que Dieu est dans chaque créature, *selon sa propre essence, sa présence et sa puissance* ».

Par contre, dans cette contemplation finale, Ignace reprend la thèse énoncée dans sa *Lettre à Brandao*⁸⁶ qui recommande que, durant le temps de leurs études, les scolastiques jésuites renoncent à prolonger leur oraison au-delà du temps prescrit journallement, car ils doivent apprendre à « chercher *Dieu* en toutes choses, puisque sa divine Majesté est en toutes choses *par sa présence, sa puissance et son essence* »⁸⁷.

Répondant à la question *ex parte Dei*, Thomas d'Aquin soulignait qu'en Dieu il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement de raison, entre sa présence, sa puissance et son essence.

« Dès lors, puisque l'essence divine est « absolument autre » que celle des créatures, on ne peut l'appliquer aux créatures qu'en l'« opération » divine, qui vise son action *ad extra*. Or, c'est en ce

divina, le même auteur se propose de récapituler le poème des quatre points de cette *contemplation pour obtenir l'amour*, que Philibert SECRETAN a traduit chez *Ad Solem*, 2014, pp. 57-68.

⁸⁵ *La dialectique...I*, p. 150, note 1^o.

⁸⁶ Lettre adressée en 1551 par Ignace au père Antonio Brandao ; cf. SAINT IGNACE, *Lettres*, Paris, DDB, Chr, 1958, p. 242 : dans le sixième point, Ignace répond à la question de son interlocuteur qui s'interroge sur l'extension à toute l'existence de la « Contemplation pour obtenir l'amour ».

⁸⁷ Rappelons aussi que la pertinence thomiste de cette différence d'ordre n'a pas été reconnue par les commentateurs modernes parce qu'ils se sont contentés de recourir au passage ordinairement cité de la *Somme de Théologie* (Ia, qu. 8, a. 3) qui ne propose « aux débutants en théologie » qu'un seul ordre motivé par des raisons apologétiques : *puissance, présence et essence*, alors que, par une analyse plus fouillée, son *Commentaire des Sentences*, I, dist. 37, q. 1, a. 2 avait traité la même problématique, soit *ex parte creaturae*, soit *ex parte Dei*, aboutissant ainsi à des changements d'ordre significatifs.

sens qu'elle opère en réalité, à savoir que l'essence divine est dans la créature *par sa présence*, dans la mesure où il faut que celui qui opère soit d'une certaine manière présent en son œuvre. Et parce que cette opération n'est pas déconnectée de la puissance divine d'où elle sort, on affirme qu'elle est présente dans la créature (*in re*) *par sa puissance* ; enfin, puisqu'en Dieu la puissance est l'essence même, il s'ensuit que Dieu est également dans la créature *par son essence* ».

c. *Comment les Exercices s'écartent de la compréhension thomasiennne de cette trilogie.* Le parallélisme de cette trilogie met d'autant mieux en évidence leur différence de perspective. Comme Thomas, Ignace inscrivent cette trilogie dans la perspective d'une gradation. Mais, parce que le raisonnement thomiste se réfère aux notions d'« essence », de « puissance » et d'« opération » divines telles qu'elles se déduisent l'une de l'autre en partant de l'*ad intra* pour rejoindre l'*ad extra*, la logique qu'il propose tend à confirmer toujours davantage la transcendance de Dieu au sein même de son immanence en toute créature, puisqu'elle remonte jusqu'à la source de l'Essence divine « qu'aucune créature ne peut atteindre *selon la substance*, quel que soit son degré de similitude par rapport à la bonté divine ».

1. Chez Thomas, cette transcendance exclusive de Dieu s'atteste dès le premier échelon qu'est la « Présence » de Dieu, puisque le docteur l'interprète constamment comme omniscience divine pénétrant toute chose de manière suréminente, selon Hbr 4, 13 : « Il n'est pas une créature qui échappe à sa vue ; tout est nu à ses yeux, tout est subjugué par son regard »⁸⁸. Or, ce n'est évidemment pas en ce sens qu'Ignace conçoit l'*habita* de Dieu dans le second point⁸⁹.

Issu de l'Écriture, ce verbe ne définit pas une action divine qui serait conceptuellement déterminée de manière univoque comme omniscience de Dieu strictement inaccessible même à la raison proprement humaine du Christ. En étant hospitalier de cette notion traditionnellement biblique, l'*habita* ignatien vise à faire sentir au retraitant l'excellence de l'habitation de Dieu en l'intimité de sa personne : « Il a fait de moi son temple, m'ayant créé à sa ressemblance et à son image », de telle sorte que je puisse comme homme doué d'entendement être initié à l'intelligence de cette intime habitation spirituelle. Ainsi donc, l'intention d'Ignace en ce *deuxième point* n'est pas tant de mettre en évidence la transcendance divine telle qu'elle se vérifie jusqu'en son immanence (Thomas), mais plutôt d'adopter la démarche inverse qui consiste à montrer à quel point Dieu s'est révélé condescendant et immanent à l'homme jusqu'en sa transcendance, puisqu'Il « a fait de moi *son* temple ». Remarquons aussi que cette réflexion ignatienne s'accorde davantage avec la vision de Bonaventure qui interprète explicitement les degrés de présence divine en référence à cette symbolique du temple, en s'inspirant de Grégoire le Grand :

« *Aliquid enim est in aliquo secundum praesentialitatis indistantiam, ut contentum in continente, ut aqua in vase ; aliquid secundum virtutis influentiam, ut motor in mobili ; aliquid secundum intimitatis existentiam, ut illud quod est continens intra, ut anima in corpore* »⁹⁰.

2. Cette différence de compréhension se vérifie davantage encore dans le troisième point : comment Dieu est dans les créatures *selon sa puissance*. Thomas interprète unilatéralement

⁸⁸ François SUAREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 50.

⁸⁹ G. FESSARD, *La dialectique...*, I, p. 150, note 1°.

⁹⁰ BONAVENTURE, *Opera omnia*, I, *In Sent. I, dist. 37, Pars 1*, cap. 1, p. 632-633, et *Pars 2*, qu. 2, conclusio, p. 649.

cette notion dans le sens où toutes choses sont soumises à Dieu (*Deo subduntur*) à la manière dont le roi exerce son pouvoir sur ses sujets, de sorte que cette emprise divine revienne exclusivement à Celui qui détient le pouvoir de créer, de conserver et de gouverner l'univers selon sa divine Providence⁹¹. Mais il ne nous semble pas que cette notion thomiste de « providence divine » puisse être conjuguée avec sa tolérance à l'égard de décisions prises par l'homme qui s'opposerait à la volonté de Dieu, à tel point que cette forme de passivité divine puisse être rapprochée de la thèse ignatienne prétendant que Dieu même « travaille onéreusement »⁹². De plus, Thomas d'Aquin n'a sans doute jamais imaginé qu'un roi humain et chrétien puisse mobiliser ses vassaux afin d'entreprendre avec lui et comme lui une tâche pénible pour garantir sa victoire finale (cf. ES 91ss). Dans l'esprit de Thomas, ce type de comparaison royale ne peut donc en aucun cas s'appliquer *a fortiori* au « Roi éternel de toute chose » selon l'interprétation ignatienne du « Règne », puisqu'il revient au Christ notre Seigneur de convier ses disciples et amis « à travailler *avec Lui*, pour que *le suivant* dans la peine, ils *le suivent* aussi dans la gloire » (ES 95).

3. Il en va de même à propos de l'immanence de Dieu *selon son essence* que Thomas assimile au privilège divin d'« immensité », dans le sens où sa présence englobe en elle toutes choses, en les créant, les gouvernant vers leur fin, par sa « présence immédiatement substantielle », de sorte que Dieu soit tout ensemble incircriscriptible et omniprésent⁹³. Bien que les Exercices ne mentionnent jamais l'*immensité* divine, la *Contemplatio ad amorem* se réfère constamment à la *totalité* de la réalité créée et rachetée, la racine *todo* étant répétée six fois dans l'offrande (ES 234), une fois dans la prière de demande (ES 233) et dans les points trois et quatre. Dès lors, selon Thomas, l'on doit penser que cette « totalité » de la réalité créée et rachetée se situe tout ensemble *ad extra Dei* puisqu'elle n'est en rien identifiable à l'*Ipsium esse subsistens*, et pour cette même raison *ad intra Dei* puisqu'en toute réalité créée l'existence réellement distinct de son essence dépend immédiatement et intrinsèquement de l'acte créateur par lequel l'acte d'exister lui est donné « proportionnellement » à sa substance limitée. À notre estime, ce n'est cependant pas en ces thèses qu'Ignace se distingue le plus de Thomas.

4. La vraie question posée par l'interprétation de ce *quatrième point* est de savoir si la contemplation ignatienne peut se réduire à une confrontation entre la métaphysique de *l'être et de l'étant* chez Thomas, de telle sorte que la *voie d'éminence* proposée par l'analogie de l'être s'achèverait chez Ignace en une sorte de *voie redescendant d'en haut*, d'ailleurs illustrée par deux images puisées dans le « livre de la création »⁹⁴. Cette première interprétation atteste sa limite dans cette déclaration de Latran IV :

⁹¹ François SUAREZ, *Opera omnia*, I, p. 50 : « Hic enim modus directe et per se pertinet ad omnipotentiam, providentiam, gubernationem ac creationem ».

⁹² Cf. article : « providence divine », dans DPTThom, pp. 416-418.

⁹³ Cf. Fr. SUAREZ, *ibid.* : « Deus dicitur esse in rebus creatis per indistantiam essentiae Dei ab omnibus rebus creatis, quae vocatur praesentia substantialis in omnibus illis. Et hanc dico evidenter inferri ex *immensitate*, quia Deus per immensitatem suam intelligitur esse ita dispositus et diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam seu substantialem praesentiam in quacumque re, ut nihil ex illius ad illam desit; ac proinde eo ipso, quod aliquid aliud creatur seu est, necessario est realis a substantia Dei et substantia Dei ab ipso: hoc autem est esse Deum in tali re per essentiam ». Consulter Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948.

⁹⁴ À ce propos, il est intéressant de noter que dans son *Itinerarium mentis ad Deum*, II, BONAVENTURE élabore une métaphysique de la création qui ne se contente pas comme Ignace de contempler les *vestigia trini-*

« Lorsque la Vérité prie le Père pour les fidèles en disant : « Je veux qu'eux-mêmes soient un en nous comme nous sommes un » (Jn 17, 22), ce « un » en nous s'applique aux fidèles en ce sens qu'il signifie *l'union de la charité dans la grâce*, et aux Personnes divines en ce sens qu'est soulignée l'unité de l'identité dans la nature, [...] *Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux* »⁹⁵.

Cette précision dogmatique nous incite à cadrer ce quatrième point dans la perspective d'une interprétation paulinienne et pneumatologique déjà engagée dans les points précédents. L'apôtre ne dégage-t-il pas le terrain menant du *troisième* au *quatrième point* ignatien dans la mesure où l'univers, en douleur d'enfantement « attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » (Rm 8, 19) ? Cette glorification finale est sans conteste objet d'espérance (cf. Rm 8, 24-25). Mais, aux yeux du retraitant, elle s'est déjà attestée dans les apparitions personnelles du Ressuscité des morts en *quatrième semaine*, de sorte que le contemplatif puisse s'approprier l'Hymne à l'amour de Dieu triomphant selon Rm 8, 31-39 : « Qui condamnera ? Jésus-Christ est mort, *bien plus* il est ressuscité, lui qui siège à la droite de Dieu et qui intercède pour nous » (v. 34).

Ainsi donc les deux illustrations tirées de la création acquièrent une densité trinitaire puisqu'elles désignent symboliquement les deux missions successives du Fils et de l'Esprit qui descendent d'en haut, à savoir du Père qui les envoie et « d'où procède tout don excellent et toute donation parfaite... » (Jc 1, 17). Et puisque, selon la tradition augustinienne et thomiste, l'Esprit est en personne « l'Amour », il est aussi « la Donation »⁹⁶ en laquelle s'atteste l'œuvre de « l'aimant » au bénéfice de « l'aimé ».

Ex parte Dei, les deux « missions » du Fils et de l'Esprit ne font « qu'ajouter un effet temporel aux deux processions éternelles et parfaites sur lesquelles elles sont indissolublement greffées », de sorte que la Lumière qu'est le Verbe ne perd aucun éclat en sa diffraction, et que l'Amour par lequel Dieu se donne n'implique aucune retenue, puisque « Dieu désire se communiquer autant qu'il est en son pouvoir de se donner » (ES 234).

Ex parte creaturae, l'offrande de soi-même par le retraitant est l'expression de ce qu'en toute justice l'homme se doit de rendre à Dieu. Si « limitée » qu'elle soit comme réponse de la créature humaine toujours dépendante de la grâce et de l'amour de Dieu, elle peut être fière de pouvoir s'offrir tout entière *comme* Dieu même se donne tout entier, à savoir selon toute l'envergure « de la liberté du libre arbitre ». C'est bien ainsi que se reflète en moi la justice « infinie » de Dieu jusqu'en ma justice « finie ». Dans son *sermon 83 (n° 6)* sur le *Cantique des Cantiques*, Bernard de Clairvaux avait parfaitement saisi la portée de cette « justice » :

« Non plane pari ubertate fluunt amans et Amoraë anima et Verbum, sponsa et Sponsus, Creator et creatura ...sitiens et Fons ; etsi minus diligit creatura, quoniam minor est, tamen si ex tota se diligit, nihil deest ubi totum est ».

tatis « dans cette création », mais également « *par* » elle. Cette double perspective est dénommée « *contuitio* ». Ainsi, la sensibilité (*sensualitas*) comprend la double démarche *par* les sens et *dans* l'imagination ; la conscience (*spiritus*) comprend à son tour la démarche *par* la raison et *dans* l'intellect ; enfin, l'esprit (*mens*) intègre la démarche *par* l'intelligence et *dans* la cime de l'âme ou syndérèse : cf. É. GILSON, *La métaphysique de saint Bonaventure*, p. 412.

⁹⁵ Dz 806, 11-30 nov. 1215 : « contre la fausse doctrine de Joachim de Flore ».

⁹⁶ S. Th., Ia, qu. 38.

5. Parcourant ainsi l'ensemble de cette contemplation, nous avons surtout cherché à mettre en évidence l'originalité de cette récapitulation des quatre semaines ignatiennes en la confrontant à la théologie de Thomas d'Aquin, sans nous engager à la confronter à celle de Luther ni à la reprise spéculative de Hegel. Un tel travail de dépassement de l'hégélianisme a déjà été réalisé par Emilio Brito, s'inspirant d'Albert Chapelle. Concernant cette théologie luthérienne, nous nous contenterons de remarquer avec Georges Chantraine que l'acte de « communication de soi de Dieu » à la créature dans l'amour est non seulement impossible *ex parte creaturae* en raison de la permanence jusqu'à la mort du « serf arbitre », mais également *ex parte Dei*, parce que, selon le réformateur, la Parole de Dieu est conçue comme « Puissance » absolument transcendante qui ne peut en aucun sens se livrer en partage aux hommes même croyants⁹⁷. Si pourtant, comme lecteur fidèle de l'Apôtre Paul, Luther se doit de tenir qu'en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, la grâce de la justification est bien évidemment offerte à l'homme par la foi, ce ne peut être que dans la mesure où cette Personne du Verbe incarné *s'est substituée à notre personne* créée et pécheresse, selon Gal 19b-20 : « Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi ». Il sera indispensable de préciser la portée de cette confrontation à l'occasion de l'analyse des dernières « règles pour avoir le sentir véritable dans l'Église militante » (ES 352-370).

II. Trois manières de prier : 238-260

Le *Directoire de 1599* consacre 13 paragraphes aux trois « manières de prier »⁹⁸, estimant qu'elles sont destinées à l'usage de « gens peu cultivés et assez dénués de moyens, qui ne peuvent réfléchir continuellement au cours de l'oraison et s'arrêter longuement sur un même sujet ». Ce jugement est conforté par les *Constitutions*⁹⁹ lorsqu'elles rappellent que les Exercices de 30 jours « ne peuvent être communiqués qu'à un nombre restreint de personnes, alors que « la Première semaine et les trois modes de prier » s'adaptent à un public plus large, conformément aux directives données dans l'*annotation* de ES 18 : « recommander la manière de prier le matin, pendant une demi-heure, sur les commandements, les péchés mortels... les préceptes de l'Église, les cinq sens et les œuvres de miséricorde ». Dès lors, ces manières de prier sont des succédanés des grands exercices.

Mais parce que *ce livret des trois modes de prier* (ES 238-260) se situe juste après la quatrième semaine et la contemplation pour obtenir l'amour, on pourra aussi y découvrir la présence active du Ressuscité d'abord comme Verbe adressant sa prière au Père à travers ses commandements épelés un à un, ensuite par l'évocation de tel ou tel mot du *Notre Père* et de l'*Ave Maria*, enfin plus immédiatement en se fiant au rythme corporel de l'inspiration et de l'expira-

⁹⁷ G. CHANTRAINÉ, *Érasme et Luther, libre et serf arbitre*, p. 455. Voir aussi Gerhard EBELING, *Luther, Introduction à une pensée théologique, Etude historique et théologique*, Presse Univ. de Namur, éd. Lessius, 1981, p. 183 : « Pour Luther, 'le libre arbitre est un nom divin et ne convient à personne sinon à la seule majesté divine ; car elle peut et fait ... tout ce qu'elle veut au ciel et sur la terre' (WA 18, 636, 28-30). Attribuer à l'homme le terme de 'libre arbitre' ne signifie rien d'autre que lui attribuer la divinité elle-même ».

⁹⁸ Op. cit., Chapitre 37, pp. 256 à 268.

⁹⁹ *Part. VII*, ch. 4, F.

tion qui commande la naissance et la mort de toute vie et plonge ses racines jusqu'en la double procession systolique et diastolique de l'Esprit qui est L'Amour¹⁰⁰.

Mais, quelle que soit la profondeur mystique que ces manières peuvent inspirer, nous nous contenterons de les analyser fort brièvement parce qu'elles demeurent marginales en regard de la dynamique générale des quatre semaines et qu'elles attestent moins l'originalité des Exercices que leur capacité d'intégrer des types de prières chères à la tradition orientale¹⁰¹.

Inaugurée par la prière préparatoire et clôturée par un colloque, la matière de **la première manière de prier** est d'abord celle des « dix commandements et des péchés mortels »¹⁰², déjà présentée dans les « examens de conscience ». Le regard se porte donc sur des actes que l'on pèse en référence à « l'intelligence de ces commandements », étant entendu que les sept péchés capitaux seront plus pertinemment connus en regard des sept vertus qu'ils contrarient (ES 245). Ces actes peuvent aussi porter sur les potentialités positives de la raison ou du corps, considérées en elles-mêmes sans référence à aucun objet contemplé, lorsqu'elles portent sur « les trois facultés de l'âme ou les cinq sens » (ES 246-248) ; mais ces puissances peuvent aussi être stimulées « par l'imitation du Christ notre Seigneur ou de Notre Dame » (ES 248), selon la dynamique de la deuxième semaine lorsqu'elle intègre « l'application des sens ».

La deuxième manière de prier est immédiatement nourrie durant une heure par la formulation orante de chaque mot du *Notre Père*, et s'achèvera par l'invocation vocale ou mentale de l'*Ave Maria*, du *Credo*, de l'*Anima Christi* et du *Salve Regina*, soit des prières les plus communes au peuple de Dieu. La durée de temps imparti à chaque mot sera commandée par la même logique spirituelle que la contemplation évangélique des grands Exercices rappelée en ES 252 : « aussi longtemps que l'on trouvera des significations, des comparaisons, du goût et de la consolation ».

La progression vers **la troisième manière de prier** confirme l'allègement de la matière et l'immédiateté en laquelle elle est enserrée, puisqu'elle est commandée par le rythme vital et corporel de l'aspiration et de l'expiration. Par delà les directives de la morale chrétienne et les potentialités de la raison et de la sensibilité, par delà l'énoncé de prières, s'impose le rythme de la vie elle-même comme réceptivité de l'oxygène ambiant et reddition de son trop plein, comme en toute vie animale. Se symbolise ainsi en cette immédiateté corporelle la relation la plus intime de l'homme à lui-même, à son environnement social et éminemment à son Créateur. Comme créature, je ne puis donner que ce que j'ai reçu, alors que Dieu seul est Celui qui donne et se donne gratuitement (ES 230ss).

III Les règles d'orthodoxie : ES 352-370

Nous abordons les règles d'orthodoxie sous différents angles. Leur critique interne permet opérer leur groupement en trois parties distinctes et par là de les ancrer dans la dynamique globale des Exercices. Leur critique externe offre aussi la possibilité de situer la rédaction de la

¹⁰⁰ Albert CHAPELLE, « Trois modes de prier », *Un commentaire littéral et théologique*, pp. 449-452.

¹⁰¹ S. ARZUBIALDE, ..., *Historia y Análisis*, pp. 515-533 ; Pierre GERVAIS, ... *Un commentaire littéral et théologique*, pp. 438-449. Tomas SPIDLIK, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*, pp. 43-44.

¹⁰² ES 239-245.

première série de règles déjà durant la période parisienne (1528-1535) tandis que les cinq dernières règles supposent acquise une connaissance plus précise des divers courants de la Réforme que l'installation définitive d'Ignace à Rome permit de cerner avec justesse (1537-1541)¹⁰³.

L'ensemble de ces règles avertissent le retraitant parvenu au terme des Exercices qu'il aura à « incarner » son « élection » dans l'obéissance à « l'Église hiérarchique », même si ses Papes, ses cardinaux et ses évêques furent trop souvent engloutis dans un courant de sécularisation, scandaleusement submergés par l'esprit du monde. Mario Fois s'est attaché à décrire cette forme de dégradation depuis le pontificat de Sixte IV (1471-1484) jusqu'à celui de Léon X (1513-1521)¹⁰⁴, en dénonçant l'enchevêtrement et même l'absorption du religieux dans la sphère du politique. S'étendant à tous les pays européens, ce phénomène a été suffisamment mis en évidence par les historiens pour que nous ne nous attardions pas à décrire l'asservissement de la hiérarchie catholique au népotisme, au système des bénéfices favorisant l'incurie pastorale de Papes, de Cardinaux et d'Évêques prétendant vivre dans le luxe requis par leur rang de noblesse.

Mais l'analyse de Mario Fois a surtout le mérite de compenser ces analyses d'aliénation ecclésiale en relevant les faits et gestes d'une minorité de prélats qui tentèrent de réformer cette hiérarchie ne fût-ce qu'en encourageant les nouveaux ordres religieux attelés au nouveau évangélique. Ainsi, Clément VII (1523-1534) donna l'exemple d'une vie religieuse ascétique attentive aux plus pauvres ; il délivra des instructions pour les candidats à l'ordination sacerdotale et des directives pour la réforme du clergé séculier et régulier même en dehors de l'Italie. Son successeur Paul III (1534-1549) se convertit personnellement lorsqu'il assumait la charge pontificale ; il entama la réforme du Collège des Cardinaux au sein duquel il eut l'audace de créer une commission : *Consilium de emendanda Ecclesia* (1537). Jules III (1550-1555) choisit des cardinaux favorables à la réforme entamée lors des premières sessions du Concile de Trente. Mais ce fut principalement grâce à la ténacité de Paul IV (1555-1559) que la Curie romaine put être réformée et que la ville de Rome fut débarrassée des moines « vagabonds » et des évêques « de cour ». Ces tentatives de réforme au sein d'une Église majoritairement en crise d'identité seront décisives pour identifier le type de « réforme » que soutiennent les Règles ignatiennes d'orthodoxie.

Les *Directoires* rassemblés par le Père Aquaviva en 1599 ne consacreront qu'un seul paragraphe aux destinataires de ces règles d'orthodoxie¹⁰⁵. Pour sa part, Philippe Lécivain a démontré que la rédaction des cinq dernières règles d'orthodoxie doit être située à Rome, contrairement à l'opinion de Ribadeneira qui prétendit qu'elles furent déjà inspirées par l'expérience parisienne des compagnons d'Ignace¹⁰⁶. En faveur de sa thèse, l'historien jésuite relève le fait qu'il fallut attendre 1550 pour que la Bulle de Jules III *Exposcit debitum* intègre « la

¹⁰³ P. LETURIA (de), *Estudios Espirituales*, BIHSI XI, Roma, 1957, « Sentido verdadero en la Iglesia militante », pp. 149-174 ; « Problemas históricos en torno a las reglas para sentir con la Iglesia », pp. 175-186.

¹⁰⁴ M. FOIS « L'Église hiérarchique au temps de saint Ignace » dans *Sentire cum ecclesia*, CIS, 1983, pp. 13-52.

¹⁰⁵ Celui-ci est inséré au chapitre 38, n° 271 : « Les règles qui concernent la doctrine catholique peuvent confirmer et réchauffer la piété de tous ; cependant on les donnera surtout à ceux qui vivent dans des lieux et des compagnies suspectes et à tous les ouvriers apostoliques, à ceux qui traitent de la Parole de Dieu, car ces règles s'opposent directement aux sentiments et aux dires des hérétiques de notre temps ».

¹⁰⁶ « Ignace de Loyola, un réformateur ? Une lecture historique des 'Règles pour avoir le vrai sens de l'Église' » dans *Chr* 37, 1990, pp. 348-360.

défense de la foi » à sa « propagation », alors que la Bulle de Paul III *Regimini militantis ecclesiae* datant de 1540 n'intégrait pas encore cette apologie de la foi. Ph. Lécrivain relève aussi l'opinion de Polanco, qui, vers 1573, explicite pertinemment la portée de ces règles.

« Il convient de recommander ce que les hérétiques de notre temps ou ceux qui adhèrent à leur doctrine combattent ou méprisent dans leurs livres, assemblées ou colloques. Il convient aussi de recommander le plus possible ces Règles comme antidote à ceux qui se trouvent en des lieux ou des compagnies suspects, non seulement pour qu'ils n'errent pas en sentant, ou en parlant en privé ou en public, ou en écrivant autrement qu'il ne faut, mais pour qu'ils puissent discerner si d'autres s'écartent de la manière de sentir et de parler de l'Église catholique et qu'ils puissent les avertir d'y prendre garde ».

Par ailleurs, l'ordonnance interne de ces quatorze règles a été clairement établie par les commentateurs les plus récents. Les treize premières règles forment un tout bien encadré entre la première et la treizième qui requièrent toutes deux *un esprit disposé et prompt à obéir à la véritable épouse du Christ, notre sainte Mère l'Église hiérarchique*. Ce premier ensemble peut être à son tour subdivisé en deux séries, la première répétant sans cesse l'invitation à « louer » le culte et les dévotions pratiquées par l'Église, depuis la règle deuxième jusqu'à la neuvième clôturant cette louange par un « finalement ». La seconde série traite de l'autorité de la hiérarchie religieuse, de la science qu'elle promeut à travers ses docteurs et des saints qu'elle honore (10°-12°). La treizième règle opère la charnière avec la dernière série recommandant cette fois la prudence du « parler » en ce qui concerne les matières débattues de manière contradictoire par l'Église catholique et les différentes hérésies : la prédestination et la collaboration humaine (14°-15°) ; la foi et les œuvres (16°) ; la grâce et la liberté (17°), la crainte et l'amour filial (18°)¹⁰⁷.

L'enchaînement de ces trois séries de règles serait-il finalement dicté par la confrontation progressive aux divers moments historiques qui ont marqué le combat de l'Église hiérarchique et militante et dont les enjeux furent perçus d'abord à Paris, puis à Rome par Ignace et ses compagnons ? Un tel processus d'élucidation historique n'empêche cependant pas de discerner, une articulation plus architectonique au sein de l'ultime rédaction de toutes ces règles, dans la mesure où elles déploient la triple finalité essentielle de la créature humaine déjà définie dans le *Principe et Fondement* : « L'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur et par là sauver son âme » (ES 23). Est-ce donc par hasard que la première série de règles recommande de « louer » les pratiques liturgiques et dévotionnelles de l'Église par lesquelles l'Épouse du Christ nous engendre à la louange même de Dieu ? Est-ce incidemment que se greffe sur cette louange le respect de Dieu et en particulier *la révérence* due à son autorité et dont l'Église est le témoin et le dépositaire privilégié ? Est-il incongru de penser

¹⁰⁷ Cf. Ph. LÉCRIVAIN, p. 360 ; Christiane HOURTICQ, « Règles pour avoir le vrai sens de l'Église selon Ignace de Loyola », dans *Chr* 34, 1987, pp. 339 à 353 ; Jesús CORELLA, *Sentir la Ignesia, Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 1995, 228 p. Pour sa part, S. ARZUBIALDE, ..., *Historia y Análisis*, pp. 314-334, restructure l'ensemble de ces règles de manière plus complexe ; « A : La experiencia espiritual del ministerio de la Iglesia, y el sentido ultimo de la obediencia a ella [353, 361b y 365] ; B : El bloque de los preceptos de la Iglesia y las comendaciones de los superiores [354-361a] ; C : Un añadido, aliendo al paso de tres dificultades propias de los periodos de cambio [362-364] ; D : Gratuidad y colaboracion del hombre con el Espiritu de Dios [366-369] ; E : El amor final don del Espiritu [370] ».

que cette louange et cette révérence s'incarnent dans *le service* de Dieu et plus particulièrement dans la promotion de la véritable réforme de l'Église telle qu'elle passe par l'humble obéissance à la hiérarchie « romaine » de l'Église et plus particulièrement par la prudence recommandée à tout prédicateur de la Parole de Dieu lorsqu'il s'engage à exposer les points de doctrine contestés par les hérésiarques ?

Dans un article célèbre, le père Hugo Rahner a déployé la logique existentielle qui sous-tend la complémentarité dialectique « de l'Esprit et de l'Église, de l'invisible et du visible, de l'intérieur vers l'extérieur, de la motion spirituelle immédiatement évidente telle qu'elle doit mener à l'édification du Corps du Christ jusqu'en la sacramentalité de la hiérarchie ecclésiale, sans omettre le critère de rationalité propre au « troisième temps de l'élection »¹⁰⁸. Bien qu'il ne remonte pas jusqu'au « Principe et Fondement », H. Rahner se devait surtout d'ancrer la relation de cet Esprit menant vers l'Église dans le « livret de l'élection » assorti des « règles de discernement propres à la deuxième semaine ». En effet, ce livret stipulait déjà que la matière de l'élection doit être circonscrite par le combat que mène « notre sainte Mère l'Église hiérarchique » (ES 170). Cet article de Rahner récolte de très nombreuses citations tirées de l'expérience et de la doctrine d'Ignace et confirmées par de nombreuses références aux écrits de Jérôme Nadal. Nous y renverrons lors de notre analyse plus détaillée de ces règles d'orthodoxie.

A. La première série de règles : ES 352 à 361

1. Avant de proposer une interprétation de la première règle, parcourons les règles 2 à 9 qui s'inscrivent dans l'axe de la finalité théologique primordiale de la création de l'homme qu'est la *louange* de Dieu (ES 23). Cette première finalité présuppose que la tradition de l'Église soit le dépositaire de l'expression parfaite de cette louange rendue par « la réception du très saint Sacrement » (règle 2^o : ES 289) et par « la confession au prêtre » qui l'y prépare (*ibid.*)¹⁰⁹. La reconnaissance de cette perfection de la louange ecclésiale entraîne conséquemment « l'obéissance » inconditionnelle au *rythme* minimal imposé par la hiérarchie de l'Église en ce qui concerne sa liturgie eucharistique (ES 354), « les horaires fixant des temps pour tout office divin, toute prière et toutes les heures canoniales » (ES 355), « les jeûnes et les abstinences, comme par exemple ceux du carême, des Quatre-temps¹¹⁰, des Vigiles du vendredi et du samedi, et finalement des pénitences, non seulement intérieures mais même extérieures » (ES 359). Ainsi, l'emprise que l'Église détient sur cette extériorité corporelle et temporelle (cf. ES 4 à 6) honore cette logique existentielle du mystère de l'Incarnation du Verbe et de l'envoi de son Esprit. Elle confirme également le fait que le fondateur de la Compagnie de Jésus dut recourir à l'autorité pontificale pour obtenir la dispense de la pratique des heures canoniales

¹⁰⁸ « Esprit et Église, un chapitre de théologie ignatienne », dans *Chr* 5, 1958, pp. 163-184.

¹⁰⁹ La recommandation de « louer » est proprement ignatienne. Elle tranche par rapport au réquisitoire que la Faculté de Paris soumit à l'approbation royale en août 1535, afin de tester en sept questions l'orthodoxie des luthériens d'Allemagne suite aux avancées de Melanchthon : cf. P. H. WATRIGANT, « La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola », extrait des *Études*, Amiens, Yvert et Tellier, 1897, pp. 71-73.

¹¹⁰ Trois jours de jeûne (mercredi, vendredi et samedi) étaient prescrits au début de chacune des quatre saisons de l'année, ce qui mettait en évidence la symphonie cosmique de la liturgie.

pour ses membres jésuites, tout en recommandant à cette *minima societas* de « louer les chants, la psalmodie, les longues prières dans l'Église et en dehors » (ES 355).

Conformément à leur ultime rédaction romaine, les autres règles 4, 5, 6 et 8 embrassent dans une même louange des prescriptions qui relèvent davantage de la Tradition spirituelle de l'Église que du commandement explicite de Jésus-Christ qui a lui-même « institué le sacrement de l'Eucharistie » (ES 289, 3^o) et celui de la pénitence (ES 354). Il convient dès lors de

« Louer beaucoup les ordres religieux, la virginité et la continence, et ne pas louer le mariage autant que celles-ci » (ES 356). Louer les vœux de religion, d'obéissance, de pauvreté, de chasteté et ceux qui concernent d'autres perfections surrogatoires » (ES 357). Louer les reliques des saints, vénérant celles-là et priant ceux-ci. Louer les stations, les pèlerinages, les indulgences, les jubilés, les bulles de croisade et les cierges qui brûlent dans les églises » (ES 358). Louer les ornements et les édifices des églises, ainsi que les images et les vénérer selon ce qu'elles représentent (ES 360)¹¹¹.

La plupart de ces « prescriptions de l'Église » (ES 361) furent contestées par les grands réformateurs que furent Martin Luther et Jean Calvin. Ainsi, les ordres religieux fondés sur les trois vœux furent âprement et continuellement contestés par l'exégète de Wittenberg au nom du respect exclusif de la Lettre de l'Écriture et du caractère présomptueusement orgueilleux de vœux qui prétendent engager la vie entière¹¹². On se rappellera également que le schisme luthérien a été enclenché par la contestation de la pratique « des indulgences »¹¹³ et que leur fondateur dénonça le culte des saints au profit du retour au christocentrisme de l'Évangile.

¹¹¹ Dans son *Journal spirituel*, extrait et traduit de MNad IV, Jérôme NADAL revient souvent sur l'enchaînement de ces pratiques ecclésiales comme source du mouvement spirituel de consolation : cf. p. 71 : « Sentir, goûter, recevoir dans son cœur, étreindre le Verbe de Dieu, dans l'Esprit-Saint comme dans la vie éternelle, tel est le principal fruit de l'oraison. Par là on est uni, dans la paix, à l'Église catholique, au Vicaire du Christ, aux rites et aux cérémonies religieuses, dans l'obéissance » et p. 75 : « Ces consolations intérieures et même les souffrances et les tribulations diverses acceptées d'un cœur fidèle, patient, longanime, ces grâces, ces sentiments spirituels, cette dévotion, ce déplaisir du monde, cette douceur dans le cœur de Jésus, cette intelligence cordiale de la passion du Christ, ce sentiment paisible d'humilité et ce goût de l'abjection, cette contrariété des compliments, cette joie dans les opprobres, cette dévotion profonde à l'égard de la Très Sainte Vierge, cette dévotion aux saints, ce désir d'observer les vœux, ce désir de vivre sans péché, cette dévotion dans la réception du sacrement de pénitence, ce goût spirituel et ce renouvellement intérieur dans la communion, cet amour sincère des ennemis, cette dévotion à l'Église catholique, apostolique et romaine, ce sens de l'obéissance au Souverain Pontife, cette piété ordinaire dans la célébration de la messe comme aussi dans son audition, et nombre d'autres choses dans lesquelles nous ne sommes pour rien, sont des preuves puissantes et des marques de la présence de la grâce : ces choses renouvellent l'âme. Que veux-tu de plus, mon âme ? Rends pour cela grâces à Dieu, et prépare-toi à acquérir chaque jour une plus grande humilité dans le Christ, qui t'a préparé par sa mort, pour ta vie, ce jardin de délices dans le monde... ».

¹¹² En 1521, le réformateur publie *Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques* : cf. *Œuvres*, I, Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, NRF, *Bibl. de la Pléiade*, 1999, pp. 889-1033. L'auteur critique ces vœux en démontrant qu'ils sont contraires à l'Écriture, à la foi, à la liberté évangélique, aux commandements et à la raison, en somme parce qu'ils engagent une œuvre présomptueuse et orgueilleuse. Luther s'opposa donc frontalement à la règle quatrième (ES 356).

¹¹³ La notice rédigée par Marc LIÉNARD à propos des 95 thèses affichées par Luther au château de Wittenberg le 31 octobre 1517 concernant « la controverse sur la vertu des indulgences » précise la limite de leur portée ; cf. Martin LUTHER, *Œuvres*, I, NRF, *Bibl. La Pléiade*, 1999, pp. 1258-1259 : « Le préambule aux thèses rappelle leur objectif : organiser un débat oral de type académique ou, à défaut, susciter un débat écrit. Luther ne rejette pas les indulgences comme telles, mais il considère leur acquisition comme facultative. Il

Si Luther a toujours favorisé l'expression chantée de la louange de Dieu par les hymnes liturgiques, l'on sait aussi qu'à Genève Calvin prétendit éliminer toute expression artistique de la louange de Dieu, qu'elle soit d'ordre musical, pictural ou architectural, au nom de la pureté de la foi exigée par l'Évangile. Ce juriste de formation entendait réformer l'Église institutionnelle en développant sa doctrine dans son œuvre majeure qu'est *L'institution chrétienne*. Mais ce n'est pas sous cet aspect doctrinal qu'il acquit une réputation européenne mais bien par son *Traité des reliques*, qui a ironiquement démystifié la vénération de ces saints vestiges au nom de leur foisonnement et de l'incertitude de leurs origines historiques¹¹⁴. Le succès remporté par ce *Traité* démontre aussi à quel point les chrétiens d'Europe occidentale souhaitaient développer leur esprit critique à l'encontre de dévotions protégées par l'Église.

D'Érasme de Rotterdam, l'on retiendra que cet éminent humaniste « militant sous la croix du Christ » a refusé d'être embrigadé par Luther, parce que sa doctrine du *serf arbitre* (1525) était incompatible avec celle du *libre arbitre* que défendait Érasme au nom de l'Écriture et des *sententiae* écrites par les pères de l'Église et les docteurs médiévaux. Si pourtant Ignace lui-même a interdit à ses compagnons la lecture de ses écrits, c'est peut-être parce qu'à Rome, en 1550, le climat anti-érasmien prévalait, mais surtout parce qu'à l'estime d'Olphe-Gaillard « ce qui sépare Érasme d'Ignace de Loyola, c'est l'absence d'une expérience personnelle que le Pèlerin avait vécue profondément dès sa conversion et dont toute sa vie s'est inspirée »¹¹⁵.

Avant d'analyser la première règle (ES 353), il nous faut encore relever les trois incises dans la nomenclature des « prescriptions » de l'Église. La première délimite le champ des vœux de religion conformément à la grande tradition spirituelle des pères de l'Église, substantiellement reprise dans « le livret des élections » :

estime qu'elles peuvent seulement remettre les peines canoniques imposées par l'Église. Elles ne remettent pas les peines temporelles ni n'abrègent celles du purgatoire. L'Église peut seulement intercéder en faveur du pécheur. En outre, s'opposant à une croyance répandue dans le peuple, Luther précise que l'indulgence ne remet pas la faute, qui n'est pardonnée que par l'absolution. Selon Luther, le pape ignore les abus de la pratique des indulgences, car il est certainement d'avis que la prédication de l'Évangile est plus importante que celle des indulgences. Quand au peuple, il se laisse entraîner vers une sécurité trompeuse, au lieu de faire vraiment pénitence et de changer de vie. En outre, l'argent dépensé pour les indulgences serait mieux employé s'il soulageait la misère des pauvres. Même si, en réduisant l'indulgence à la rémission des peines canoniques, Luther s'écartait des théories de la fin du Moyen Âge, qui appliquaient les indulgences à l'ensemble des peines temporelles, ses thèses ne constituaient pas un programme de révolte contre l'Église et ses autorités. Il entendait revenir à des conceptions antérieures, de l'Église ancienne en particulier. Mais les critiques de Luther n'atteignaient pas seulement les abus de son temps. Certaines de ses thèses mettaient en question le principe même des indulgences. D'une part, il détachait la pénitence de sa forme sacramentelle en affirmant que toute la vie des fidèles devait être une pénitence (thèse 1), que celle-ci naissait quand le pécheur prenait conscience de son péché et que le pécheur repentant *a pleine rémission de la peine et de la faute... même sans lettre d'indulgence* (thèse 36-37). *Celui qui se repent et a obtenu le pardon ne fuit pas les peines mais les recherche et les aime* (thèse 40). *Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre leur chef Christ à travers les peines, la mort et les enfers* (thèse 94) ». On consultera également à ce propos Heinz SCHILLING, *Martin Luther, biographie*, pp. 168-179, qui décrit le contexte historique du scandaleux trafic des indulgences, organisé par le dominicain Tetzl en Allemagne du Nord.

¹¹⁴ Censuré par la Sorbonne en 1543, cet ouvrage a été traduit et réédité dans toutes les langues européennes ; cf. Jean CALVIN, *Œuvres choisies*, éditées par Olivier Millet, Paris, Gallimard-Folio, 1995 ; *Traité des reliques, Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques, qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays*, pp. 183-249.

¹¹⁵ RAM, 1959, p. 337ss.

« Il faut observer que, puisque le vœu porte sur les choses qui rapprochent de la perfection évangélique, il ne faut pas faire de vœux sur les choses qui en éloignent, comme par exemple devenir commerçant, se marier, etc. » (ES 357).

Les deux autres incises concernent les reliques des saints, « vénérant celles-là et priant ceux-ci » et le culte des images, « à vénérer selon ce qu'elles représentent ». Ces deux remarques circonscrivent la portée symbolique et extatique d'objets dont la valeur n'est que représentative des personnes saintes auxquels ils renvoient, parce que l'acte de « vénération » risque toujours de se dégrader en superstition frôlant l'idolâtrie s'il n'est pas relayé par la prière adressée aux saints et à leur rencontre spirituelle par l'entremise de leurs images. La « révérence » due à Dieu seul (ES 23) n'est donc pas à confondre avec ce genre de « vénération » ; le quatrième point de la *contemplatio ad amorem* garantit l'assise originelle de ce genre de culte : « regarder comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut ; comment ma puissance limitée descend de celle, suprême et infinie, d'en haut » (ES 237).

2. Venons-en à **la première règle** qui fonde cette attitude de louange intégrale :

ES 353 : « *La primera. Depuesto todo juyzio devemos tener ánima aparejady y prompto para obedescer en todo a la vera sposa de Xpo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárchica* ».

a. La **protase** exprime l'obligation de renoncer à tout jugement propre. Sa version *autographe* a été diversement traduite par la *Vulgate*, par les versions *P 1 et P 2*, ici identiques, et par le *Textus italicus*¹¹⁶. Dans l'*Autographe*, « *depuesto* » est un hapax des Exercices, inusité en espagnol classique et même médiéval. Dans le contexte de cette règle, il pourrait avoir le sens d'abandonner ou de confier tout jugement privé à l'autorité de l'Église. Par ailleurs, le « *sublato* » (*Vulgate*) suggère davantage l'enlèvement, tandis que « *expoliato* » (*P1 et P2*) inclut l'idée d'un arrachement violent.

De plus, cette soumission prend la forme d'une disposition habituellement exprimée de manière duelle et unanime par les différentes *versions* : *aparejado y prompto, paratus promptusque, prompto ac parato*. Cette posture initiale rappelle évidemment la disposition « demandée comme une grâce » dès la méditation du Règne : « ne pas être sourd, mais prompt et diligent à répondre à l'appel... » (ES 91, 4°). Mais ici même, cette promptitude individuelle prend la forme de l'obéissance à l'Église « hiérarchique », dont on remarquera que la réponse précède, intègre et englobe en elle toute réponse individualisée et concrétisée par l'élection particulière selon ce qui avait déjà été imposé en ES 170.

Toutes les versions de ES 353 s'accordent ici à désigner l'abandon requis de tout *jugement* dans le sens conclusif d'un raisonnement établi par l'entendement, excluant dès lors la notion de *pensamiento* ou de projet mentionné selon ses trois origines en ES 32. C'est pourquoi, ce « jugement » doit être suspendu au cas où il ne s'accorderait pas avec le jugement de l'Égli-

¹¹⁶ *Vulgata* : « *Prima. Sublato proprio omni iudicio, tenendus est semper paratus promptusque animus ad obediendum verae Christi sponsae ac sanctae matri nostrae, quae est orthodoxa, catholica et hierarchica Ecclesia* ». *P 1 et P 2* : « *Prima regula. Expoliati omni iudicio nostro debemus esse prompto ac parato animo ad obediendum in omnibus vere Iesu Christi nostri sponsae ; haec autem est sancta mater Ecclesia hierarchica, quae romana est* ». *Textus italicus* : « *La prima è che, essendo levato ogni proprio guiditio, sempre si deve havere l'animo apparecchiado ad obedire alla vera sposa di Christo et alla nostra santa madre, la quale è la santa e catolica Chiesa* ».

se¹¹⁷. Au fil des Exercices, le « jugement » avait déjà été abordé de diverses manières¹¹⁸. Au cœur de « l'examen général » portant sur « les paroles », Ignace interdit « de dire des choses diffamatoires ou médisantes » en précisant par après la mesure de leur gravité (cf. ES 41), ce qui soutenait déjà l'exigence de « louer ». Par ailleurs, concernant la recherche d'une juste pondération de la pénitence, rappelons-nous l'ultime raison pour laquelle Ignace promet le changement : « Comme Dieu notre Seigneur connaît infiniment mieux notre nature, il donne à chacun de sentir dans de tels changements ce qui lui convient le mieux » (ES 89). L'abandon de tout jugement propre en faveur de la louange intégrale des prescriptions de l'Église (ES 361) n'est-il pas du même ordre, puisqu'à l'Église a été confiée la totalité du mystère divin se communiquant comme la source vivifiante et lumineuse de l'Esprit ? Nadal témoigne de cette union primordiale comme suit : « Il faut suivre les dévotions de l'Église, car on sent davantage l'Esprit là où c'est l'Église entière qui s'ouvre à lui » ; « on sent et on reçoit une force divine dans toutes les choses de l'Église, par exemple les images, les autels, les temples, les objets bénis, les rites et les cérémonies liturgiques »¹¹⁹.

b. La titulature de ces règles (ES 352) a été également diversement traduite : « *en la Yglesia* » est ratifiée par l'*Autographe* et la traduction latine de *P1 et P2*, tandis que la *Vulgate*, également admise par Ignace, accorde sa préférence au « *cum Ecclesia* ». La complémentarité de ces deux expressions s'enracine primordialement dans l'enseignement de l'Apôtre Paul. Selon Rom 6, 1-11 et 8, 1-11, le baptême plonge l'homme *dans* le mystère pascal du seul Corps du Christ, par la puissance de son unique Esprit vivifiant, de telle sorte que nous sommes « en Lui » selon l'*incipit* de chacun des trois versets repris par l'hymne inaugural de Eph 1, 11-13. Dès lors, la théologie scolastique en déduira que l'Église est « comme une seule Personne mystique »¹²⁰. Par ailleurs, le même Apôtre Paul privilégie également l'analogie des épousailles de Dieu avec le peuple qu'il a élu selon Eph 5, 21-32, ce qui situe en vis-à-vis deux Personnes distinctes, « l'aimant et l'aimée », se communiquant l'une à l'autre selon la dynamique inspirée par la *contemplatio ad amorem*. L'*en Yglesia* n'annule donc pas le *cum Ecclesia*.

c. En regard des divergences mentionnées précédemment, il est remarquable que l'*apodose* de ES 353 définissant l'Église comme « la véritable Épouse du Christ notre Seigneur, qui est notre sainte Mère l'Église hiérarchique », soit reprise unanimement par les cinq versions des Exercices et répétée comme telle en ES 365, la seule différence portant sur les explicitations complémentaires de l'adjectif « hiérarchique » : « *quae est orthodoxa, catholica et hierarchica* » (*Vulgate*), « *quae romana est* » (*P1 et P2*), « *la quale è la santa e catolica Chiesa* » (*T. italicus*)¹²¹.

Centrons notre attention sur l'identification de l'Église comme « la véritable Épouse du Christ notre Seigneur » (ES 365 : « qui est l'Époux »), qui est notre sainte Mère l'Église hié-

¹¹⁷ Par ailleurs, le devoir d'obéir est énoncé au pluriel comme une tâche commune portant sur le travail à réaliser en l'esprit de chacun (*ánima*) : *devemos* (*Autographe*) *debemus* (*P 1 et 2*), ce que la *vulgate* et la *version italienne* expriment en termes plus généraux et de manière permanente : *tenendus est semper...* ; *semper si deve bavere l'animo*.

¹¹⁸ *Juicio* : ES 43, 89, 96, 336, 346, 1° et 2° ; *iuzgar* : ES 213 et 339.

¹¹⁹ MNad IV, p. 691 et p. 696.

¹²⁰ THOMAS D'AQUIN, *S. Tb. IIIa*, qu. 48, a. 1.

¹²¹ Pedro LETURIA (de), *A las fuentes de la « romanidad » de la Compañía de Jesús*, Roma, BIHSI, X, 1. Estudios biográficos, pp. 239-256 ; « Aux sources de la 'romanité' de la Compagnie de Jésus », Chr 5, janvier 1955, pp. 81-100.

rarchique ». Ces deux titres déclinés au féminin remontent par delà la tradition patristique au témoignage de Paul et de l'Apocalypse, s'inspirant eux-mêmes du Premier Testament : « Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la cité sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux » (Ap 21, 2)¹²². Mais cette vision apocalyptique semble restreindre la portée de la relation époux-épouse à une analogie tandis qu'Ignace renforce la pertinence ontique d'épouse en la qualifiant de « véritable ». De plus, ni l'Apocalypse ni Eph 5 n'évoquent le titre de « mère ». Dans le Nouveau Testament, cette double retenue est dépassée par Galates 4, 21-31 ; en s'appuyant sur Ez 54, 1, l'Apôtre interprète la nouveauté de cette Jérusalem comme libération de l'esclavage : « Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère » (v. 26). Dès lors, cette référence néotestamentaire présente le plus d'affinité avec les Exercices ignatians qui, comme tels, développent une ontique dont la réalité se vérifie toujours dans le consentement de la liberté, tant divine qu'humaine. De même, la fécondité de l'Église s'atteste en cette forme d'engendrement où se communique la liberté du Christ (Jn 8, 31-32) en son Esprit (cf. ES 230ss).

En définissant « l'Église hiérarchique comme Épouse et Mère », Ignace privilégie nettement « les nouvelles relations interpersonnelles et permanentes entre le Christ et son Épouse, et l'échange mutuel de biens réalisé librement entre deux personnes qui demeurent distinctes »¹²³. Cette Église est donc identifiée en son mystère le plus intime et le plus rayonnant comme mystère de féminité mariale. La contemplation de la mise en scène de l'Incarnation le suggérait déjà tandis que la pratique récurrente du « triple colloque » d'intercession la met en œuvre si bien que le Christ puisse être effectivement reconnu comme le Fils du Père et comme *notre* Seigneur par la médiation de *notre* Mère. Ce n'est donc pas la masculinité de la tradition apostolique et pétriniennne qu'Ignace privilégie en première instance, mais cette inexprimable communication invisible de l'Esprit qui à lui seul peut divinement guider l'Église vers cet accomplissement (cf. ES 365). Cette féminité principielle sera confirmée par le Concile Vatican II dans l'ultime chapitre de *Lumen Gentium* et déployée par la théologie de Hans Urs von Balthasar. En ce sens, Ignace résout anticipativement la paralysie des Pères du Concile de Trente lorsqu'ils ont été incapables de s'entendre sur une définition de l'Église répondant au défi lancé par Luther, en raison de leurs divergences doctrinales¹²⁴.

d. En regard de l'héritage médiéval, la définition sponsale et maternelle de l'Église proposée par le rédacteur des Exercices est doublement originale. Si on la compare avec l'œuvre de Thomas d'Aquin, on remarquera que ce docteur estimait cette doctrine si peu essentielle à « la doctrine sacrée », que sa *Somme Théologique* n'en traite jamais, même si elle est évoquée incidemment dans ses commentaires de l'Écriture à l'occasion de tel ou tel verset¹²⁵.

Il nous faut aussi souligner l'accolement de l'adjectif « hiérarchique » à « l'Église » (ES 353). Celui-ci n'est plus à interpréter dans le sens que lui attribuait Denys l'Aréopagite com-

¹²² Cf. Eph 5, 24-27 et Ap 19, 7 ; 21, 2 et 9 ; 22, 17. Consulter le chapitre huit de la Constitution : *Lumen Gentium* promulguée le 21 novembre 1964 et Louis BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, chp. XI : « L'Épouse et la Fiancée du Christ » et chp XII : « Ecclesia Mater », pp. 601-673.

¹²³ Cándido de DALMASES, « L'Église dans l'expérience personnelle de Saint Ignace », dans *Sentire cum ecclesia*, Rome, CIS, 1983, p. 71.

¹²⁴ John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente, Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, 2013, 344 p.

¹²⁵ Voir par exemple *In Ps* 44, 1° et 7° ; *In Matt.* 3, lec. 1 ; *In Io* 3, lec. 5.

me autorité encore incontournable au Moyen-âge, lorsqu'il inspirait toute la compréhension analogique des *Noms divins*. Ce visionnaire projeta une sorte de photo-ontologie de la lumière divine se reflétant en cascade depuis la « hiérarchie » des divers esprits angéliques jusqu'en la hiérarchie de l'Église. Mais une telle vision n'accordait qu'une place dérisoire à « l'Institution du très saint Sacrifice de l'Eucharistie, comme très éminent signe de l'amour du Christ » (ES 289, 3°). Le temps où Thomas d'Aquin pouvait encore se permettre d'intégrer les œuvres dionysiennes en sa propre théologie est révolu, depuis que « s'est révélé la colère de Dieu » livrant la plus haute hiérarchie de l'Église visible « à l'impiété et à toute injustice des hommes, qui retiennent la vérité captive de l'injustice » (Rm 1, 18).

Ignace n'a cependant pas cédé à la tentation luthérienne et calviniste de fonder une nouvelle communauté ecclésiale rassemblée dans la pureté de la foi en l'Évangile à l'écart des dérives de Rome. À son estime, cette « Église » ne peut être que la seule Église « hiérarchique », fondée sur la succession apostolique de Pierre. En éminent expert de l'ecclésiologie, Yves Congar a démontré que l'accolement immédiat du terme « hiérarchique » à l'Église Épouse et Mère constitue l'audacieuse originalité d'Ignace¹²⁶. Tout l'article déjà cité d'Hugo Rahner vise à démontrer ce passage de « l'Esprit à l'Église » marquée en son historicité ; nous y reviendrons lorsque, après avoir parcouru toutes ces règles, nous définirons le type de « réforme » envisagée par Ignace.

Mais avant de passer à la deuxième série de règles, il importe de justifier le tranchant de l'énoncé de la dernière règle ES 361 : *Alabar finalmente todos preceptos de la Yglesia, teniendo anima prompto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa*.

Cet énoncé récapitule la matière diversifiée de la louange (ES 354-360) sous le chef de « tous les préceptes¹²⁷ de l'Église », engageant l'autorité de « l'Église hiérarchique » (ES 353). Il précise aussi les exigences incluses dans « la promptitude à obéir en tout à la véritable Épouse du Christ... » : « ...ayant l'esprit prompt (cf. 91) à chercher les raisons de la défendre et, en aucune manière, pour les attaquer ». Cette consigne inconditionnelle reprend celle « de ne pas dire des choses diffamatoires ou médisantes » (ES 41) mais en précisant ici sa portée ecclésiale ; nous pensons qu'elle vise particulièrement l'attitude agressive de Martin Luther à l'égard des « préceptes prescrits par l'Église de Rome ».

¹²⁶ Yves CONGAR, *L'Église depuis Saint Augustin jusqu'à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, pp. 369-370 : « L'expérience spirituelle de saint Ignace de Loyola a renouvelé le sens catholique de l'Église. Ignace a ramené les forces de mysticité, qui risquaient de s'égarer en un spiritualisme individuel plus ou moins anarchique, à servir le règne du Christ dans 'l'Église militante', c'est-à-dire l'Église visible et hiérarchique : Ignace semble bien avoir créé cette expression : 'l'Église hiérarchique'. C'est cette Église militante qui est la Cité de Dieu, dont le thème est historicisé et socialisé. Il n'y a pas d'opposition, pas même de décalage entre les structures de droit ou d'autorité et la qualification morale ou spirituelle ; il y a identité entre ce que Dieu demande et le service dans cette Église, entre discernement des esprits et jugement de l'Église hiérarchique (ES 170, 352, 356 ; treizième règle d'orthodoxie ; lettre d'Ignace à la Sœur Teresa Rejadella). Il existe un lien rigoureux, un passage dynamique, entre les termes : Dieu, Église, obéissance, mission ». Traduit du grec en latin, le terme « hiérarchie » provient de Denys l'Aréopagite et désigne avant tout chez lui les degrés dans l'initiation aux choses saintes, plus que la pyramide des autorités de droit, selon René ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris, 1954, pp. 281ss.

¹²⁷ L'expression « preceptos de la Yglesia » renvient en ES 18 et 42.

B. La deuxième série de règles : ES 362-365

1. **La dixième règle** se situe toujours dans la ligne de « l'approbation et de la louange » requise « des décrets et ordonnances de nos supérieurs ». Mais elle y intègre ouvertement la conduite (*costumbres-mores*) de ces mêmes supérieurs, qui, dans le chef de certains, n'est pas digne d'éloges. Ignace en arrive ainsi à restreindre le champ jusqu'alors universel des « décrets de l'Église » au réseau plus immédiat des relations personnelles nouées avec « nos supérieurs » (cf. *Autographe*). S'ouvre dès lors la question des conditions de validité d'une critique personnelle de leur conduite indigne de l'Évangile.

Mais avant d'y parvenir, Ignace est préoccupé de délimiter l'audience d'une critique publique, craignant que celle-ci « n'engendre plus de médisance et scandale que de profit en présence du petit peuple » ; un tel danger avait déjà été relevé dans *l'examen de conscience général* à propos des paroles proférées (ES 41). Mais ici même se trouve engagée l'autorité hiérarchique de l'Église en matière doctrinale et temporelle.

La référence au *pueblo menudo* est un indice marquant de la société contemporaine d'Ignace, où la classe cultivée ne constituait qu'une infime partie de la population. À ce propos, même si elle ne porte pas explicitement sur la critique des mœurs de supérieurs, la prise de position d'Érasme nous semble pertinente encore aujourd'hui, lorsqu'il se réfère au scandale que peuvent provoquer les « forts dans la foi » en s'affranchissant de certaines observances de la Loi, en présence des « faibles dans la foi », selon Rm 14-15 :

« Que fera le chrétien ? Devra-t-il négliger les commandements de l'Église ? Mépriser les traditions estimables des anciens ? Condamner les pieuses coutumes ? Il n'en est pas question. Bien plutôt, s'il est faible, il les conservera comme nécessaires ; et s'il est fort et accompli, il les observera d'autant plus, de peur que par sa connaissance plus approfondie, il n'offense son frère faible, par lequel il serait jugé comme mauvais chrétien, et ne fasse périr celui pour qui le Christ est mort ».

En tout cas, l'ultime remarque d'Ignace demeure d'actualité :

ES 362 : « Cependant, de même qu'il est nuisible de dire du mal des supérieurs en leur absence, aux gens simples, de même il peut être profitable de parler de leur mauvaise conduite aux personnes qui, elles, peuvent y porter remède »¹²⁸.

2. **La règle onzième** traite de la *doctrina sacra* (*Vulgate*) qualifiée de « positive » ou de « scolastique ». La première couvre la période patristique ; la seconde s'étend depuis le Moyen-âge jusqu'au temps d'Ignace. Toutes deux méritent d'être louées pour des raisons différentes. À cet effet, Ignace nous en livre quelques modèles exemplaires, qui sont tous repris dans les différentes versions des Exercices. Mais l'*Autographe* est la seule version à fonder leur éloge sur la sainteté de chacun, excepté Pierre le Lombard, rédacteur des *Sentences* :

¹²⁸ Aujourd'hui, l'omniprésence des médias a rendu publiques les fautes graves de prêtres en matière de pédophilie et dénoncé le manque de fermeté et de promptitude de la hiérarchie lorsqu'il s'agit de protéger et de dédommager leurs victimes. L'Église est ainsi entrée dans une nouvelle ère où la morale est devenue le terrain d'affrontement entre le pouvoir judiciaire de l'État et le droit canonique de l'Église relevant de divergences profondes au sujet de la maîtrise de la vie ; un affrontement qui a pris des dimensions insoupçonnées depuis l'avènement de la bioéthique, telle qu'elle lance le défi du « transhumanisme ».

ES 363 : ... *Es más propio de los doctores positivos, así como Sant Hierónimo, Sant Augustín y Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor. Así es más propio de los escolásticos, así como de sancto Thomás, san Bonaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el diffinir o declarar par nostros tiempos de las cosas neçessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias.*

En ces temps de chrétienté où la théologie était encore honorée comme « la reine des sciences », il ne faut pas s'imaginer que celle-ci fut capable de rassembler sous une seule autorité les docteurs les plus savants, puisqu'elle engendra notamment la dispute concernant la pertinence anthropologique et épistémologique d'Aristote. Thomas d'Aquin ne fut-il pas condamné juste après sa mort bien avant qu'il n'acquiesce le prestige de devenir le « docteur commun » ? Car traiter de Dieu concerne aussi sa création et postule dès lors une prise de position herméneutique déjà réclamée par le langage de l'Écriture. Dès le XIIe et le XIIIe siècle, l'exigence de synthèse attestée par les *Sommes* rendit le travail théologique plus exigeant et plus périlleux. N'est-il pas vrai que Bonaventure, après s'être lancé à la conquête d'une science spéculative postulée par tout *Commentaire des Sentences*, estima nécessaire d'y renoncer afin de défendre l'évangélisme de ses frères franciscains lorsqu'il fut nommé préposé général de son ordre à l'âge de 36 ans ?

À Paris, Ignace dut lui aussi se rendre à l'évidence que les trois principales écoles de théologie s'opposaient entre elles ; une rivalité aiguisée par l'arrivée des premières œuvres de Luther et d'Érasme. Implanté dans le collège de Montaigu, Bédard personnifia le conservatisme réfractaire à l'humanisme du penseur de Rotterdam, tandis que Lefèvre d'Étaples incarna en l'école de Meaux le progressisme. Au collège Sainte Barbe, Gouvea tenta de trouver une « via media ». Pour sa part, après ses études de latin et de philosophie, Ignace choisira en 1533 d'entamer sa théologie chez les dominicains qui proposaient un enseignement renouvelé, humaniste et fort éloigné de l'étroitesse d'un Bédard¹²⁹. À vrai dire, illuminé par son expérience mystique de Manrèse, le rédacteur des Exercices n'avait rien à apprendre de la théologie « positive, dont le propre est de mouvoir l'affectivité afin d'aimer et de servir en tout Dieu notre Seigneur » (cf. ES 233), mais il lui fallut élargir sa connaissance apologétique en apprenant à « définir les choses nécessaires au salut éternel pour mieux réfuter toutes les erreurs et les sophismes de notre époque ». Cette forme de rationalité n'est pas absente de l'ultime rédaction des Exercices, en particulier lorsque son auteur abordera les dernières *règles pour sentir*. Mais déjà le livret des élections instaurait en dernière instance le critère rationnel :

« Le chrétien n'a pas le droit de refuser ou de mettre en doute les prophéties ou les illuminations mystiques en tant que telles (cf. ES 175), mais il n'en est pas moins tenu d'examiner ces esprits selon le critère du sensible, du visible, et même du raisonnable (ES 176 et 177), afin de discerner 's'il n'y a rien en eux qui répugne à la raison et à la bonne doctrine' »¹³⁰.

L'ultime raison qui justifie, à l'estime d'Ignace, l'approbation « des docteurs scolastiques, plus modernes », est leur capacité d'intégrer

¹²⁹ Cf. Ph. LÉCRIVAIN, « Ignace de Loyola, un conservateur ? », *Chr* 37, 1990, pp. 354-355.

¹³⁰ *Epist. Ign.*, XII, p. 634 citée par Hugo RAHNER, « Esprit et Église », p. 174.

« ... non seulement les profits de l'intelligence vraie de la Sainte Écriture et des saints docteurs positifs, mais encore, étant eux-mêmes illuminés et éclairés par la puissance divine, ils trouvent une aide dans les Conciles, canons et constitutions de notre sainte Mère l'Église »¹³¹.

Cette justification rappelle à plus d'un titre celle de l'annotation 2, tout en dégageant l'ultime horizon des références scripturaires et magistérielles qui ont inspiré la grande tradition théologique. En effet, la première ne concerne plus seulement le profit spirituel d'un « sentir » personnel ancré dans « le fondement véritable de l'histoire » rencontrée en telle contemplation mais bien cette démarche exprimée en ces termes : *se aprovechan de la vera inteligencia de la Sacra Scriptura*. Cette dénomination de la Parole de Dieu comme *Sagrada Scriptura* est un hapax des Exercices qui rend hommage à son autorité divine et principielle¹³², autorité attestée par l'intelligence de son sens entrepris déjà « *per los positivos y sanctos doctores* ». Mais, depuis le XIIe siècle, ce travail a été repris dans les *Lecturae* intégrales, littérales et théologiques de chaque corpus scripturaire, assortis de *sententiae* interprétatives des Pères de l'Église. Beaucoup ignorent que l'enseignement ordinaire de Thomas d'Aquin était avant tout basé sur un parcours intégral et détaillé jusqu'à l'analyse du mot à mot de nombreux livres des deux Testaments. L'Aquinat privilégiait ainsi le retour au sens littéral, d'autant qu'à son estime le Nouveau Testament détient le privilège de contenir en sa Lettre même tout le sens spirituel de la Révélation nécessaire à l'obtention du salut¹³³.

La deuxième référence quasi médiane renvoie elle aussi à l'annotation 2 qui démontrait que « le profit spirituel dépend soit de l'élaboration rationnelle proprement personnelle, soit de l'entendement lorsqu'il est illuminé par la puissance divine ». Concernant les docteurs scolastiques, Ignace ne retient que leur privilège le plus insigne d'avoir été davantage branchés sur la puissance divine illuminative: *mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina*. Cette prérogative s'origine bien sûr dans la contemplation immédiate de la Parole de Dieu attestée par l'Écriture Sainte et transmise par les docteurs positifs en ce qu'elle atteint le cœur jusqu'au terme indépassable de toute vie chrétienne, selon ES 233 : « ... que je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté ».

Mais il se pourrait aussi que la distinction de ces deux termes : « illuminés et éclairés » renvoie d'abord à l'intelligence lumineuse de l'Écriture et ensuite à « l'aide » éclairante des Conciles, des canons et des constitutions de notre Sainte Mère l'Église » : *se ayudan de los Concilios*... En tout cas, à l'estime d'Ignace, cette altérité magistérielle doit être rejointe comme règle ultime d'orthodoxie, selon la technicité de ses déterminations et finalement comme témoignage de la maternité personnelle de l'Église. Cet ultime paragraphe ne s'accorde-t-il

¹³¹ Jérôme NADAL, « Journal spirituel », p. 73, a tiré de cette conclusion une règle pratique embrassant toute manière d'aborder l'oraison : « Il faut avant toutes choses lire l'Écriture, et toujours avec beaucoup de foi, d'humilité, de simplicité et de piété ; quand tu la lis pour la première fois, aborde-la en y voyant uniquement le moyen de te préparer à acquérir ces vertus, pour ne pas en faire un exercice intellectuel ; lis-la, au contraire, et écoute à la manière d'une femme vieille et pieuse. Quand tu la lis pour la seconde fois et que tu veux faire travailler ton intelligence, lis les explications approuvées par l'Église. Dieu lui-même, à la fin, ouvrira ton esprit afin que tu dégages des idées conformes au jugement de l'Église et des Docteurs, pour l'utilité de l'Église et contre l'obstination des hérétiques... ».

¹³² En ES 299, à propos de l'apparition du Ressuscité à la Vierge Marie, Ignace évoque plus sobrement « l'Écriture » sans adjectif pour montrer que son silence suppose que l'on ait d'elle l'intelligence.

¹³³ *S. Th. Ia*, qu. 1, a. 9 et 10.

pas avec le choix opéré par l'étudiant parisien que fut Ignace, même si nous avons pu montrer que la logique existentielle des Exercices s'affranchit parfois du carcan imposé par certaines thèses thomasiennes ?

3. **La règle douzième** interdisant de comparer les saints entre eux ne pose aucune difficulté de compréhension. Cette recommandation était traditionnelle comme en témoigne *l'Imitation de Jésus-Christ*¹³⁴. Elle renvoie implicitement au climat de rivalité et de jalousie qui opposaient entre eux certains membres des ordres religieux les plus récents.

4. **La règle treizième** a été commentée, soit en la comparant immédiatement avec la première en raison de leurs affinités, soit comme conclusion de la deuxième série.

ES 365 : *Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Yglesia hierárchica assí lo determina ;*

creyendo que entre Xpo nuestro Señor, esposo, y la Yglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige par la salud de nuestras ánimas,

porque per el mismo Spíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es rigada y goberbada nuestra sancta madre Yglesia.

Les multiples divergences de la *Vulgate* en regard de celle que nous venons de transcrire nous exhorte à préférer l'*Autographe*¹³⁵ ; il n'est pas indispensable de recourir aux autres versions pour éclairer le sens du texte espagnol¹³⁶.

a) La structure grammaticale de la seule phrase contenue dans la règle treizième est évidente. La proposition principale énonce une obligation analogue à celle de la première (ES 353) et de la septième (ES 361) règle. Mais, tenant compte de l'acquis de ces règles antérieures, celle-ci se doit d'affronter « le passage à la limite »¹³⁷ d'une franche opposition entre tout jugement

¹³⁴ THOMAS A KEMPIS, *Imitation de Jésus-Christ*, Livre III, chp. 58, 2°.

¹³⁵ Préoccupé d'unifier davantage le style ignatien et d'en expliciter le sens, le Père des Freux écrit : *Denique, ut ipsi Ecclesiae catholicae omnino unanimes conformesque simus ; si quid, quod oculis nostris apparet album, nigrum illa esse difinerit, debemus itidem quod nigrum sit pronunciare*. La *Vulgate* ne respecte pas le jeu que s'autorise l'*Autographe* entre l'obligation qui introduit la règle à la première personne du pluriel (*devemos*) tout en signifiant le « voir blanc » à la première personne du singulier : *lo blanco que yo veo*. La suite de cette traduction omet la référence au Christ - Époux, qui pourtant fonde la qualité d'Épouse propre à l'Église ; de plus, elle tranforme l'expression *para la salud de nuestras ánimas* en simple *ad salutem*. La dernière proposition découpée par des Freux est d'abord paraphrasée en ces termes : *neque alium esse Deum*, tandis que l'*Autographe* enchaîne par *porque el mismo Spíritu y Señor nuestro* ; ensuite, cette *Vulgate* accentue la différence temporelle entre l'autrefois du don du Décalogue et l'aujourd'hui de l'Église : *neque alium esse Deum, qui olim tradidit decalogi praecepta, et qui nunc temporis Ecclesiam hierarchicam instruit adque regit*. Cette césure temporelle nous paraît outrancière car elle ne respecte pas la fluidité de l'*Autographe*. De plus, la *Vulgate* remplace l'ultime référence à *nuestra sancta Madre Yglesia* par *Ecclesiam hierarchicam*. Mais si l'on respecte l'unité grammaticale de la seule phrase que contient cette règle dans l'*Autographe*, il est évident que la bénéficiaire de la donation passée des dix commandements est déjà l'Église qui, en sa qualité d'Épouse du seul Christ, est devenue notre Mère fécondée par « le seul Esprit qui nous dirige et nous gouverne ». En somme, la *versio Vulgata* se livre à une apologie de la Hiérarchie de l'Église au détriment de sa féminité originelle. Par ailleurs, nous nous accordons avec la traduction de l'*Autographe* par Edouard Gueydan : « En effet, c'est par le même Esprit et Seigneur nôtre, qui nous donna les dix commandements, que notre sainte Mère l'Église est dirigée et gouvernée ».

¹³⁶ G. FESSARD confronte les quatre versions mises en parallèle par *de Dalmases* dans *La dialectique...*, II, p. 173ss.

¹³⁷ *Ibid.*, *La dialectique...*, II, p. 173-175.

personnel et toute détermination issue de la hiérarchie ecclésiastique, afin que puisse être vérifiée la résolution à « tenir, afin toucher juste *en tout* » ce que décide l'Église hiérarchique.

b) L'évocation de cette soumission extrême n'est guère surprenante, dans la mesure où elle est coutumière de la pédagogie des Exercices, notamment dans le colloque du *Règne* (ES 98) et au terme de la *Méditation des trois classes d'hommes* (ES 155 et 157), où Ignace anticipe le discernement conclusif de l'élection en me faisant « demander au Seigneur qu'il me choisisse pour la pauvreté actuelle ». Cette forme de projection n'a pas pour but « d'anticiper l'Esprit Saint, ce qui relèverait à coup sûr du mauvais esprit »¹³⁸, mais d'éradiquer tout attachement désordonné, c'est-à-dire, dans le cas présent, le maintien du jugement personnel. Plus radicalement, « le fondement de ce qui est demandé est mystique, c'est la *discreta caritas*, l'amour crucifié, la raison crucifiée » selon Philippe Lécivain¹³⁹.

c) Ignace formule ensuite cette opposition de la manière suivante : « que ce que moi je vois blanc, croire que c'est noir, si l'Église hiérarchique en décide ainsi ». Il est probable qu'Ignace ait voulu corriger une expression érasmienne qui se sert également de l'opposition entre le blanc et le noir en ce qui regarde l'obéissance au Pape : « Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronunciarer Romanus Pontifex, quod illum scio nequaquam facturum »¹⁴⁰. Cette prise de position du célèbre humaniste diffère cependant radicalement de la règle ignatienne, car Érasme sait bien que le Pape Clément VII lui est favorable de sorte que l'éventualité d'une opposition aussi radicale que la contrariété du blanc et du noir ne soit pas à craindre pour lui. Par contre, Ignace soumet son retraitant à une hypothèse qui est en passe de survenir réellement.

Mais il est encore plus essentiel de cerner l'exacte portée de l'opposition ignatienne entre le *voir* et le *croire*. La *vision* caractérise l'évidence immédiate - les sens ne trompent pas - et plus largement la logique d'un raisonnement qui aboutit à une conclusion indubitable. Par contre, la foi s'étend au domaine infini de la Révélation divine que l'on ne peut saisir sans être saisi par elle ; une révélation dont l'Église est le dépositaire, le garant et l'interprète « en matière de foi et de mœurs », quelle que soit son indignité. C'est ici et maintenant que le rédacteur des Exercices entraîne le retraitant dans son audacieuse et souvent incompréhensible soumission à l'Église hiérarchique en la provoquant elle-même à la responsabilité de sa mission d'autorité. Albert Chapelle a typé avec exactitude l'objet formel de cette obéissance de jugement :

« La règle ne prescrit pas de changer ma vision. Mais la foi doit nous trouver prêts, chacun, à lui sacrifier 'mon' évidence individuelle la plus immédiate et la plus prégnante. Et ce, dans le cas extrême d'une opposition violente. [...] Elle manifeste qu'en vertu de notre finitude et de notre péché, la vue comme le toucher sont, malgré leur évidence, faillibles (cf. L'Eucharistie) et susceptibles d'être arrachés pour notre salut à leur précarité : c'est ce que peuvent opérer les déterminations de l'Église hiérarchique et l'obéissance de notre foi. À plus forte raison en sera-t-il de 'mes jugements propres' concernant la doctrine en matière de foi et de morale. [...] Comme l'histoire le montre, ces déterminations ne sont pas toujours dénués d'erreur, mais croire, sans restriction ni réserve, nous donne de 'toucher juste en tout' »¹⁴¹.

¹³⁸ Cf. *Mon. Lainez*, VIII, pp. 638-640.

¹³⁹ Cf., « Ignace de Loyola, un réformateur ? », p. 358.

¹⁴⁰ ÉRASME, *Supputatio errorum in censuris Beddae*, 1527, cité par G. FESSARD, *Dialectique...*, II, p. 170.

¹⁴¹ Albert CHAPPELLE, dans *Un commentaire littéral et théologique*, p. 495.

C'est Jérôme Nadal qui a le mieux décrit l'excellence de grâce mystique offerte à celui qui se soumet au vœu d'obéissance religieuse:

« L'obéissance de jugement retranche et coupe ce qui est dans la vie le plus embarrassant et le plus gênant : elle me dispense de décider ce que je dois faire de mieux, ce que je dois faire de plus convenable, ce qui est le plus agréable à Dieu, elle nous le montre avec la plus grande autorité dans la lumière qui vient de Dieu. Reste à tout prix dans l'obéissance à cause de cette parole du Christ : « Celui qui vous écoute m'écoute », puis à cause de notre vœu.

L'obéissance de jugement nous donne le paradis sur terre, elle nous met dans un presque analogue à l'état d'innocence, parce qu'elle procure la paix de l'esprit. Dans le Paradis, en effet, Adam et Eve ne se posaient pas de questions, ils n'exerçaient pas leur jugement afin de savoir pourquoi Dieu leur avait donné un commandement ; mais, dès que, par la malice du démon, Eve commença à se poser des questions, elle sortit de la voie droite »¹⁴².

d) Le reste de l'énoncé de la règle entend justifier ce comportement d'obéissance de jugement en démontrant principalement qu'il engage beaucoup plus qu'un débat d'idées commandé par des raisons antagonistes, mais bien une sorte de *feeling* qui relève du discernement des esprits et, en dernière analyse, de l'intervention propre à l'Esprit Saint lui-même, qui à lui seul permet de surmonter l'épreuve envisagée.

C'est pourquoi, la treizième règle adjoint à l'identification de l'Église comme *Épouse* du Christ notre Seigneur, « qui est l'Époux », et dès lors notre sainte *Mère*, Celui qui les unit en Lui : « c'est le même Esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le salut de nos âmes ». Il est remarquable qu'Ignace approprie la gouvernance et la direction des membres de l'Église et de sa hiérarchie à l'Esprit lui-même plutôt qu'au Père ou au Fils incarné. À ce propos, Jérôme Nadal écrit :

« On reconnaît l'Esprit de Dieu dans ses dons abondants : il est profond, pénétrant et insondable ; il donne le principe de toute sagesse, il règle le mouvement de notre intelligence et la dirige suavement »¹⁴³.

Dès lors, Ignace ajoute encore une dernière proposition explicative de la précédente : « En effet, c'est par le même Esprit et Seigneur nôtre, qui nous donna les dix commandements, que notre sainte Mère l'Église est dirigée et gouvernée ».

Commentant ces affirmations, Gaston Fessard, expert en géométrie expressive de rationalité capable de nouer « la raison et l'histoire », décrit cette synthèse entre « la verticalité » de la relation *Époux-Épouse*, et « l'horizontalité » de l'enfantement de *notre sainte Mère*, telle qu'elle s'étend à travers toute l'histoire depuis le don du Décalogue jusqu'à la plénitude des temps de l'Église. Mais au-delà de cette géométrie, c'est le commentaire fessardien de l'Annonciation (ES 101ss) qui rejoint le mieux le dépouillement du jugement propre : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » ; « L'Esprit viendra sur toi ... car rien

¹⁴² *Journal spirituel*, pp. 62-6, traduisant MNad IV, p. 708, n° 217.

¹⁴³ *Journal spirituel*, extraits de MNad IV, p. 45. Nadal s'appuie ici sur le tronc commun d'une tradition qui attribue l'œuvre de la Providence divine, en particulier celui du don de la Sagesse à l'Esprit qui dirige notre intelligence vers sa fin : cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th., IIa-IIae*, qu. 52, a. 4, ad 2 ; *Quest. Quodl. IX*, qu. 8, Prol. ; *Lectura in Rm*, chp 8, lect. 6.

n'est impossible à Dieu », répondit l'Ange à Marie. Dans la logique spirituelle des Exercices, l'intelligence d'un juste *toucher* concernant l'Église hiérarchique passe par cette « Médiatrice » qu'est Marie en son *Fiat*.

Aujourd'hui, le commentaire théologique le plus impressionnant de cette règle a été rédigé par le père Henri de Lubac lorsque, après avoir été soupçonné de modernisme par le Saint Office à la suite de la publication de *Surnaturel* (1948) et interdit d'enseigner par le Père Général, il rédigea *Méditations sur l'Église* (1953)¹⁴⁴. On lira en particulier les chapitres VIII : « nos tentations à l'égard de l'Église » et IX : « L'Église et la Vierge Marie »¹⁴⁵.

C. La troisième série de règles : ES 366 - 370

1. ES 366 : la quatorzième règle.

La dernière série de règles enjoint la prudence « dans la manière de parler et de s'exprimer » (ES 366) sur les principales questions débattues depuis l'avènement de la Réforme, et d'abord sur « la prédestination » :

« Bien qu'il soit tout à fait vrai que personne ne puisse se sauver sans être prédestiné et avoir la foi et la grâce, il faut être attentif à la manière de parler et de s'exprimer sur toutes ces questions »¹⁴⁶.

Ce mystère de la prédestination sera pris en compte de manière plus précise dans la règle suivante. Pourquoi Ignace le présente-t-il une première fois dans cette introduction ? Serait-ce parce que cette doctrine souligne au plus haut point la difficulté de concilier la liberté toute puissante et omnisciente de Dieu avec le libre acquiescement de l'homme ? Cette hypothèse sera confirmée lorsqu'au sein de la théologie catholique, le dominicain Domingo Báñez (1604+) adoptera une position qui justifie la toute puissance de la volonté divine, alors que le jésuite Luis de Molina (1600+) tentera de préserver la consistance de la liberté humaine.

2. ES 367 : La quinzième règle aborde cette fois de manière plus existentielle cette question de la prédestination. L'on se souviendra que, déjà en première semaine, le retraitant a pu être confronté à la tentation de projeter une conception de la Justice divine si intransigeante qu'elle le condamnerait à l'enfer ; d'où l'opportunité de passer au cri d'admiration : « comment les anges et les saints ont-ils pu intercéder pour moi et empêché la terre de s'ouvrir pour m'engloutir, créant de nouveaux enfers pour que j'y souffre à jamais ? » (ES 60).

ES 367 : Nous ne devons pas parler abondamment de la prédestination de manière habituelle ; mais si, en quelque manière, on en parle parfois, qu'on en parle de telle façon que les gens simples (*el pueblo menudo*) n'en viennent pas à quelque erreur, comme cela arrive parfois en disant : « Que je sois sauvé ou condamné, c'est déjà décidé (*ya está determinado*) ; et, pour

¹⁴⁴ Paris, Aubier, 1953, 285 p.

¹⁴⁵ Également suspecté par Rome, Pierre Teilhard de Chardin démontra à quel point il s'inspirait de cette règle ignatienne dans une note de retraite personnelle rédigée en 1927 : « *Prae-sentire cum Ecclesia*, passionnément ». La portée de ce *prae-sentire* sera explicitée en 1949 : « Plus que jamais c'est le Christ-Oméga qui éclaire et dirige ma vie. Mais justement, ce Christ ne m'apparaît pas toujours plus loin, dans la ligne de l'Église sans doute, mais si au-delà de ce que les gens d'Église nous disent ! » ; cf. Pierre NOIR, « Pressentir avec l'Église », Extraits inédits de notes de retraite de Pierre Teilhard de Chardin, Chr 34, 1987, pp. 321-326.

¹⁴⁶ ES 366 : Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin sera predestinado, y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas.

moi, que j'agisse bien ou mal, il ne peut plus en être autrement (*no puede ser ya otra cosa*)». Et ainsi, se relâchant, ils négligent les œuvres qui conduisent au salut et au progrès *spirituel* (souligné dans le texte) de leurs âmes.

Plusieurs aspects du traitement ignatien de cette question sont à relever.

a. Ignace ne soumet pas la responsabilité humaine de « sauver son âme » (ES 23) à la prédestination, ordonnant anticipativement la destinée finale de l'homme au moyen de sa grâce, mais il entend soumettre la juste intelligence de cette « prédestination » à l'affirmation d'une grâce prévenante qui n'ordonne qu'au salut et d'une grâce adjuvante qui stimule la liberté du libre arbitre vers le bien, puisque l'homme est responsable de son *fiat* ou de son refus. Un tel ordonnancement de la pensée ignatienne sera confirmé dans les trois dernières règles.

b. Une telle manière de poser la question de la prédestination se trouvait déjà engagée en première semaine lorsqu'elle mit en évidence la responsabilité personnelle de mon salut ou de ma damnation, non seulement par les méditations proposées mais également par une juste pratique des « examens de conscience » destinés « au progrès *spirituel* ». Cette semaine inaugurale atteignait donc déjà selon toute sa gravité le rapport d'une juste compréhension existentielle de la responsabilité humaine « élevée » par la grâce prévenante, guérissante et adjuvante de sorte que cette saisie de la grâce permette de décrypter cette doctrine dûment attestée l'Écriture Sainte et appelée la « Prédestination ».

À la suite de l'Ancien Testament, qui s'enracine dans « l'élection par Dieu de son peuple, en laquelle toutes les nations sont incluses », le Nouveau Testament se sert de plusieurs termes pour décrire cette notion de prédestination, que G. Martelet résume en ces termes :

« Ouvrant la bouche pour 'proclamer des choses cachées depuis la fondation du monde' (Mc 13, 35), le Christ annonce la venue du Royaume de Dieu à faire connaître 'à toutes les nations' (Mt 28, 19) et à toute la création (Mc 16, 15). Le Royaume, en effet, c'est 'la Bonne Nouvelle de la grâce' (Ac 20, 24), grâce du Dieu 'qui veut que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité' (I Tm 2, 4). L'initiative de Dieu et la libre réponse de l'homme vont toujours de pair ; aucun de ces deux termes ne peut être sacrifié à l'autre, car ils ne sont pas du même ordre, tout en demeurant rigoureusement inséparables. Cette condition est indispensable pour comprendre que 'Dieu, dans le Christ, nous a choisis, dès avant la création du monde, pour être saints et irréprochables sous son regard dans l'amour' (Eph 1, 4) »¹⁴⁷.

Thomas d'Aquin a enregistré cette doctrine biblique en relevant que « le Christ a été prédestiné par Dieu son Père, en son humanité, à être le Sauveur de toute l'humanité » de sorte que c'est en Lui que nous trouvons « l'exemplaire de notre prédestination » (*S. Th.*, IIIa, qu. 24). Tel est le point de départ obligé de l'espérance chrétienne¹⁴⁸.

Par contre Jean Calvin a traité de cette problématique en partant de la prédestination d'un petit nombre d'hommes au salut, tandis que la majorité sera prédestinée à l'enfer, une thèse qu'Ignace dû connaître au moins depuis son installation à Rome. Cette interprétation calvinienne repose sur une interprétation indue de Mt 22, 14 qui décrirait anticipativement le jugement effectif que Dieu rendra à la fin des temps. À l'opposé, l'exégèse contemporaine nous invite à saisir cette menace comme une vive interpellation adressée à ceux qui sont invi-

¹⁴⁷ Gustave MARTELET, « Prédestination », dans le DCT, pp. 926-928.

¹⁴⁸ Cf. H. URS von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen ?*, traduit en français dans *Espérer pour tous*, Paris, DDB, 1987, 149 p.

tés à se convertir tant qu'ils vivent sur la terre. Karl Rahner a confirmé cette lecture en emboîtant sept règles capables de fonder « l'herméneutique des affirmations eschatologiques »¹⁴⁹. Et bien qu'il soit de confession calviniste, Karl Barth a sévèrement critiqué cette manière calvinienne d'approcher le mystère de la prédestination parce qu'elle traite de l'Élection divine à rebours, alors qu'il faut partir de la prédestination du Fils de Dieu fait homme à offrir à tous le salut et en premier lieu à son Église dont il est la Tête, tandis le destin individuel et final de tout homme relève strictement du mystère de Dieu¹⁵⁰.

Pour sa part, le rédacteur des Exercices n'a pas la prétention de traiter cette question en théologien de métier, mais en maître spirituel. Il peut donc se contenter d'énoncer une seule question compréhensible même par le « petit peuple », pour écarter l'objection d'une compréhension erronée de la doctrine de la prédestination qui ferait fi de la liberté humaine relativement mais réellement autonome. Les règles de prudence en matière de « parler » ne visent pas d'abord l'enseignement spécialisé de la théologie, mais la prédication et la parole ordinaire. Les autres règles approfondiront ce type d'enjeu notifié par : « de la même façon ».

3. ES 368 : la seizième règle.

« De la même façon, il faut faire attention à ce que, en parlant beaucoup de la foi et avec beaucoup de ferveur, sans aucune distinction ni explication, on ne donne occasion au peuple d'être relâché et paresseux dans les œuvres, soit avant d'avoir la foi informée par la charité, soit après »¹⁵¹.

Adoptant le point de vue des réactions populaires provoquées par une prédication ou des propos qui tendraient à exalter exclusivement la foi comme pur don gratuit qui ne peut qu'être reçu de Dieu, Ignace met en garde contre les fruits pervers de telles paroles : encourager la négligence et la paresse dans les œuvres.

¹⁴⁹ *Ecrits théologiques*, IX, Paris, DDB, 1968, pp. 139-170. Relevons cet extrait de la sixième thèse : « Si l'eschatologie dans son contenu et sa certitude naît de l'énoncé sur l'agir salutaire de Dieu (révélé en Jésus-Christ) envers l'homme actuel et a sa norme en cet énoncé, il en résulte que l'eschatologie du salut et celle de la réprobation ne se situent pas sur le même plan. D'abord, ce point de départ montre clairement que la doctrine d'une *double* issue de l'histoire relativement à l'individu et à toute l'humanité, est une affirmation qui pour nous maintenant ne peut être dépassée... Dès lors, un discours eschatologique correct doit exclure aussi bien l'affirmation présomptueuse d'une apocatastase universelle que le salut certain d'un individu avant sa mort, de même encore que la connaissance certaine de la damnation décidément survenue. Mais puisque l'eschatologie est atteinte à partir de la *grâce* donnée maintenant, et que cette grâce dans le Christ doit être considérée non seulement comme l'offre de la simple *possibilité* de l'agir salutaire, mais aussi comme la grâce victorieuse – parce qu'efficace en vertu de l'action de Dieu – pour cette raison l'Église peut et doit, malgré l'incertitude du salut de l'homme encore en pèlerinage, affirmer fermement le salut comme atteint, au sujet des martyrs et de quelques autres hommes qui sont morts dans le Christ, mais elle ne peut pas s'attribuer une parole parallèle concernant la damnation certaine et survenue effectivement d'autres hommes. L'eschatologie chrétienne n'est donc pas le prolongement *dans la même mesure* d'une doctrine des deux voies, plutôt vétérotestamentaire que chrétienne... Ainsi, dans l'eschatologie chrétienne, il n'y a par principe à parler que de l'unique prédestination... La dogmatique catholique a toujours rejeté comme hérétique la doctrine de la prédestination double, de même nature, préalable à la béatitude et à la damnation ».

¹⁵⁰ Cf. *La dogmatique ecclésiastique* II, II, chp. 7 : « L'élection gratuite de Dieu », Genève, *Labor et Fides*, 1958, 516 p.

¹⁵¹ **ES 368** : De la misma forma, es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intensidad, sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier ante[s] de la fe formada en charidad, o quier después.

Cette règle peut-elle être entièrement saisie à ce simple niveau de pratique pastorale ? Pas vraiment, puisque la dernière proposition traite très succinctement de la « distinction » et de « l'explication » qui fonde, au plan des concepts théologiques, « l'avant et l'après de la *fides caritate formata* ». Cette formulation étant un hapax des Exercices, on supposera qu'elle soit comprise au moins par celui qui est chargé de donner ces Exercices. Mais, pour être saisie selon toute l'envergure du débat enclenché au XVI^e siècle, cette thèse doit être explicitée en prenant en compte la position catholique représentée par Thomas d'Aquin et confirmée par le *Décret sur la Justification*, promulgué le 13 janvier 1547 par le Concile de Trente¹⁵², alors qu'elle a été âprement rejetée par Luther au nom de l'autorité apostolique de Paul imposant aux Galates « la justification par la seule foi, à l'exclusion des œuvres ordonnées par la loi »¹⁵³.

Il est donc essentiel de respecter ce double niveau de compréhension, en ce qu'il démontre le souci d'Ignace d'inculquer au retraitant au terme des trente jours la mission « de sauver les âmes » par le témoignage de sa parole et de sa catéchèse et, en même temps, l'initier aux distinctions aussi subtiles que radicales que la tradition théologique a élaborées au fil des siècles concernant le rapport de « la foi aux œuvres ». Dès lors, l'intelligence plus théorique du rapport entre la foi et les œuvres ne sera vraiment saisie spirituellement qu'au cœur de sa pratique : *contemplativus in actione*, tandis qu'inversement le langage pastoral destiné « à catéchiser les enfants et les gens simples »¹⁵⁴ devra être soutenu et éclairé par cette tradition théologique catholique qui prétend concilier la grâce de la foi avec les œuvres méritoires de la charité.

Plongé dans le milieu culturel et spirituel du XVI^e siècle, Ignace a lui-même appris comment le renouveau spirituel du *Recogimiento* a pu dégénérer en *Dejamiento*, de sorte que les premiers ouvrages de Luther, débarqués en Espagne dès 1522, ont été rejetés en raison de leurs affinités avec ce pré-quiétisme. Mais c'est précisément au niveau de la formule reprise par Ignace à la fin de cette règle que se condense tout l'enjeu théologique et pastoral. Les commentateurs contemporains ne s'attardent guère à expliciter l'envergure du débat contradictoire provoqué par Luther à propos de cette formule qu'il combattit avec un acharnement sans pareil surtout lors de son *troisième commentaire de la Lettre aux Galates* de 1535, et donc bien avant que la sixième session du *Concile de Trente* ne proclame le *Décret sur la Justification* en 1547¹⁵⁵.

¹⁵² Dz 1520-1583.

¹⁵³ À ce propos, l'*Autographe* et la *versio P2* s'accordent pour reproduire l'expression latine traduite en espagnol par *fe formada en charidad* ou selon son expression originale *fidem charitate formata*, tandis que la *Vulgate* parle de la foi « *charitatis nexu efformatam* » et la *versio P1* : « *fidem charitate affectam* ». Il convient ici de privilégier la *versio P2*.

¹⁵⁴ Cette règle s'accorde avec la *Formula Instituti* de 1540, qui prescrit, notamment dans son troisième chapitre, au nom de l'obéissance au Préposé général, l'obligation fondamentale « de catéchiser les enfants et les gens simples, d'abord parce que la foi ne peut s'édifier dans les âmes sans un fondement solide ; ensuite, parce que, de la part des compagnons, il y a péril que plus quelqu'un est savant, plus il cherche à se soustraire à ce ministère apparemment moins brillant ; or, en réalité, il n'en est aucun qui soit plus efficace, soit pour aider le prochain, soit pour donner occasion aux membres de la Compagnie d'exercer comme ils le doivent la charité et l'humilité » ; Texte cité par André RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris, DDB, Chr 36, 1974, p. 108. Aujourd'hui, les jésuites disposent des deux versions de cette *Formula Instituti*, dans *Constitutions de la Compagnie de Jésus et normes complémentaires*, trad. par Antoine Lauras, Paris, 1997, pp. 3-18.

¹⁵⁵ L'étude de Werner LÖSER, « Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung », dans GL 57, 1984, pp. 341-352, cerne le mieux la portée de ce débat.

Afin d'entrer dans le vif du débat, précisons d'abord le sens du terme « informé par » tel qu'il est compris par les deux protagonistes. La *forma* définit le principe de perfection de tout étant, en regard de sa *materia*. Par ailleurs, nous avons déjà rendu compte de « l'avant » ou de « l'après » de cette *fides caritate formata* à propos des critères de jugement évoqués dans le colloque de la méditation sur l'enfer (ES 71) ; nous avons aussi relevé ce fait que, dès le début de la deuxième semaine jusqu'à la *Contemplatio ad amorem*, les Exercices mettent en évidence l'exigence d'aimer, présupposant dès lors que la foi soit déjà acquise¹⁵⁶.

a. La doctrine de **Thomas d'Aquin** est à situer dans le contexte de la théologie augustinienne de la grâce, qui doit être saisie tout ensemble comme don gracieux de Dieu (*gratia gratis data*) et transformation de l'homme rendu par elle juste et agréable à Dieu (*gratia gratum faciens*). Concernant plus précisément le rapport d'excellence entre les trois « vertus théologiques », l'Aquinata s'est rendu compte de la difficulté posée par l'opposition entre Gal 5, 6 et I Co 13, 13.

« L'être par lequel un autre être agit paraît inférieur à celui-ci ; ainsi le serviteur que le maître emploie pour ses travaux est inférieur à lui. Or, St Paul dit en Galates 5,6 que « la foi est agissante par la charité ». La foi est donc plus excellente que la charité. Mais *en sens contraire*, St Paul dit en I Co 13,13 à propos de la foi, de l'espérance et de la charité : « la plus grande est la charité »¹⁵⁷.

Dans sa réponse personnelle, le docteur médiéval argumente comme suit. L'excellence d'une vertu se mesure à la règle première de sa finalité divine à laquelle la raison doit se soumettre. Or, « la foi et l'espérance atteignent certes Dieu, mais selon que de Lui proviennent la connaissance de la vérité et la possession du bien ; mais la charité atteint (*atingit*) Dieu en tant qu'il subsiste en lui-même, et non pas en tant que nous *recevons* quelque bien de Lui ».

Le docteur ratifie cette distinction théologique en s'appuyant sur la compréhension philosophique du mouvement inverse de l'intelligence et de la volonté. « L'acte d'intelligence trouve son accomplissement en ceci que ce qui est connu existe *en* celui qui connaît, tandis que l'acte de la volonté trouve sa perfection dans *l'inclination* qui le porte lui-même vers le bien, comme vers son terme »¹⁵⁸.

b. Pour sa part, **Luther** s'en tiendra toujours au premier enseignement de Paul en Gal. 5,6 : « La foi est rendue efficace par la charité », dans la mesure où c'est la perfection divine de la foi reçue comme pure grâce, qui, en offrant la connaissance et la communion avec Dieu, stimule et anime d'elle-même la libre et sereine soumission au commandement de l'amour¹⁵⁹. Dès lors, Luther put maintenir et confirmer ce qu'il considère être « le premier et le principal article de la foi » : seule la foi accorde la pleine justification de manière « purement passive », en dehors des œuvres de la loi qui engagent la « justification active ». Ainsi, le croyant se trouve spirituellement et existentiellement débarrassé de la terreur de la loi qui opprime sa conscience de pécheur, parce qu'il est en sa personne même rendu juste par la foi, de sorte que

¹⁵⁶ Concernant ce débat, nous nous permettrons de reprendre dans ses grandes lignes ce que nous avons développé dans « Ignace de Loyola et Martin Luther, vie spirituelle et théologie », NRT 133/1°, 2011, pp. 45-64.

¹⁵⁷ *S. Th.*, *IIa-IIae*, qu. 23, a. 6, *sed contra*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, ad 2.

¹⁵⁹ De nombreux textes du Nouveau Testament rangent d'ailleurs la charité parmi les commandements à pratiquer : « l'amour (du prochain) est le plein accomplissement de la Loi » (Rm 13, 10). Avant son départ vers le Père, le Christ dit à ses disciples : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34).

l'accomplissement de la charité et de toute bonne œuvre ne soit plus pour lui une prescription légale aussi irréalisable qu'extérieure, mais l'expression sereine et la confirmation toujours gratuite de sa propre justification vécue dans le Christ et pour son amour et sa gloire ; la personne est à ses œuvres, ce que l'arbre est à ses fruits¹⁶⁰.

Dans cette perspective, Luther n'a cessé de souligner l'extrême contrariété de sa pensée en regard de cette doctrine scolastique.

« Si la charité est la forme de la foi, alors la foi est la pure matière de la charité. De cette façon, les sophistes préfèrent la charité, plutôt que la foi et attribuent la justification, non pas à la foi mais à la charité [...] Ainsi retirent-ils à la foi tout son office, de sorte que la foi ne vaut rien, si elle n'accède pas à cette forme qu'est la charité »¹⁶¹.

Le fossé qui sépare la doctrine luthérienne de celle de Thomas s'est encore creusé lorsque le réformateur a dénoncé le néo-pélagianisme du courant « nominaliste » initié par Occam et Biel, à tel point qu'il en vint à estimer que toute la tradition scolastique antérieure avait été infectée par ce virus. Accorder l'excellence aux œuvres de charité, n'est-ce pas privilégier irrémédiablement les mérites de l'homme au détriment de la grâce ? De plus, Luther ne pouvait pas admettre que la scolastique ait pu déployer une conception spéculative de toute « vertu », y compris celles qui sont « théologiques », en la moulant sur un discours de type aristotélicien et païen, car « ce philosophe ne sait presque rien de l'homme, au contraire de l'Apôtre Paul qui sait tout de l'homme, à savoir sa destinée spirituelle révélée dans la justification par la seule foi au Christ, à l'exclusion des œuvres »¹⁶². C'est pourquoi, le réformateur n'a jamais voulu introduire de réflexion formelle sur « l'effet créé » en l'âme par la grâce comme « qualité inhérente au sujet », soit comme *gratia gratum faciens*, préférant soutenir que le Christ lui-même s'est *substitué* à ma personne, selon Gal 2, 20 : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi »¹⁶³.

Les perspectives fondamentales qui séparent le discours scolastique de la position luthérienne sont dès lors les suivantes. L'argumentation thomiste part de la considération que la foi est un acte humain dont la perfection est élevée par la grâce, sans que la nature ne soit détruite. Ceci suppose que la rectitude rationnelle des facultés humaines créées ait été préservée malgré les conséquences du péché originel. Luther ne peut l'admettre en raison de sa doctrine du « serf arbitre », entraînant l'obscurcissement de l'intelligence et la perversion radicale de la volonté. En conséquence, le réformateur n'admet pas non plus que la foi soit capable de se déployer en un discours clairement articulé au point de se servir de la raison pour établir tout un réseau de « convenances » capable de manifester l'harmonie de la révélation comme le prétendit le discours « sapientiel » de Thomas d'Aquin. Pour Luther, cette foi offre avec certitude une grâce de connaissance, mais dont la lumière est plongée dans les ténèbres et la nuée de l'invisible¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cf. Gerhard EBELING, *Luther, Introduction...*, chp 9 : « Personne et œuvre », pp. 121-133.

¹⁶¹ *In Gal.*, WA 40 I, p. 422. Gerhard Ebeling reconnaît que les doctrines luthérienne et catholique se différencient principalement à partir de leurs deux centres de gravité que sont la foi ou l'amour : cf. *Luther, Introduction...*, chp. 10, p. 146-147.

¹⁶² *Controverse sur la théologie scolastique* (1517) : thèses 5 à 36.

¹⁶³ *In Gal.*, WA 40 I, pp. 228-229 et 285-286.

¹⁶⁴ *In Gal.*, WA 40 I, p. 228-229 : « La foi est donc, en quelque sorte connaissance ou ténèbres, elle ne voit rien. Et cependant, saisi par la foi, Christ est en ces ténèbres. Notre justice formelle n'est donc pas la charité, qui

En somme, l'axe de la pensée thomiste concernant « la foi informée par la charité » s'inscrit dans l'ordre de l'élévation et du retour de l'homme vers Dieu, dans la mesure où cet acte de charité lui permet « d'atteindre » Dieu tel qu'il subsiste lui-même en y intégrant l'acte de la charité fraternelle voulu pour l'amour de la gloire de Dieu. A l'inverse, le mouvement de la pensée de Luther sur la foi assortie de la charité épouse pour ainsi dire un mouvement descendant. Lui-même précise en effet que la seule considération de la foi justificante demeure « abstraite et formelle » (*fides abstracta*) tant qu'elle ne devient pas par les œuvres de charité une foi « composée, concrète et incarnée » (*fides incarnata*)¹⁶⁵.

L'opposition radicale de ces thèses permet aussi de saisir ce qu'Ignace désigne comme « l'avant et l'après » de la foi informée par la charité. Pour Luther, la justification par la foi ne peut que survenir *ex abrupto* d'en haut comme pure grâce divine, sans qu'il puisse y avoir d'autre préparation à cette grâce que l'aspiration à être libéré de la terreur infligée à la conscience de ne pouvoir satisfaire aux exigences imposées par la Loi¹⁶⁶. Par contre, le sixième chapitre du *Décret sur la Justification*, inspiré par Thomas d'Aquin, défendra la position selon laquelle l'impie, par la grâce prévenante de Dieu, est appelé « à passer de la crainte de la justice divine à la considération de sa miséricorde », en entendant librement la prédication chrétienne proclamant que Dieu justifie l'impie « par sa grâce, au moyen de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus » (Rm 3, 24)¹⁶⁷.

Finalement, s'il est vrai que la règle 15 s'enracine davantage dans une problématique issue de la première semaine, la règle 16 soutient et justifie plus précisément l'expérience de toute la deuxième semaine, entamée par la prière de demande formulée en ES 104¹⁶⁸ et achevée par le discernement de l'élection selon ES 169-189. Est-il nécessaire d'ajouter qu'à travers le *drill* imposé par les exercices quotidiens, le retraitant aura appris lui-même à ne pas être « négligent et paresseux » même et surtout en ce domaine où la foi inspire les œuvres, de sorte qu'il puisse, par cette expérience personnelle, transmettre ses convictions à d'autres de manière persuasive ?

En somme, c'est encore le théologien Jérôme Nadal qui synthétise au mieux la signification dogmatique de cette règle, en s'inspirant probablement des chapitres 5 et 6 du Décret tridentin sur *La Justification*.

« La foi est la source de toute bonne action et de toute justification, parce que c'est d'elle-même que vient l'intelligence des choses spirituelles. En effet, c'est bien la charité qui unit à Dieu, mais cette union parfaite, cette configuration (*concursus*) à Dieu par la charité, se rapportent à la foi et à son action sanctificatrice comme à leur principe et leur racine, non point comme à leur achèvement. C'est pourquoi la foi est le commencement (*initium*) de la justification, mais elle n'y suffit pas. Dès lors, dans la lumière et par le fondement de la foi, nous comprenons que les sacrements, tous les dons de Dieu, toutes les actions de Dieu en nous sont authentiques (*veras*) et efficaces, et si nous

formerait ainsi la foi, mais elle est la foi elle-même et une nuée dans le cœur, c'est-à-dire une assurance en quelque chose que nous ne voyons pas, c'est-à-dire en Christ qui, quelque profondes que soient nos ténèbres qui le cachent à notre vue, n'en est pas moins visible ».

¹⁶⁵ *In Gal.*, WA 40 I, p. 415.

¹⁶⁶ Cf. Gerhard EBELING, *Luther*, chp 7 : « Loi et Évangile », pp. 99 à 108.

¹⁶⁷ Cf. les Canons anti-luthériens 8-9 et 12-14 (Dz 1557-1558 et 1562 à 1564).

¹⁶⁸ ES 104 : « demander une connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime et le suive », c'est-à-dire par cette grâce d'une foi rendue parfaite par la charité : *fides caritate formata*.

voyons en pleine lumière que la foi à elle seule ne nous justifie pas, nous distinguons nettement et clairement ce qui accomplit en nous la justification et comment elle est accomplie »¹⁶⁹.

4. ES 369 : la dix-septième règle.

ES 369 : « De même, nous ne devons pas parler de manière si étendue et si insistante sur la grâce, que cela n'engendre le poison qui provoque l'abandon de la liberté. C'est-à-dire que l'on peut parler de la foi et de la grâce autant qu'il est possible, moyennant le secours divin, pour une plus grande louange de sa divine Majesté, mais non de telle façon, ni de telle manière que, surtout à notre époque si périlleuse, les œuvres et le libre arbitre en subissent quelque préjudice ou soient comptés pour rien¹⁷⁰.

Cette règle opère la transition du rapport entre la foi et l'œuvre de la charité vers celui de la grâce et de la liberté comprenant le libre arbitre. Son style est plus polémique parce qu'elle s'oppose plus explicitement à la thèse du « serf arbitre » que Luther a clairement défendue dans sa dispute engagée avec Érasme soutenant celle du « libre arbitre »¹⁷¹. C'est d'ailleurs la seule fois que les Exercices visent explicitement la dangerosité du milieu culturel et théologique de son époque - *en nuestros tiempos tan periculosos* - suggérant ainsi la nécessité d'être collégialement vigilant. En présentant dans un de nos premiers chapitres « quelques présupposés de l'anthropologie spirituelle des Exercices », nous avons déjà explicité la signification apologétique et anti-luthérienne de la fonction centrale occupée par « le libre arbitre » dans le « Principe et Fondement » (ES 23) et de l'exercice de la « liberté » attestée dans ce « présupposé » de la première sorte de pensée « qui m'est propre, naissant de ma seule liberté et de mon seul vouloir » (ES 32). Par contre, le langage des Exercices ne suggérerait pas encore une telle confrontation à propos du rapport entre la foi et la charité (ES 368)¹⁷².

La dix-septième règle embrasse la justification théologique et anthropologique de toute la démarche des Exercices. À notre estime, elle trouve son champ d'application crucial lors de la transition de la deuxième à la troisième semaine lorsque la détermination de l'élection personnelle mènera la volonté jusqu'au consentement de la souffrance. Comme le précise Maurice Blondel, la mise en œuvre de toute décision menant à l'action comporte nécessairement le moment d'une mise à l'épreuve du projet en raison des résistances sociétales en lesquelles elle est contrainte de s'inscrire. Ceci est d'autant plus vrai lorsque l'ouverture de « la volonté voulante » à l'infinie bonté de Dieu se trouve comme mise à mort parce qu'aucune « volonté voulue » n'est capable d'incarner cet infini. Dépasant le niveau de cette dynamique philosophique de la volonté, les Exercices ignatiens soumettent le retraitant qui a pu maîtriser son discernement en étant éclairé par la lumière rayonnante de l'Étendard du Roi éternel à l'épreuve nocturne du voilement de la divinité tandis que l'humanité du Christ est clouée au gibet de

¹⁶⁹ *Journal spirituel*, p. 63, traduisant MN IV, pp. 708-709.

¹⁷⁰ **ES 369** : Assimismo, no debemos hablar tan largo, instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. De manera que de la fe y gracia se puede hablar quanto sea possible, mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina maiestad ; mas no por al suerte ny por tales modos, mayormente en los tiempos tan periculosos, que las obras y libero arbitrio resçiban detrimento alguno, o por nichilo se tengan.

¹⁷¹ M. LUTHER, *Du serf arbitre* et D. ÉRASME, *Diatribes : Du libre arbitre*.

¹⁷² En consonance avec l'esprit d'Ignace, Jérôme NADAL affronte souvent explicitement cette théologie luthérienne comme en MNad IV, pp. 773-777.

l'ignominie. Ignace oppose ainsi « à cette époque si dangereuse » une conception de « la logique existentielle et spirituelle » des Exercices entièrement dépendante de la transcription de la « volonté voulante » du Père en la « volonté voulue » du Fils entrée par son agonie dans sa Passion qui intègre en elle toute souffrance et iniquité des hommes.

5. ES 370 : la dix-huitième règle :

ES 370 : « Bien qu'il faille estimer par-dessus tout le fait de beaucoup servir Dieu notre Seigneur par pur amour, nous devons beaucoup louer la crainte de sa divine Majesté. Car non seulement la crainte filiale est une chose pieuse et très sainte, mais même la crainte servile aide beaucoup à sortir du péché mortel là où l'on ne parvient pas à une autre chose meilleure et plus utile.

Et une fois que l'on en est sorti, l'on en vient facilement à la crainte filiale qui est pleinement acceptée et agréée par Dieu notre Seigneur, parce qu'elle ne fait qu'un avec l'amour de Dieu¹⁷³.

Terence O'REILLY a étudié récemment cette problématique d'une crainte servile à intégrer ou à exclure du cheminement spirituel vers le pur amour de Dieu ; une question si ancienne qu'elle remonte au Psautier de sorte qu'elle a nourri la tradition spirituelle grecque et latine au point d'être traitée plus systématiquement par la plupart des docteurs médiévaux ; l'auteur analyse principalement la manière dont elle affleure dans les Exercices¹⁷⁴.

Nous avons déjà abordé cette doctrine dans le cadre de la prière de demande introduisant la méditation de l'enfer (ES 65 : *deuxième préambule*). Le verbe « temer » et le substantif « temor » sont habituels dans les Exercices¹⁷⁵. Par contre, on n'y rencontre jamais l'expression « crainte chaste » adoptée par Augustin¹⁷⁶ et une seule fois le « pur amour ». À ce propos, les Exercices préfèrent s'exprimer en d'autres termes, sans doute moins ambigus, par exemple dans *la prière préparatoire* : ES 46 : « ... que toutes mes intentions, mes actions et mes opérations soient purement ordonnées (*puramente ordenadas*) au service et à la louange de sa divine Majesté ». Ou encore, en ES 135, lorsque le Seigneur resta dans le Temple « pour se

¹⁷³ ES 370 : Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su diuina maiestad ; porque no solamente el temor filial es cosa pía y sanctíssima, mas aun el temor seruil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del peccado mortal ; y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino.

¹⁷⁴ T. O'REILLY, « El tránsito del temor servile al temor filial en los 'Ejercicios Espirituales' de san Ignacio », dans *Las fuentes de los Ej. Esp...*, *Acta de Simposio, Loyola 1997*, pp. 223-240.

¹⁷⁵ En première semaine, ES 9 énumère trois obstacles à progresser dans le service de Dieu notre Seigneur : *trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo*. ES 20 souligne, parmi les avantages de la séparation des amis, la liberté d'aller chaque jour à la messe et aux vêpres, *sin temor que sus conocidos le hagan impedimento*. ES 39d rend compte de l'exigence impliquée à jurer par la créature : *se a de temer más la ydolatría en los imperfectos*. ES 65 concerne la prière de demande propre à la méditation de l'enfer, précisant que « si j'en venais à oublier l'amour du Seigneur Éternel à cause de mes fautes, *a lo meno el temor de las penas me ayuda para no venir en pecado* ». Le livret des mystères rappelle plusieurs fois la crainte des disciples et des paroles d'apaisement du Christ lors de la tempête apaisée en ES 279 2° : « *Sus discípulos atemorizadas los despertaron...* » et en ES 280 3° : « *Diziéndoles Xpo : 'Yo soy, no queráys temer'* ». Après sa transfiguration, le Seigneur recommanda à ses trois disciples en ES 284 3° : « *Lebantaos y no tengáis temor...* ». ES 301 3° rapporte cette parole du Seigneur apparue aux trois Marie : « *No temáys ; yd y dezid a mis hermanos que ayan a Galilea...* ». Enfin, ES 325 énonce la douzième règle de première semaine, en décrivant ainsi le comportement de celui qui s'inspire du mauvais esprit : « *si la persona que se exerçita comiença a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, ...* ».

¹⁷⁶ Voir par exemple, dans ses *Discours sur les Psaumes*, le commentaire de Ps 127, 7.

consacrer au pur service (*puro seruicio*) de son Père éternel ». Enfin, ES 172 affirme que « toute vocation divine (et non oblique) est toujours pure et transparente (*siempre pura y limpia*), sans qu'il s'y mêle rien qui vienne de la chair ni de quelqu'autre attachement désordonné ». On trouve aussi un équivalent du « pur amour » en ES 185 dans la première règle qui commande *la deuxième manière de faire élection en temps tranquille*. Quelle est donc l'origine de l'expression « puro amor » ?

S. Arzubialde¹⁷⁷ renvoie à la recherche de Fr. Roustang citant Jérôme Nadal lorsqu'il traite de la perfection spirituelle dans le cadre de la pénitence :

« ...la perfection est de n'espérer nulle consolation spirituelle et nulle récompense, de souffrir les travaux et les dangers uniquement par *pur amour* de Dieu notre Seigneur, pour lui plaire et le servir ; de sorte que l'on en ne veuille rien sinon en Lui et pour Lui »¹⁷⁸.

Le même Arzubialde se réfère aussi à la prise de position de Martin Luther qui, dès 1518, s'oppose à celle d'Ignace : « la crainte servile ne peut être qu'une contrition hypocrite, enfonçant même le pécheur davantage dans son péché »¹⁷⁹. Le réformateur s'oppose du même coup à la doctrine de Thomas d'Aquin¹⁸⁰, dont nous épinglons cette définition :

« Parfois l'homme en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ce dernier mal est double: mal de peine et mal de faute. Si l'on se tourne vers Dieu et que l'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car ce sont les fils qui craignent d'offenser leur père »¹⁸¹.

Le docteur médiéval précise encore que « la crainte servile est bonne en sa substance, même si la servilité est mauvaise »¹⁸². Cette dernière précision permet de rendre compte du sens donné à l'ultime règle d'orthodoxie : ES 370.

Dans le cadre de la pédagogie propre aux Exercices, cette règle atteste une fois encore à quel point Ignace respecte la moindre grâce reçue et vécue par le retraitant, tout en rappelant que la « crainte servile » n'est pas à « louer » autant que « la crainte filiale », elle-même étant transcendée par cette grâce « de beaucoup servir Dieu notre Seigneur par pur amour ». Ni le Décret tridentin sur *La Justification*, ni les canons adjacents ne se réfèrent au « pur amour » ; cependant le canon 8 rejoint par un certain biais ES 370, en condamnant la thèse luthérienne déjà notifiée :

Dz 1558 : « Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer, par laquelle, en nous affligeant de nos péchés, nous nous réfugions dans la miséricorde de Dieu ou nous nous abstenons de pécher, est un péché ou rend les hommes encore pires : qu'il soit anathème ».

¹⁷⁷ ... *Historia y Análisis*, pp. 833-834. L'auteur se réfère aussi à des expressions ignatiennes proches du *puro amor*, à savoir *acatamiento amor*, amour soumis ou obéissant, à la note 85.

¹⁷⁸ NADAL, *Pláticas espirituales en Coïmbra*, 1561, pp. 207-210 ; voir aussi, sur la liberté d'esprit, *Epist. Ign.*, XII, 679, cités par François ROUSTANG, « Pénitence et liberté » dans *Chr* 12, 1956, pp. 501-502.

¹⁷⁹ Cf. *Sermo de poenitentiae*, 1518.

¹⁸⁰ Thomas n'évalue pas seulement la qualité morale de la crainte en référence au châtiment redouté comme peine ou comme faute, ce qui correspond respectivement à la crainte servile ou à la crainte filiale, mais également en regard du degré de perfection de la foi qui l'anime, soit comme *fides formata* animant la crainte filiale, soit comme *fides informata* animant la crainte servile : *S. Th.*, IIa-IIae, qu. 7, a. 1, co. Il évalue également ces craintes en fonction des dons du Saint Esprit en *S. Th.*, IIa-IIae, qu. 19, a. 1 à 11.

¹⁸¹ *S. Th.*, IIa-IIae, qu. 19, a. 2, co.

¹⁸² *S. Th.*, IIa-IIae, qu. 19, a. 4, co.

Notons enfin que cette règle ignatienne tranche anticipativement le débat magistral qui opposa au XVII^e siècle Fénelon à Bossuet¹⁸³.

En guise de conclusion, nous avons promis de traiter du type de « réforme » que propose le rédacteur des Exercices comme fondateur de la Compagnie de Jésus. Faut-il ranger sa fondation de « prêtres réformés » comme appartenant à la « Contre Réforme » chargée de combattre frontalement et doctrinalement les hérésies suscitées par Martin Luther et Jean Calvin dans la perspective qui sera celle des Décrets et des Canons du Concile de Trente ? Ou bien, estimera-t-on que l'intention profonde d'Ignace et de ses plus proches collaborateurs était de stimuler principalement une Réforme interne de l'Église hiérarchique, ayant notamment pour finalité de prémunir les chrétiens encore catholiques contre la tentation de rejoindre les rangs des églises luthérienne ou calviniste ?

Une telle question est incluse dans la compréhension des règles d'orthodoxie, bien que leur cadre historique exige une enquête plus large. Est-il nécessaire d'ajouter qu'en cette matière il faut se garder de tout anachronisme : autre fut l'épreuve propre au XVI^e siècle où se produisit la vive déchirure schismatique ; autre est notre siècle engagé à guérir ces blessures en stimulant un esprit œcuménique aussi fécond que « l'accord différencié » conclu entre catholique et luthérien à Augsbourg en 1555 ? Pourtant, les directives pastorales données par la Compagnie il y a cinq siècles demeurent d'actualité dans la mesure où ce type d'accord, inimaginable il y a peu, demeure d'une efficacité limitée pour autant qu'ils n'ont engagé que le cercle restreint de théologiens de métier délégués par les plus hautes instances des Églises luthériennes et catholiques, alors qu'au niveau du « peuple » des baptisés répandu sur tous les continents se produit encore aujourd'hui à tous les niveaux de « la foi et des mœurs » d'incommensurables déchirures, délaissements et contestations de la foi en l'Église Corps du Christ. La très nette orientation pastorale des Exercices, et du premier gouvernement de la Compagnie n'aurait-elle pas dès lors gardé toute sa pertinence, d'autant qu'Ignace lui-même, dans sa très abondante correspondance, a toujours associé la mise en évidence des exigences doctrinales et morales transmises par l'Église avec le respect de la conscience personnelle¹⁸⁴ ?

Aujourd'hui, les historiens les plus renommés de l'Église, de la théologie et de la spiritualité ont enregistré le fait que le fondateur de la Compagnie, conformément à la *Formula Instituti*, a rédigé les *Constitutions* principalement dans le but de stimuler la Réforme interne de l'Église catholique¹⁸⁵. « Les règles pour avoir le sentir authentique au sein de l'Église hiérar-

¹⁸³ Cf. Michel TERESTCHENKO, *La querelle sur le pur amour au XVII^e siècle entre Fénelon et Bossuet*, Paris, Mauss, 2008, 346 p. ; Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession au XIII^e – XVIII^e siècles*, en particulier les chp. IV à VII, pp. 51-78.

¹⁸⁴ Comme d'autres études plus récentes, la thèse développée par André FAVRE-DORSAZ : *Calvin et Loyola, deux réformes* mit remarquablement en contraste l'autorité d'un juriste qui prétendit imposer à Genève sa propre compréhension de *L'institution chrétienne*, en l'opposant à celle d'un Ignace qui cherche à initier chaque personne ou chaque communauté au discernement des esprits permettant de « toucher juste en tout ce qui concerne l'Église hiérarchique ». Dès lors, « il faut agir autant que possible avec un esprit de douceur et conserver la paix et la charité avec tous », selon *Constitutions*, IV, chp. 16, [489].

¹⁸⁵ DANIEL-ROPS, « Le réveil de l'âme catholique : Saint Ignace de Loyola, Vraie 'Renaissance et non 'contre-Réforme' », dans *Histoire de l'Église du Christ IV, 2^o : Une ère de renouveau, La réforme catholique*, Paris, Fayard, 1955, pp. 37-80. Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, Unam Sactam

chique » témoignent certainement d'un affrontement à « la mentalité d'une époque particulièrement périlleuse » influencée par ces maîtres à penser que furent Érasme, Luther et Calvin. Mais, même les cinq dernières règles ne s'engagent pas dans une réfutation systématique des doctrines développées par ces Réformateurs, comme le fit systématiquement le « Grand catéchisme » de Canisius destiné aux communautés allemandes. Le caractère interne de cette réforme a été clairement défini dans la conclusion de l'article de Hugo Rahner déjà cité : « l'Esprit et l'Église ».

« Finalement, la doctrine ignatienne est la conséquence logique d'une théologie du Pape, Vicaire du Christ. L'Église est là où le souffle de l'Esprit crée le Corps avec son autorité, sa loi, sa hiérarchie, là où l'Esprit agit d'une double manière : il meut l'homme intérieur et lui donne des commandements, il réunit intérieur et extérieur, sans les séparer ni les confondre. Mais, en cas de doute ou d'hésitation, c'est toujours le visible qui doit trancher, c'est l'homme extérieur qu'il faut préférer : s'y soumettre humblement sera encore une preuve de l'authenticité de la motion. Ce principe fondamental de la théologie ignatienne vaut aussi bien pour l'interprétation des Exercices que pour celle des Constitutions [...]. L'élan foncier au service de l'Église hiérarchique, ne vient pas d'un souci d'apologétique ni de politique ecclésiastique, mais d'une théologie du « visible » qui entre dans le cadre de la théologie du discernement des esprits. Dans une ses exhortations à promouvoir une grande dévotion au Siège Apostolique Lainez rappelait ce mot d'Ignace lorsqu'il était dans le doute sur un point : 'le Siège Apostolique donnera la solution et la doctrine, et l'on s'en remettra à lui'.

En accord avec ce tracé théologique d'Hugo Rahner, Candido de Dalmases s'est chargé de rappeler les étapes historiques qui ont progressivement concrétisé la « réforme » souhaitée par Ignace¹⁸⁶, estimant « que dans *les Règles pour sentir* se trouve le meilleur programme de réforme qu'ait tracé saint Ignace »¹⁸⁷, alors même que ces règles ne mentionnent jamais le Pape. Épinglons le fait suivant. Peu après la nomination du Pape Marcel II, le fondateur de la Compagnie envoya à tous ses frères une lettre datée du 16 avril 1555, afin de les informer que ce Pape « s'était immédiatement consacré à la réforme de l'Église ». Répondant ensuite à la requête de Marcel de lui envoyer deux conseillers afin de préciser les normes de cette réforme, Ignace choisit Lainez et Nadal. Quelle réforme ? « Notre Père a dit que si le Pape réformait sa personne, sa maison et les cardinaux de Rome, il n'y avait rien de plus à faire et que tout le reste suivrait »¹⁸⁸. De Dalmases conclut :

« Ignace méditait une réforme qui, partant de la tête, c'est-à-dire du Pape et des cardinaux, passerait par Rome et s'étendrait de là à tout le corps de l'Église. Plan audacieux et terriblement exi-

72, 1968² : II^e Partie : « Conditions d'une réforme sans schisme », pp. 221-317. André RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris, DDB, *Christus-Histoire* n° 36, 564 p. Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes II : Préréforme, Réformes, Contre-Réforme II* : « La réforme catholique », chap. III : « Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus », trad. J. Mignon, Paris, Cerf, 1997, pp. 179-196.

¹⁸⁶ « Les idées de Saint Ignace sur la réforme catholique », *Chr* 18°, 1958, pp. 239-256.

¹⁸⁷ Pour sa part, le père Sieben, a retracé l'historique de l'envoi de jésuites au Concile de Trente en fonction de son impact ecclésial, dans Hermann Joseph SIEBEN, « Option für den Papst, Die Jesuiten au dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungperiode 1562/1563 », dans *Ignatianisch, Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, M. Siervernich und G. Switek, pp. 235-253. Voir aussi, Sylvie ROBERT, « Ignace, réformer l'extérieur à partir de l'intérieur », *CSpIg*, 140/38, mai-août 2014, pp. 47-58.

¹⁸⁸ *Memorial*, n° 343, *Font. Narr.*, I, p. 719.

geant, qui s'attaquerait avec sûreté à la racine du mal. Cette réforme devait être intérieure ; sa critique, une critique constructive, jamais négative. Ses armes sont intérieures, et il est fermement convaincu qu'au lieu d'attaquer et de critiquer, il vaut mieux préparer le terrain pour la transformation intérieure des âmes. Le programme consistait dans la sanctification propre, et le moyen d'y parvenir était la fondation de 'prêtres réformés' ».

Aujourd'hui, l'un des fruits les plus surprenants de cette oeuvre ignatienne est l'accueil que lui réservent des membres des Églises réformées¹⁸⁹.

Conclusion : *Histoire et Esprit* dans les Exercices

Notre reprise finale est placée sous l'égide de la polarité fondamentale que constituent l'Histoire et l'Esprit. Dans les Exercices ignatiens, la contemplation de cette « histoire », racontée comme autant de « mystères de Jésus Christ notre Seigneur » (ES 261-312), est inaugurée dès l'entrée en deuxième semaine (ES 102). Elle se distingue nettement de tout ce qui vise l'économie de « l'Esprit » qui régit les « règles de discernement des motions provoquées en l'âme » de celui qui s'exerce à la contemplation de l'unique histoire (ES 313-344).

La primauté historique et logique de cette « Histoire » sur la fécondité de « l'Esprit » a toujours inspiré la théologie chrétienne dès qu'elle y reconnut la spécificité de « l'économie du salut » : l'envoi du Fils devenu chair préside à l'envoi de son Esprit d'auprès de son Père afin de parfaire le lien de charité qui unit les membres de chaque communauté chrétienne entre eux et avec Dieu. En Occident, la tradition augustinienne a harmonisé cette « économie » temporelle avec l'éternelle « théologie trinitaire » en démontrant la pertinence de la doctrine du *Filioque* : c'est du « Père » même que « procède l'Esprit » (Jn 15, 26) selon le Nom qui le désigne comme seul Engendrant le *Monogène*. Prolongeant cette forme de rationalisation du mystère, la théologie thomasienne a précisé le mode de « procession du Verbe » (Jn 1, 1-18) comme expression intellectuelle de la Parole paternelle en la distinguant de la « procession de l'Esprit spiré comme 'l'Amour' hypostatique du Père et du Fils » selon Rm 5, 5, si bien que le Concile de Trente ratifia sa doctrine. Au plan anthropologique, rationnel et spirituel, cette théologie trinitaire permet de surcroît d'éclairer la distinction des « missions invisibles » de ces deux Personnes divines en l'âme en élevant l'expérience ordinaire du rapport entre connaissance et amour : n'est aimable que celui qui est préalablement reconnu tel par l'aimant, tandis que cet amour propulse extatiquement l'aimant en l'être aimé en lui offrant une saisie nouvelle propre à l'excellence de la charité communionnelle (ES 230ss).

Cet héritage doctrinal et spirituel a indubitablement marqué l'ordonnancement théorique et pratique de tous les Exercices ignatiens. Cependant leur dynamique existentielle ne peut être comprise comme un décalque ou un sous-produit de cette théologie occidentale puisqu'ils creusent de manière radicale la différence entre « l'Histoire » et « l'Esprit », de sorte que seule l'expérience contemplative de cette Histoire étroitement associée au « discernement des esprits » offre à la personne qui s'y engage de saisir existentiellement leur complé-

¹⁸⁹ Ursula TISSOT, « Pourquoi saint Ignace séduit-il les réformés ? », *La Chair et le Souffle, Revue internationale de théologie et de spiritualité*, Faculté de théologie de Neuchâtel, éd. Novalis, 2014/2°, pp. 87-97.

mentarité. Ces Exercices inverseront dès lors la primauté envahissante d'une théologie « noétique » et sapientielle en rappelant l'urgence d'une conversion préalable, personnelle et « pneumatique ». Cet ancrage pneumatique se vérifie déjà au niveau de la programmation pratique des « exercices » par la mise en évidence de leur point de départ et de leur terme jusqu'en leur débordement respectif, en amont comme en aval.

En amont, la contemplation de l'Unique « Histoire » scellée « une fois pour toutes » en « Jésus-Christ notre Seigneur » exige qu'elle soit précédée par un « Principe et Fondement » réclamant de « se rendre soi-même indifférent », ce qui requiert l'anticipation d'une première semaine ayant pour but de purifier le retraitant de ses attachements désordonnés et peccamineux afin qu'ensuite il soit rendu capable « de chercher et de trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme » (ES 1). L'entrée existentielle en cette unique « Histoire » est donc prédéterminée par le discernement de l'Appel du Roi éternel adressé à tous comme à chacun de sorte que la réponse de l'homme aussi personnelle qu'entière conditionne elle-même le décryptage de cette « Histoire ».

En aval, par delà l'achèvement de cette lecture de « l'Histoire » contemplée ainsi jusqu'à l'Ascension du Seigneur, « ayant achevé l'œuvre que son Père lui a donné d'accomplir » (Jn 17, 4b), le rédacteur de ces Exercices enjoint encore de demander cette grâce *d'obtenir l'Amour* (ES 230ss) par une nouvelle forme de contemplation que nous avons intégralement interprétée comme propre à l'économie de l'Esprit. Cette économie condense l'ultime fruit des Exercices, tout en s'affranchissant du *tempo* imposé par les étapes de cette économie du salut.

Enfin, ce dédoublement de l'économie du salut fondé sur la distinction des deuxième et troisième Personnes de la Trinité témoigne de son origine paternelle, du fait que l'expérience des Exercices est entièrement aimantée et transie par la consécration de la créature humaine, à cette seule finalité « de la plus grande gloire de sa divine Majesté », comme le démontrent exemplairement la vie de Jésus-Christ notre Seigneur et son « Esprit » inspirant ses disciples : « nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44). Cette exclusive consécration de soi à la glorification du Père s'opère à travers l'épanouissement de « la liberté du libre arbitre » de chacun, ainsi rendu responsable de « sauver son âme » (ES 23).

Ces deux formes distinctes d'économie, l'historique et la spirituelle, sont dès lors à ressentir existentiellement comme indissolublement interdépendantes. *Tout* dépend de *l'Histoire* de Jésus-Christ, y compris la donation vive et vivifiante de *l'Esprit* contemplée en l'apparition du Ressuscité : « *Dales el Espíritu Sancto diziéndoles : Recibid ...* » (ES 304, 2°). *Tout* dépend conséquemment aussi de cet Esprit se communiquant comme tel selon sa mission propre : « *l'Esprit* se joint à notre esprit » afin d'engendrer tout l'homme « à la ressemblance et à l'image » du Fils en restaurant la hiérarchie de son identité tripartite d'être de « chair, de raison et d'esprit » meurtrie par l'aliénation du péché.

De surcroît, les Exercices ignatiens prétendent creuser davantage encore la différenciation de cette double économie au point de rendre ses deux faces encore plus dépendantes l'une de l'autre. À cet effet, notre commentaire n'a cessé de mettre en évidence que tous les « mystères de la vie de Jésus Christ notre Seigneur » sont livrés au retraitant en les dépouillant de leur justification théologique, pourtant déjà inscrite en tout récit évangélique, et surtout en les privant du recours à leur finalité ultime qui seule fonde leur crédibilité : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et vaine aussi votre foi. » (I Cor 15, 14). Le rédacteur des Exercices livre ainsi « l'Histoire » du salut à la nudité de la contingence des faits tout en interdisant d'an-

ticiper son issue bienheureuse (ES 11), autorisant seulement de garder en mémoire ceux qui ont déjà été contemplés précédemment. Telle sera la matière de notre première partie conclusive.

Mais, pour que cet affrontement inéluctable à la contingence historique ne provoque ni l'aveuglement ni la paralysie de celui qui la contemple de la sorte, l'intervention constante de « l'Esprit » s'avérera d'autant plus indispensable qu'Il est la Personne divine capable « de sonder les profondeurs de Dieu » en dénonçant l'iniquité du procès intenté à Jésus de Nazareth. N'est-il pas en effet cet « autre *Paracletos* » chargé de « confondre le monde en matière de péché, de justice et de jugement » (Jn 16, 8-11), de sorte qu'il s'impose comme l'Herméneute capable de faire accéder le croyant « à la vérité tout entière » en lui communiquant la Vie que cette Histoire recèle mystérieusement en elle-même. Tel sera l'objet de notre seconde thèse. La troisième rappellera comment Ignace noue cette double économie en l'actualité ecclésiale contemplée initialement dans l'appel du « Roi éternel » déployée en elle, tandis que la dernière recueillera conclusivement ce qui constitue l'originalité la plus foncière de ces Exercices ignatians.

1. La contingence de l'histoire

La problématique de « l'histoire du salut » comme factualité contingente a été ravivée par l'ouvrage magistral de Hans Urs von Balthasar : « *La théologie de l'histoire* »¹⁹⁰. Dès l'introduction, l'auteur annonce le contenu de sa thèse principale. Alors qu'en Occident, la crédibilité du christianisme a toujours été fondée sur la manière dont Jésus-Christ a honoré les *Lois* imposées par la philosophie et la théologie, il est urgent de souligner le fait que sa Révélation s'inscrit au cœur de la *contingence* même de l'histoire, selon son caractère accidentel et non nécessaire, énigmatique et non justifié, surprenant autant qu'imprévisible. En effet, Jésus de Nazareth s'inscrit dans l'histoire générale des hommes afin de s'attester en la singularité de sa Personne comme la Norme Concrète et Universelle de cette histoire¹⁹¹. Comment s'impose-t-il comme étant cette Norme ? Non pas en se calquant sur les présupposés dégagés par la réflexion occidentale fortement inspirée par l'hellénisme, mais par le Rayonnement inouï de sa Figure singulière (*Gestalt*) qui est cette Gloire dont resplendit l'Amour crucifié de Dieu (*Herrlichkeit*)¹⁹². Balthasar prétendait ainsi éclairer sous un jour nouveau le fondement même de toute théologie chrétienne. Son ouvrage ne se réfère pas explicitement aux *Exercices spirituels* bien qu'il en fit l'expérience personnellement et qu'il les interpréta plus tard par écrit¹⁹³.

Nous pouvons aujourd'hui confirmer la pertinence de cette thèse balthasarienne lorsque nous observons que notre culture occidentale est toujours davantage confrontée à la contin-

¹⁹⁰ Préface d'Albert BÉGUIN, trad. de l'allemand « *Theologie der Geschichte* » (1950) par R. GIVORD, Paris, Plon, 1954, 199 p.

¹⁹¹ À titre de complément, nous renvoyons à la bibliographie mentionnée par Jean-Yves Lacoste sous la direction duquel a été élaboré *Le Dictionnaire critique de la Théologie* dans l'art. « histoire », pp. 540-544.

¹⁹² Cette thèse est déjà explicitée dans le premier volet de la trilogie intitulé « *Herrlichkeit* », traduite sous le titre « La Gloire et la Croix » et éditée en 6 volumes.

¹⁹³ Friedrich Kronseder s.j. a donné les Exercices de 30 jours à Balthasar en 1927 à Wyhlen, à la suite desquels celui-ci entra dans la Compagnie de Jésus. Jacques SERVAIS s.j. a étudié les commentaires partiels que Balthasar consacre aux Exercices, notamment dans *Christlicher Stand, Einsiedeln*, Joannes Verlag, 1977. Voir aussi J. SERVAIS, « Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne », NRT 116, 1994, pp. 353-373.

gence de la Révélation chrétienne, au point d'être tentée d'adopter le point de vue apparemment plus universel des autres « religions du livre » et surtout des sages venues de l'extrême Orient, qui réduisent l'historialité du christianisme à une forme parmi d'autres d'illumination religieuse (*Avatâra*). La logique des Exercices n'entraîne-t-elle pas le retraitant à honorer l'excellence de l'Unique « Histoire » d'une tout autre manière, en valorisant au maximum sa *contingence historique*¹⁹⁴ ?

1°. Dès le « Principe et Fondement » (ES 23), Ignace définit le plus largement possible la contingence de toute histoire humaine en référence aux alternatives qui couvrent tout le champ de l'indifférence : « 1° santé-maladie, 2° richesse-pauvreté, 3° honneur-déshonneur, 4° longue ou brève vie, etc., 5° désirant et choisissant uniquement ce qui conduit davantage à la fin... ». L'analyse de ces couples par Gaston Fessard¹⁹⁵ montre ce que le rédacteur des Exercices entend embrasser dans la « contingence » et ce que le retraitant est invité à en faire. 1° (passé) et 4° (avenir) la désignent cette contingence en tant que ma liberté n'a aucune prise sur elle ; 2° (présent) et 3° (avenir) visent par ailleurs les deux secteurs socio-historiques qui « dépendent au maximum de mon appétit de jouissance et de ma volonté de puissance », de sorte que je puisse librement décider de les sacrifier en raison de ce seul critère intentionnel : me consacrer « uniquement à ce qui me conduit davantage vers la fin pour laquelle je suis créé » (5°)¹⁹⁶.

2° Passons à la première semaine.

a) Le tout *premier colloque* des Exercices offrait aux yeux du retraitant « le Christ notre Seigneur devant moi et mis en croix », de sorte que je sois amené à Lui demander : « *Comment, de Créateur, il en est venu à se faire homme, de la Vie éternelle à la mort temporelle, et ainsi à mourir pour mes péchés* » (ES 53) et conséquemment « ce que j'ai fait, ce que je fais et ce que je ferai pour le Christ ». Rappelons à ce propos les grandes lignes de notre interprétation.

Un tel questionnement surgit du mystère le plus abyssal de la foi chrétienne, en s'appuyant sur le rocher le plus indestructible de cette foi : deux *faits* appropriés distinctement au Père et au Fils par les deux premiers articles du Symbole des Apôtres¹⁹⁷, alors qu'Ignace se permet d'imputer ces deux *œuvres* distinctes à Jésus-Christ, en Lui attribuant d'abord l'exercice de la

¹⁹⁴ S'inspirant de la philosophie dialectique mise en œuvre par Gaston Fessard, le jésuite Edouard POUSSET s'est proposé de décrire le deuxième moment de la liberté comme étant celui de « l'épreuve de la contingence », dans *Un chemin de la foi et de la liberté, I : « existence humaine et question de Dieu*, Cours donné à la Faculté de Théologie de Fourvière-Lyon, 1971, 106 p.

¹⁹⁵ *La Dialectique...II*, pp. 31-35.

¹⁹⁶ Par une sorte de contre-épreuve, il serait intéressant de vérifier à quel point le thomiste jésuite François Suarez ne parvient pas à intégrer le champ de l'indifférence couvert par la conclusion du *Principe et Fondement*. Ce scolastique préfère en effet justifier cette matière en la fondant sur la préservation ou l'augmentation de la vertu personnelle (cf. *Opera Omnia*, XVI (bis), « De religione Societatis Iesu », IX, c. 5, n° 10, 11, et 26) avouant qu'il ne voit pas le lien opéré par le témoignage apostolique et par Ignace avec la Croix au n° 26 : « *juxta illud Petri (I P 2, 21) : 'Christus mortuus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus'*. Fateor tamen ab hoc motivo numquam esse separabilem maiorem Dei gloriam, et maiorem fructum gratiae ac perfectionis spiritualis, caeteris paribus ». Suarez souligne ainsi la pertinence de la conclusion finale (5°) de ES 23, sans toutefois remarquer, comme le propose Fessard, que la troisième semaine est purement commandée par la suite du Christ souffrant, tandis que 5° renvoie davantage à l'inspiration qui commande la quatrième.

¹⁹⁷ « Je crois en Dieu le Père tout puissant Créateur du ciel et de la terre et en Jésus-Christ, son Fils-Unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort... ».

divine puissance créatrice qu'il détient à l'égal de son Père, puisqu'il est en Personne le Verbe artisan de tout l'univers puisque « le Père a remis à son Fils tout pouvoir 'sabbatique' de créer et de ressusciter » (Jn 5, 21ss). Mais voici qu'immédiatement après, se greffe le fait qu'il soit passé de la vie éternelle à la mort temporelle. Avec Balthasar, l'on comprendra aisément que le Fils en soit venu, comme Créateur, « à se faire homme », puisque le Fils incarné a voulu transcrire temporellement en son obéissance humaine sa soumission à la volonté de Dieu son Père sans jamais l'anticiper, afin d'attester ainsi l'éternelle *réceptivité* qui le constitue comme Unique-Engendré du Père¹⁹⁸. Mais qu'il soit de surcroît passé d'un état de vie à un état de mort, le second tendant à exclure le premier, désigne autre chose qu'un simple devenir qui greffe la vie temporelle sur sa vie éternelle, si l'on estime *a priori* que la Vie éternelle ne peut être remise en cause par cette mort d'ordre *temporel*. Ignace ne craint donc pas de confronter immédiatement son retraitant à l'abrupt d'un mystère de mise à mort de la vie, qui ne sera finalement justifié qu'à l'aube de la quatrième et dernière semaine, lorsqu'Ignace présentera « la descente aux enfers de l'âme bienheureuse du Christ » (ES 219).

Enfin, le comble de cette énigme est finalement énoncé comme suit : « et ainsi à mourir pour les péchés ». Se peut-il que le péché de l'homme, du mien comme de tout homme, soit responsable non seulement du *devenir* homme du Fils de Dieu, mais également de son *passage* de la vie à la mort ? Comment se peut-il que Dieu se soit soumis à l'homme au point de s'exposer lui-même « à la haine du monde » (Jn 15, 18ss) au point d'en mourir ?

b) Dans le cadre de *la grâce à obtenir en première semaine*, cette confrontation au Créateur fixé sur la croix avait pour but de provoquer chez le retraitant le comble de la *honte pudique* (*verguënza*) et de cette *confusion* qui fait éclater toute forme de précompréhension humaine du rapport entre la Justice et la Miséricorde divine concernant la gravité des péchés commis et leur pardon. La Croix du Christ symbolise en effet de manière insurpassable l'extrême gravité du péché de l'homme capable de mettre à mort le Verbe incarné (cf. Jn 8, 31-59) et tout ensemble le fait que ce péché puisse être entrevu comme une *felix culpa*, puisque ce même Verbe a choisi de mourir « à notre place ». Les tentatives de réconcilier rationnellement la Justice et la Miséricorde divines entreprises par Augustin, Anselme, Thomas ou Hegel apparaîtront toujours comme des constructions abstraitement dérisoires lorsque le regard, fût-il suscité par l'imagination, affronte le spectacle du sang versé par le Créateur mort sur la croix à cause de mes péchés ; même le décryptage de ce mystère par la voie royale de l'Amour n'aboutira jamais qu'à ce constat : « les jugements de Dieu sont insondables et ses voies impénétrables » (Rm 11, 33b).

c) Cette relecture dramatique engagée dès la première semaine nous invite à assimiler le péché originel et originant à cet « orgueil » qui prit la forme d'une « désobéissance » à l'interdit de « manger du fruit de l'arbre de la science » (ES 51), s'arrogeant ainsi le pouvoir divin de maîtriser toute chose créée, c'est-à-dire en déniait la contingence radicale de mon être créé.

Avant même d'entrer dans cette première semaine, le retraitant a été prévenu qu'il devait « se rendre lui-même indifférent » par rapport à tout ce qui est créé, en renonçant aux préjugés qui l'amèneraient à exclure certaines voies pouvant lui paraître inassimilables à la plus grande gloire de Dieu (ES 23). Un tel « Principe » d'exposition de la liberté créée à toute forme de

¹⁹⁸ Cf. *La théologie de l'histoire*, chp. 1 : « Le temps du Christ », pp. 31-48.

contingence historique est autosuffisant en sa démonstration rationnelle. Mais le retraitant peut déjà y discerner le « Fondement » qui en filigrane reconnaît la manière dont « le Christ notre Seigneur » a lui-même répondu à la Justice et à la Miséricorde de Dieu son Père.

3°. *L'entrée dans « l'histoire » du salut inaugurée par la deuxième semaine.*

a) Notre analyse exhaustive des « mystères de la vie du Christ » présentés dans leur *livret* nous a souvent entraîné à le comparer à celui du deuxième traité de christologie que Thomas d'Aquin a été le seul à proposer de son temps en suivant le *cursus* temporel de son histoire : *acta et passa Christi* (*S. Th. IIIa*, qu. 27 à 59). L'analyse de chacun de ces « mystères » proposée par ce docteur commençait toujours par rendre compte de leur particularité spatio-temporelle afin d'en décrypter l'exemplarité divine et sotériologique, de sorte qu'elle soit applicable à la vie du chrétien. Thomas s'est ainsi constamment confronté à leur contingence, mais sans jamais omettre de la décoder en recourant à tout un réseau de « nécessité » ou de « convenance » propre à y discerner la Sagesse de Dieu Créateur et Rédempteur, étant entendu que la nue contingence est inassimilable par cette « science » suprême qu'est la « doctrine sacrée » qui s'impose de considérer toute chose créée *sub specie Dei*. Un tel objet formel doit en effet adopter une forme rationnelle d'universalité, conformément à la manière dont « le philosophe » Aristote a fixé la règle : « La science est connaissance de la cause, de l'universel et du nécessaire »¹⁹⁹, tandis que le singulier, tel le futur contingent, échappe nécessairement à cette science infuse en l'homme, sauf à Dieu.

À l'opposé, les Exercices ignatiens privilégieront toujours le registre de la particularité et de la singularité, en confrontant constamment le retraitant aux faits bruts des *mystères*, dépouillés de toutes justifications théologiques et sotériologiques. De surcroît, les Exercices prétendent que la compréhension plénière de ces mystères ne peut être saisie qu'en reconnaissant leur destination singulière : « à cause de moi et pour moi ». Dès lors l'intelligence de l'universalité de chaque mystère passe par cette saisie de leur singularité comme venant d'en haut pour descendre au plus bas des affects corporels qu'ils provoquent²⁰⁰.

L'envergure de cette singularisation se vérifie en toute la *deuxième semaine*, lorsque l'on considère que l'écoute de l'enseignement du Christ portant sur les Béatitudes (ES 278) ne met en évidence que l'exigence *morale* de le suivre sur le chemin de « la perfection évangélique » sans anticiper la promesse de la récompense eschatologique toujours mise en évidence par les Synoptiques. Cette écoute réclame la demande que « je ne sois pas sourd à son appel, mais prompt et diligent à accomplir sa très sainte volonté » (ES 91, 4°). Si cependant mon offrande offerte à ce Roi éternel situe toujours déjà « devant votre infinie Bonté et en présence de votre Mère glorieuse et de tous les saints et les saintes de la cour céleste » (ES 98), ce n'est pas afin de me distraire de l'obligation présente de suivre le chemin de la Croix. Dans les *deux Étendards*, la grâce à demander, d'être reçu sous l'étendard du Christ, et transmise par la triple intercession du colloque final, peut et doit être interprétée comme le refus de céder à la maîtrise plénière de la contingence intimée par Lucifer, mais au contraire comme l'acceptation

¹⁹⁹ Voir notamment *Analytica posteriora*, I 31, 87b, 38 et le commentaire de J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970², pp. 75-106.

²⁰⁰ Bien après la rédaction définitive des Exercices, le courant « nominaliste » s'opposera à ce genre de construction théologique en s'appuyant, notamment, sur le caractère absolument « singulier » et donc clos sur lui-même de chaque chose et de chaque fait historique.

plénière de la contingence historique selon laquelle « la suprême pauvreté spirituelle » peut convier à la « pauvreté actuelle », réclamant la dépendance propre à la mendicité.

Mais le point le plus névralgique de cette exposition à la contingence concerne « l'endurance des opprobres et des outrages ». Nous ne rappellerons pas ici les conditions d'authenticité spirituelle de l'émergence d'un tel désir (ES 147, 3°). En tout cas, la spiritualité des Exercices s'écarte radicalement de celle qui compose le lieu privilégié où s'épanouissent les épousailles de l'âme avec Dieu en recourant à « un jardin secret », protégé des vicissitudes du monde afin que l'Épouse s'enivre des parfums subtils dégagés par chaque vertu et chaque don du Saint Esprit²⁰¹.

4° La troisième et la quatrième semaine.

De même que la deuxième semaine, correspondant à la voie illuminative, dut être interprétée comme le lumineux rayonnement de « l'Appel du Roi éternel », les deux dernières semaines s'engagent dans la voie unitive en rapportant le mystère de l'acte par lequel le Christ célébra la Cène en « instituant le très saint Sacrifice de l'Eucharistie, comme signe suréminent de son amour » (ES 289, 3°). Ce « mystère » sera abordé sous l'angle de l'affrontement suprême à la contingence, comme l'imposent « les trois points complémentaires » propres à la troisième semaine (ES 195-197). Ceux-ci ne prétendent pas justifier cette nouvelle épreuve mais ils mettent au contraire en évidence l'épaisseur enténébrante de l'énigme où la divinité se cache en s'abstenant même de couvrir de sa protection le Christ notre Seigneur au point de « laisser souffrir si cruellement la très sainte humanité » (ES 196). L'expression contenue dans l'incise de ce paragraphe tombe comme un couperet : « c'est-à-dire comment la divinité pourrait détruire ses ennemis et ne le fait pas ». La divinité de Dieu serait-elle elle-même responsable de la livraison du « Fils bien aimé » (ES 284, 3°) à la « haine sans raison du monde » (Jn 15, 25) au point que celui-ci en vienne à perdre sa propre identité en étant jugé et condamné comme n'importe quel homme endurent un jugement inique²⁰² ? Ce n'est qu'au sixième jour de cette troisième semaine que la justice singulière de Dieu transparaîtra, lorsque Jésus prononça sur la Croix les sept paroles de Jésus. Celles-ci commencent par recueillir en sa prière ces actes humains d'injustice provoquée ou subie pour qu'ils soient confiés à l'intercession de

²⁰¹ Il est dès lors vain d'établir des correspondances entre la progression de ces Exercices et l'ascension de l'âme vers Dieu, comprise par Bonaventure comme la gratification progressive des sept dons du Saint Esprit culminant dans la Sagesse ; Cf. LONGPRÉ Ephrem, « La théologie mystique de Saint Bonaventure », pp. 48-50.

²⁰² Thomas d'Aquin méditait tout autrement le mystère de cette Passion en démontrant de multiples façons comment celle-ci *récapitula* en elle toutes formes de souffrance humaine provoquées par toutes les catégories d'êtres humains. Cf. *S. Th. IIIa*, qu. 46, a. 5, resp. « 1° D'abord, le Christ a souffert de la part de toutes les catégories d'êtres humains : païen et juif, homme et femme, maître et esclave. 2° Ensuite, concernant tous les types de souffrance morale que peut endurer un homme : en ses amis qui l'ont abandonné, en sa réputation par les blasphèmes proférés contre lui, en son honneur et sa gloire par les moqueries et les affronts qu'il dut supporter, en ses biens lorsqu'il fut dépouillé de ses vêtements, en son âme envahie par la tristesse, le dégoût et la peur, en son corps par les blessures et les coups. 3° Enfin, en regard de tous les membres de son corps et de ses cinq sens : à la tête, la couronne d'épines ; aux mains et aux pieds le percement des clous ; au visage les soufflets et les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus, il a souffert par tous ses sens corporels ; par le toucher quand il a été flagellé et cloué sur la croix ; par le goût quand on lui présenta du fiel et du vinaigre ; par l'odorat, quand il fut suspendu au gibet en ce lieu appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés ; par l'ouïe lorsque ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries ; et enfin par la vue, quand il vit pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait ».

l'Église naissante en Marie et Jean en s'achevant dans l'abandon de son esprit entre les mains du Père (ES 297, 1°). En tout cas, le retraitant est prié de s'associer volontairement (ES 196) à la libre décision du Christ voulant souffrir la Passion comme l'attestait déjà l'Agonie (ES 290)²⁰³. La solidarité du retraitant avec « l'homme que voici » (ES 295, 3°) se réalise en cette grâce de compassion qui l'atteint de la manière la plus intimement singulière en envahissant son affectivité. Le travail de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté appliqué à ces mystères ne peut que mener à cet effet où se décrypte et se réalise la mise en œuvre de ce Sacrifice dans l'esprit du troisième préambule (ES 203) : « demander ce que je veux : douleur, déchirement, larmes, peines intérieures avec le Christ » ainsi souffrant. L'étroitesse de ce chemin d'endurance conditionne donc strictement l'accès à la « voie unitive » de sorte que toute prise de distance spéculative trahirait l'exigence de s'exposer, à la suite de ce Jésus, à cette contingence aussi communément aveugle et cruelle.

Cependant, le récit ignatien du « mystère de la Cène » (ES 289) atteste son originalité par une double forme d'intégration récapitulative. D'une part, l'acte par lequel il institua lui-même l'Eucharistie (289, 3°) est posé après la célébration « de la cène et du lavement des pieds » (1° et 2°) dans l'intention de manifester que ces rituels déjà célébrés par la tradition juive et même païenne (Hbr 5, 6 à 7, 17 se réfèrent à Melkchisédeq), sont subsumés en l'acte parfait du « Grand Prêtre de l'Alliance nouvelle ». D'autre part, chacun de ces points est dominé par la présence lancinante de l'imminente trahison de Judas, afin de rappeler que cette « Eucharistie » ne sera pleinement accomplie « en l'humanité » (ES 195) que par « le très saint sacrifice » (ES 289, 3°) accompli en « la très sainte humanité souffrant si cruellement » (ES 196). Dès lors, cet acte d'institutionnalisation de l'Eucharistie pourra revendiquer le droit de s'imposer comme le gage de la récapitulation de toute l'histoire passée, présente et à-venir, de toute l'histoire humaine du seul fait que « le Christ notre Seigneur souffre en l'humanité ou veut souffrir », c'est-à-dire en sa propre liberté aussi singulière que véridique²⁰⁴.

La *quatrième semaine* ne raconte que des « apparitions du Ressuscité ». Le fruit à en recueillir est enfoui dans le même terreau que celui de la troisième semaine, à savoir être touché à l'intime du cœur, non plus par le déchirement vécu avec le Christ déchiré, mais de manière tout aussi extatique en « demandant la grâce d'éprouver intensément joie et allégresse de la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur » (ES 221). Dès lors, la surprise provoquée par ces apparitions ne peut être que totale. Ainsi s'atteste la sublime contingence de la grâce, telle qu'elle ne peut être anticipée par aucune réflexion théologique. Se vérifie dès lors au maxi-

²⁰³ À l'opposé, la christologie, en forme d'histoire, de Thomas d'Aquin s'abstenait de cerner les « convenances » du moment de la Cène où Jésus institua l'Eucharistie suivi du moment de son Agonie, pour de multiples raisons théologiques et pédagogiques que nous avons exposées antérieurement.

²⁰⁴ Et puisque cette partie de notre conclusion a été placée sous l'égide de la « théologie de l'histoire » balthasarienne, il n'est pas inutile de constater que sa propre saisie de l'institution de l'Eucharistie demeure trop exclusivement inspirée par cette troisième semaine, tant il souligne sa portée kénotique. Il est dès lors stimulant de comparer le chapitre central de *La théologie de l'histoire* (chap. III, pp. 79 à 111), qui rend compte de la doctrine commune de l'Église, avec les pages de sa *Trilogie* qui exacerbent l'interprétation kénotique et dramatique de l'Eucharistie : cf. *La Gloire et la Croix III*, t. II, pp. 157-163 et surtout *La théodramatique III*, t. III, « La dramatique de l'Eucharistie », pp. 361-377. Il est également significatif que Balthasar ait été prié de quitter la Compagnie de Jésus après avoir décidé de se consacrer à la fondation de « l'Institut Saint Jean » voué à être présent dans le monde, au prix d'un anonymat qui sacrifie la visibilité publique du sacerdoce.

mun l'excellence de cette recommandation ignatienne de consacrer uniquement son attention aux mystères proposés durant la semaine où l'on se trouve, « comme si l'on n'espérait rien trouver de bon » dans la semaine suivante (ES 11). La portée de cette annotation ne se limite pas à son efficacité psychologique mais elle conditionne la réceptivité expérimentale et véridique de la grâce proprement théologique.

Un tel fruit purement gracieux a été confirmé par « l'apparition du Ressuscité à sa Mère bénie », tel qu'il ne comprend que cette offre extatique de joie et d'allégresse (cf. ES 223-224) sans engager pour autant la mission ecclésiale de l'annoncer, alors que tous les autres bénéficiaires des apparitions suivantes auront pour tâche de la proclamer. Prolongeant cette interprétation de Ludolphe, le rédacteur des Exercices proposa que cette même grâce offerte à « La Vierge Marie » puisse attester le rayonnement de sa Seigneurie (*nuestra Señora*) sur l'Église naissante, de sorte que sa virginité laisse transparaître la Seigneurie de « son Fils et Seigneur » (*nuestro Señor*) de telle sorte que « son office de consolation » (ES 224) s'étende progressivement à tous les hommes. Ignace n'imagine pas que la mission chrétienne ne soit pas inspirée par l'expérience de cette rencontre béatifiante.

La contingence brutalement agressive du péché éprouvée par le Christ notre Seigneur au prix de son sang est ainsi transsubstantiée en l'éternisation de ce « maintenant » offert par la divinité de Dieu qui enveloppe désormais en sa plénitude le Corps du Ressuscité en chacune de ses « apparitions lorsqu'elle se montre en ses véritables et très saints effets » (ES 223). Cette contingence s'identifie finalement à cette gratuité absolument singulière par laquelle « Dieu notre Seigneur *désire* se communiquer lui-même à moi au-delà de tous les dons déjà reçus de Lui » de sorte qu'en toute justice je désire moi aussi me livrer totalement à Lui (ES 234).

2. La donation vive de l'Esprit

Les Exercices ignatien prétendent concilier, d'une part, le respect rigoureux du processus temporel de cette « Histoire » en interdisant toute prospective et, d'autre part, un enseignement spirituel qui ouvre la possibilité d'*anticiper* la plénitude de vie surnaturelle promise par l'Esprit du Christ.

Dès la *première semaine*, l'endurance de la tristesse du péché commis dut être saisie comme une « désolation contraire » aux trois types de « consolation divine et spirituelle » (ES 316) promis dès cette semaine inaugurale. De même, afin de mener jusqu'à l'élection personnelle, la *deuxième semaine* supposait que l'influence ambiguë « du bon ou du mauvais ange travesti en ange de lumière » soit comprise comme autant de « consolations *avec cause* », de sorte que celles-ci ne pouvaient être logiquement et existentiellement comprises que sur l'arrière-fond de « la consolation *sans cause précédente* », recelant sous son expression négative la mystérieuse plénitude divine d'un Appel séduisant indubitablement telle volonté humaine. Cette « règle » archétypique énoncée en ES 330 devait être elle-même devancée par celle qui singularise l'agir intime de Dieu et de ses anges donnant par leurs motions en l'âme « une véritable allégresse et joie spirituelle en écartant toute tristesse et trouble que suscite l'ennemi » de la nature humaine (ES 329). Logiquement et existentiellement, cette grâce spirituelle anticipe donc dès le départ de la contemplation de « l'Histoire de Jésus *Christ* notre Seigneur » ce qui ne sera contemplé historiquement qu'en son terme, au-delà de la réalisation du « très saint Sacrifice de l'Eucharistie » par la Passion, lorsque le Ressuscité multipliera à pro-

fusion ses « Apparitions » produites « sans cause précédente », puisqu'il est désormais capable de survenir « toutes portes étant fermées » (ES 304, 2°) et de « disparaître après avoir donné la communion » (ES 303, 3°), tout cela afin d'accomplir « son office de consolateur » en offrant en Lui seul « la joie et l'allégresse ».

La *troisième et la quatrième semaine* ne proposent pas de règles de discernement qui leur soient propres, tant il est vrai que l'initiation aux arcanes de « l'Esprit » prédisposait déjà le retraitant engagé durant les deux premières semaines non seulement à saisir théoriquement la portée archétypique de la « consolation » sous toutes ses formes les plus proprement divines (ES 316 et 329-330), mais surtout à les accueillir expérimentalement comme gage de la contemplation future proposée durant les deux dernières semaines. Il sera donc nécessaire et suffisant que deux séries de « points complémentaires » (ES 195-197 et 223-224) guident le contemplatif vers cette grâce propre à « la voie unitive », dont le fruit est de reconnaître que la Pâque du Seigneur opère ce qu'elle signifie. Selon l'Apôtre Paul, de même que par le baptême sacramentel « nous avons été totalement *unis*, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection » (Rm 6, 5) puisque « notre vieil homme a été crucifié *avec* lui... nous croyons que nous vivons aussi *avec* Lui » (v. 6 et 8). À l'estime d'Ignace, cette grâce baptismale se vérifie au plus haut point dans la contemplation même de ces mystères. La logique du déploiement de « la liberté du libre arbitre » (ES 23) impose en effet que cette voie unitive soit le point culminant de la voie purgative et illuminative, conformément à l'antécédence des deux premières semaines.

Mais il convient aussi d'expérimenter l'abîme creusé par ces deux dernières semaines d'autant que leur appropriation respective par le retraitant se réalise en descendant jusqu'au niveau des affects les plus intimes tout comme le Fils de Dieu est descendu jusqu'en son corps « très sacré » jusqu'en la déchirure de sa « chair ». Il convenait donc que la demande de ce que je veux en troisième semaine (cf. ES 193) ne laisse en rien présager celle qui s'y substituera en quatrième semaine selon ES 221. Les Exercices offrent dès lors de « ressentir » de la manière la plus radicale qui soit l'hétérogénéité de cette « désolation » éprouvée par le Christ souffrant lui-même avec cette « consolation » identifiée à son Corps glorieux et communiquée par ses Apparitions.

Enfin, la *Contemplación para alcançar Amor* (ES 230ss) libérera le potentiel condensé dans cette Unique « Histoire » en déployant dans « l'Esprit » la geste de l'Amour divin qui embrasse toute la création et singulièrement l'offrande de chaque retraitant, de sorte que la matière de ses quatre points successifs reflétera la portée universelle et éternelle de ces quatre semaines contemplées initialement selon leur cursus temporel et spirituel.

Faut-il rappeler que cette concomitance du don de l'Esprit avec la contemplation de l'histoire du salut n'annule pas la préséance de « l'histoire » mais la conforte dans la mesure où le chemin de la Croix menant vers la gloire « de mon Père » (ES 95) a été initié par le seul Fils et Verbe du Père, de sorte que sa décision de se consacrer « entièrement à son Père » précédera toujours celle qui sera décryptée par le discernement spirituel de ceux qui ne peuvent que le « suivre » sur ce chemin qu'il a lui-même tracé en « Pionnier » (ES 135) ? En ce sens, son chemin de Croix le menant jusqu'à son exaltation (Ph 2, 6-11) n'intervient nullement comme alternative de discernement, mais il est le Postulat le plus fondamental à partir duquel chaque homme aura à se situer personnellement en discernant jusqu'où l'Esprit peut le mener vers la

« ressemblance » du Crucifié désormais Ressuscité²⁰⁵. C'est Lui qui, au sein de l'Église militante, mène le combat contre Lucifer en invitant tout homme à « la suprême pauvreté spirituelle » (ES 146) qui seule peut le rendre disponible à « la pauvreté actuelle » (ES 155), en acceptant d'essuyer les injustices et les opprobres endurés avant lui par le Christ, selon le bon plaisir de Dieu et l'acquiescement serein du retraitant (ES 147).

C'est pourquoi, notre essai a voulu décrypter la présentation ignatienne de *tous* les « mystères » de la Vie du Christ jusqu'en leur abréviation significative, supposant qu'elle est exemplairement normative de toute règle de discernement spirituel. C'est également dans cette perspective que nous avons constamment souligné la manière dont le rédacteur des Exercices impose à son retraitant la factualité du récit évangélique en la dépouillant de toute justification théologique, y compris celle que les Évangiles et les Lettres apostoliques ont proposée explicitement à la suite de leur relecture pascale des événements. Pour qu'une telle facticité devienne transparente à la vérité de l'Alliance des libertés divine et humaine, il fallait donc que soit confié à l'Esprit la charge de mener chaque retraitant « jusqu'à la vérité tout entière », conformément à la recommandation soutenue par la deuxième annotation.

3. En l'Église, « Épouse du Christ, notre Mère »

A. 1. Afin d'initier son retraitant au paradoxe de cette souveraine liberté de l'Esprit croisée avec l'ardue progression de la transformation de la chair assumée par le Christ notre Seigneur en son Incarnation, le rédacteur des Exercices a réinventé « l'appel du roi temporel qui aide à contempler la vie du Roi éternel » (ES 91ss) en le plaçant comme porche herméneutique des trois dernières semaines. C'est en Lui que les économies distinctes de « l'Histoire » et de « l'Esprit » s'harmonisent au sein de l'actualité de la seule Église déjà glorifiée ou encore livrée à la militance. C'est en effet le même « Appel du Roi éternel » qui résonne en « la cour céleste » tout en atteignant les membres de son Corps livré au combat des Étendards brandis soit par « Lucifer » soit par « le véritable et souverain Capitaine des bons » (ES 136ss). Une telle grâce ecclésiale habitant « l'Histoire » est particulièrement demandée et exaucée dans la pratique du triple colloque appelé à couvrir tout le parcours ignatien.

2. Mais il est un autre présupposé enraciné au plus profond de la tradition la plus ancestrale de l'Église qui éclaire le « faire faire » des « Exercices » dans l'esprit de la deuxième Annotation. L'exemple qui suit est tiré de nos analyses détaillées de chacun des « mystères » christologiques. Très exceptionnellement, Ignace a placé sur la bouche de Jésus ressuscité s'adressant à Thomas cette incise tendant à justifier la permanence de ses stigmates : ES 305, 2° : « Mets ici ton doigt *et vois la vérité*, et ne sois pas incrédule mais fidèle ». Une telle conception de la « vérité » est sublimement illustrée par la vision à laquelle elle renvoie : les plaies endurées par le Christ souffrant demeurent sur son corps ressuscité comme signe indubitable du triomphe de la Fidélité de Dieu attestée comme véritable résistance que son Amour a opposée jusqu'à la fin à la haine du monde (Jn 13, 1ss).

²⁰⁵ Cette préséance de l'histoire du salut comme Norme universelle de tout discernement a été fortement soulignée par Hugo Rahner lorsqu'il a traité de « la christologie des Exercices » dans le treizième chapitre de son maître-livre : *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*.

Cette intelligence de la « vérité » s'enracine dans la tradition sémitique que confesse la Bible. Dépassant une saisie *noétique* de la vérité comme « adéquation de l'être avec l'intellect le connaissant »²⁰⁶, les Exercices proposent de se mettre à l'école de la « vérité » biblique [*'èmet*], qui n'est autre que la « fidélité indéfectible » de Dieu à son « alliance de grâce » [*hèsèd*] attestée à travers toute l'histoire du peuple élu, malgré l'infidélité de ses membres. Cette infrangible stabilité de l'Alliance est souvent conjointe aux attributs de justice [*sdq*] (Os 2, 21ss) et de sainteté [*qôdès*] (Ps 71, 22) et s'atteste par « ses Paroles qui sont vérité » (II Sm 7, 28). Dans la tradition sapientielle plus tardive, cette Parole est personnifiée par la Sagesse, la vérité révélée ; pour Daniel, « Le Livre de la Vérité » retranscrit le mystère du dessein de Dieu. Son peuple est dès lors invité « à marcher dans la vérité de Dieu » (Ps 25, 26 et 86).

Le Nouveau Testament, et excellemment l'Évangile johannique, récapitule cet enseignement en Jésus-Christ « qui est le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6), de sorte que l'accès à cette Vérité identifiée à sa Personne singulière soit radicalement conditionné par cette réception de la pleine liberté qu'Il offre lui-même en son Esprit : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples ; vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira... Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres » (Jn 8, 31b et 36). Cette saisie de la « vérité » modèle dès lors la réponse du disciple fidèle : « celui qui *fait* la vérité *vient* à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées comme faites par Dieu » (Jn 3, 21). L'Apôtre Paul a une très vive conscience de « la vérité de l'Évangile », telle qu'elle oppose sa *résistance* à l'infidélité des hommes, au point qu'Abraham soit « le père de tous les croyants ... en espérant contre toute espérance... que Dieu a le pouvoir d'accomplir ce qu'il avait promis » (Rm 4). Toute la démarche ignatienne proposée en ces « exercices » est matriciellement inspirée par cette compréhension de la « vérité » biblique, dans la manière de les donner que de les recevoir.

Même si Ignace ne s'est jamais référé à cette doctrine biblique de la « vérité » parce qu'il ne maîtrisait pas l'hébreu comme son compagnon Jérôme Nadal, il nous paraît évident que son écoute personnelle de l'Écriture proclamée dans la liturgie de l'Église ne pouvait que confirmer ses visions mystiques du temps où, déjà à Manrèse, Dieu l'enseignait personnellement « comme un maître d'école son enfant ». Dès lors, le jugement préférentiel selon lequel « ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (ES 2) ne peut être réduit à une interprétation intimiste de la vie spirituelle, mais il est le lieu où l'âme engage intégralement son salut éternel selon la normativité de « cette Vérité » qui récapitule en elle le mystère trinitaire de l'Alliance en son enfouissement historique.

3. Sans prétendre soumettre la logique ignatienne à une conceptualisation qui lui serait étrangère, il serait stimulant de déployer « la logique existentielle » qui sous-tend implicitement ces Exercices en recourant à la distinction du « noétique » et du « pneumatique » qu'a déployée le philosophe chrétien Maurice BLONDEL (1949+). Celle-ci permettrait de caractériser la portée « noétique » de l'univers contemplé dans « l'Histoire » de Jésus-Christ, telle qu'elle accorde la priorité au rapport entre la *partie et le tout* comme l'exprime la posture du « Roi éternel, et devant lui le monde *tout entier* qu'il appelle, ainsi que chacun en *particulier* » (ES 95) du seul fait que son Incarnation le situe immédiatement dans l'espace et le temps créés (cf. 104). Par ailleurs, l'œuvre propre de son « Esprit », indépendant de toute incarna-

²⁰⁶ THOMAS D'AQUIN, S. *Th. Ia*, qu. 16, a. 2 co et *De Veritate*, qu. 1, a. 1.

tion, conjuguerait mieux l'agencement personnalisant et « pneumatique » *du singulier et de l'universel*, puisque cet Esprit « se joint à notre esprit » en inspirant le gémissement où s'enfante dans la douleur la création en attendant l'épiphanie glorieuse des fils de Dieu, conformément à notre interprétation de la *contemplación para alcançar amor* (ES 230ss). C'est dès lors grâce à cet Esprit que le « moi » du Christ Jésus atteint immédiatement mon propre « moi » à travers l'engagement de l'un à la suite de l'autre et la « consolation spirituelle » en laquelle se noue leur intimité²⁰⁷. De ce point de vue, notre conclusion se contente de suggérer la correspondance des deux axes ignatiens mis en œuvre dans ces Exercices théologiques avec la distinction blondélienne, légitimement établie sur l'autonomie de la philosophie.

B. 1. Si l'on se réfère maintenant à la révolution culturelle initiée et endurée dans l'Église au XVI^e siècle comme transfert d'une conception à l'autre de la « conscience »²⁰⁸, il convient de rappeler que les Exercices ignatiens offrent la possibilité d'intégrer la transition d'une perception objective, noétique et morale de la notion de « conscience » comme siège privilégié de la syndérèse (cf. Thomas d'Aquin) vers une compréhension plus largement subjective d'une « conscience » vulnérable aux affections désordonnées et aux préjugés d'une raison qui prétend projeter ses ratiocinations de tout ordre.

Luther relativisa la portée de ces exigences morales en les limitant au domaine des obligations intramondaines afin de rappeler que la pratique de cette morale répondant à « la justice active » ne peut en aucun cas se substituer à cette « justice passive » qui seule justifie l'homme par la grâce de la foi en Jésus-Christ pour l'éternité. Mais, à notre estime, le réformateur souligna tellement l'hétérogénéité transcendante de cette grâce « forensique » que cette conscience « devant Dieu » fut subjuguée par le Jugement de Dieu trois fois Saint au point qu'elle fut contrainte d'avouer « l'inadéquation totale de la liberté humaine au libre arbitre de Dieu » et dès lors l'infranchissable limite du « serf arbitre » humain. Que la liberté de l'homme puisse s'enorgueillir de convertir son idolâtrie en adoration de Dieu doit donc être compensé par ce rappel qu'elle n'est en fait « qu'une bête de somme montée alternativement par ces cavaliers que sont Satan ou l'Esprit même de Dieu »²⁰⁹.

Par contre, les Exercices ignatiens parviennent à éduquer la conscience au respect de la syndérèse (ES 314) tout en proposant un chemin de discernement capable de mener progressivement le retraitant jusqu'à son terme « la liberté du libre arbitre » sans sous-estimer la porosité de sa chair à la servitude du péché. La voie purgative sera dès lors soumise à la

²⁰⁷ Selon la dialectique blondélienne, cet engendrement est de l'ordre du « pneumatique » : « L'enfantement de la vie spirituelle et éternelle est le fruit de l'activité pneumatique 'pensée, réfléchie, adéquate, médiatrice, illuminante, réalisatrice' qui fait passer l'appréhension noétique de l'univers en lequel chaque personne est déjà située comme une partie du tout vers l'expérience personnalisée en laquelle elle s'actualise. Cf. A. de JAER et A. CHAPELLE, « Le noétique et le pneumatique chez Maurice Blondel, Un essai de définition... », p. 623 ; Paul FAVRAUX, *Une philosophie du Médiateur : Maurice Blondel*, Préface de Peter Henrici, Paris, Lethielleux, 405 p. ; Emmanuel TOURPE, *Penser l'être de l'action. La métaphysique du « dernier Blondel »*, Paris, Louvain, Éd. Peeters, 2000.

²⁰⁸ Cf. John WEBSTER, art. « Conscience » dans le DCT, pp. 258-260 ; Marie-Jo THIEL, art. « Conscience », dans *Dict. encyclopédique de l'éthique chrétienne*, Dir. Laurent LEMOINE etc., Paris, Cerf, 2013, pp. 437-455.

²⁰⁹ Cf. Martin LUTHER, WA 18, p. 635, traduit dans ŒUVRES, t. 5, p. 53 et cité par G. EBELING, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, chp. XIII : « Liberté et servitude », à propos de la controverse avec Érasme et Luther sur le libre ou le serf arbitre en 1525, Labor et Fides, 1983, p. 187.

douloureuse mortification des attachements désordonnés comme condition d'accès à cette voie illuminative comprise comme écoute inconditionnelle de l'Appel du Christ engageant le combat spirituel sous l'étendard du Christ jusqu'à la détermination la plus entière et la plus personnelle de son élection. Concrétisée, cette élection mènera ensuite jusqu'à cette voie unitive saisie comme extase de l'affectivité entièrement absorbée par la contemplation de la Pâque du Seigneur en lequel est franchi l'abîme de la mort à la vie. Ce dynamisme de libération de « la liberté du libre arbitre » présupposait que la grâce s'appuie sur les « puissances naturelles » de la raison et d'un « libre arbitre » capables de surmonter l'ignorance et l'enchaînement provoqués par le péché. Même en enfer Dieu demeure fidèle à « la création en grâce » des damnés. Et pour celui qui s'achemine de bien en mieux à travers les Exercices, *la prière préparatoire* (ES 46) à chaque heure d'oraison atteste à quel point le libre arbitre peut être confirmé dans sa droiture théologale par cette grâce capable d'élever la nature créée. En ce seul sens, Hugo Rahner avait raison de préciser que la christologie des Exercices était adossée à la primauté de la Création, alors que Luther comprit toujours immédiatement le premier article du Credo comme la dénonciation du péché d'idolâtrie de tout homme, sans s'attarder à scruter le mystère de la création²¹⁰.

2. En regard de la *christologie thomasienn*e développée dans la *Somme théologique*, les Exercices restaurent la priorité de l'Histoire sur l'Esprit, alors que cette *Somme* n'intègre la christologie, même sous la forme de *cursus* historique, qu'en sa *IIIa Pars*, soit après avoir démontré que le retour spirituel de la créature rationnelle vers son origine divine devait se réaliser en actant la potentialité de sa liberté naturelle élevée par les vertus théologales et les dons du Saint Esprit. Dès lors, le discours christologique de la *IIIa Pars* n'avait plus qu'à confirmer cette élévation de l'esprit en l'enracinant dans la *chair* de péché que Jésus-Christ a assumée en son innocence afin de la rendre capable d'accueillir tous les sacrements du salut (*IIIa Pars*, qu. 60ss) rendus efficaces par les *acta et passa Christi* (qu. 27 à 59). Cette christologie récapitule en cette humanité « pleine de grâce et de vérité » tout autant qu'incarnée le mouvement d'*exitus* et de *reditus* en la perfection de son acte sacerdotal, médiateur de la communication des bienfaits de Dieu aux hommes et inversement de l'offrande parfaite de l'homme à Dieu. C'est pourquoi, « ce Grand Prêtre de l'alliance nouvelle » (Hb 9, 15) devait être équipé d'une double forme de connaissance, celle de *comprehensor* lui permettant de guider l'homme vers la « vision béatifique de l'essence divine », et celle, expérimentale, qui lui apprit à s'offrir lui-même en versant sur la Croix son propre sang, afin d'être, comme *viator*, le Pionnier du salut (Hbr 2, 10).

Les Exercices soumettent cette forme de récapitulation à un retour aux sources historiques en inversant pour ainsi dire l'ordre de préséance du *Christus comprehensor et viator*, soit en imposant prioritairement la contemplation du *Christus viator* du début à la fin des quatre semaines, de sorte que son Incarnation soit déjà saisie comme un enfouissement kénotique dépouillant la mémoire du retraitant de toute référence à la miraculeuse conception virginale de l'Enfant²¹¹. Si pourtant tous ses « mystères » sont décryptés à la lumière du « Roi éternel

²¹⁰ Il suffit de se référer ici à l'énoncé du *Grand* comme du *Petit Catéchisme*.

²¹¹ C'est aussi la raison pour laquelle, contrairement à la tradition synoptique et à la théologie médiévale, le rédacteur des Exercices gomme l'attestation par le Christ lui-même de sa souveraine autorité d'enseignant et de sa préséance du mystère pascal, pourtant attestée par la triple annonce de sa Passion-Résurrection. Ignace

qui appelle « devant la cour céleste » de l'Église déjà partiellement triomphante, c'est à notre estime afin de souligner de manière réaliste comment ce terme glorifiant ne peut être rejoint par l'Église militante qu'en entrant en ce combat des *deux Étendards* déjà engagé au niveau le plus matériel de l'attachement aux richesses. Les Exercices ne présupposent donc pas que la christologie thomasiennne constitue le canon théologique de la foi chrétienne, normative de la contemplation personnelle d'un chrétien cultivé²¹².

Conséquemment, ce recentrement ignatien sur l'acte d'Appel du Christ met en évidence « le risque » (Balthasar) pris par « le Christ notre Seigneur » de devoir supporter le refus de l'homme : « il dit à haute voix : 'J'ai soif' » (ES 297, 1^o)²¹³. Dès lors, la lecture ignatienne de la vie du Sauveur s'inscrit spontanément dans la ligne d'une « dramatique divine » qui, sans se confondre avec une tragédie, se trouve déjà orchestrée par la mise en scène ignatienne de l'Incarnation²¹⁴. Par contre, la sagesse thomasiennne s'inspire d'un mode de mémoire typiquement *compréhensif* et *noétique* du mystère puisqu'elle se déploie comme « Science de Dieu *imprimée* dans l'esprit »²¹⁵, de telle sorte qu'elle puisse s'accorder le privilège d'interpréter l'origine créationnelle de l'histoire du salut à la lumière de son terme qu'est la Résurrection du Verbe incarné.

Pour sa part, le cheminement ignatien demeure toujours enraciné dans le temps de l'*homo viator* orienté vers cette Fin qu'il ne peut conquérir définitivement en ce temps terrestre. Si pourtant, la *contemplación para alcanzar amor* offre déjà au retraitant d'être *comprehensor* du mystère entier en lequel Dieu « désire se communiquer lui-même » à l'âme de sorte qu'elle

n'estime pas non plus que la contemplation de sa Transfiguration doive faire nécessairement partie de la deuxième semaine, alors que pour l'Aquinat, ce mystère constitue le point culminant de la vie publique de Jésus, parce qu'il a pour fonction exemplaire de préfigurer l'ultime renaissance de tout homme dans la gloire, tout comme son Baptême clôturait « son entrée dans le monde » en signifiant sacramentellement la première renaissance de l'homme par la foi grâce à son immersion dans « l'eau et dans l'Esprit » (*S. Th. IIIa*, qu. 45).

²¹² Dans la *IIIa Pars* de la *Somme*, les termes signifiant l'appel du Christ sont rarissimes : Thomas ne se réfère jamais aux termes *vocat, vocavit, vocatio* dans le sens de l'interpellation adressée par le Christ à la liberté, sinon en reprenant quatre fois cette citation tirée de Rm 11, 29 : *sine poenitentia dona et vocatio Dei* : « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables ». Cette carence se justifie par l'attribution à l'Esprit d'Amour et de Liberté du dynamisme moral et mystique qui propulse la créature rationnelle vers le Bien suprême qu'est Dieu en sa Bonté infinie ; autant de matières traitées dans l'immense *deuxième Partie* de cette *Somme*, notamment en ce qui concerne « La Loi Nouvelle », dont l'excellence se vérifie « principalement » par l'infusion même de cet Esprit en nos cœurs et seulement « secondairement » par tous les documents écrits transmis par l'Église du fait que « La Lettre tue, tandis que l'Esprit vivifie » (*S. Th., Ia-IIae*, qu. 106 à 108). À ce titre, cette *Secunda Pars* est déjà bien évidemment inspirée par la doctrine du Christ lui-même, par exemple en ce qui concerne la voie des Commandements comme celle des Conseils évangéliques auxquels répondent les « vœux ».

²¹³ H. Urs von Balthasar a développé cet aspect dans sa *Dramatique divine*, constituant le second volet de sa Trilogie, trad. R. Givord et C. Dumont, *Culture et Vérité*, Éd. Lessius, 1990. Voir aussi Philippe DOCKWILLER, *Le temps du Christ, cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von BALTHASAR*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei* 280, 2011, 356 p.

²¹⁴ Une telle dramatisation est surabondamment confirmée par la manière dont tous les Évangélistes et surtout Jean témoignent de l'affrontement du Verbe au refus de ceux qui se prétendaient avoir atteint la perfection de la foi (cf. Jn 8, 31-59), ce que son Prologue traduit anticipativement : « Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'on reçu, à ceux qui croient en son Nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu... » (Jn 1, 11-12).

²¹⁵ *S. Th. Ia*, qu. 3, ad 1 : « ...potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia : ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium ».

soit capable d'y répondre « en toute justice », cette forme de récapitulation *compréhensive* ne se réalisera jamais qu'en chaque Instant de recueillement intérieur offert par la grâce de l'Esprit. Cette grâce la plus insigne confortera la persévérance de l'homme pèlerin tant que cette âme ne sera pas pleinement transfigurée jusqu'en son corps de chair (cf. ES 368 à 370).

4. L'originalité foncière des Exercices ignatiens

Ce que nous avons jusqu'à présent rappelé nous mène à cette conclusion que les Exercices ignatiens prétendent confier à la responsabilité humaine et spirituelle de chaque retraitant l'expérience primordiale de la vie chrétienne à « l'Heure » où elle s'engendre toujours à neuf. Ainsi prédisposent-ils à s'abreuver à la source originelle de la tradition de l'Évangile en accueillant son seul Herméneute qu'est « l'Esprit de Vérité », en deçà comme au-delà de toute élaboration sapientielle subséquente.

Les directives pratiques contenues dans les divers « livrets » de ces Exercices n'ont en effet que cette seule prétention : rendre « l'esprit, la raison et le corps » du retraitant disponible à cette grâce proprement divine de « la consolation » pascal de l'Esprit qui seul lui permettra de décrypter la contingence de l'avènement historique de Jésus-Christ afin d'y trouver le chemin de sa propre libération en répondant à son Appel aussi universel que singulier. Ce type de ressourcement radical caractérise l'originalité de ces Exercices de la manière la plus décisive, de sorte que toutes les expressions culturelles et traditionnelles que cet ouvrage adopte, néglige ou corrige, trouvent leur justification en elle. À Manrèse, les « visions intellectives » des mystères de Dieu dont bénéficia personnellement Ignace confirment de surcroît cette « originalité ».

Pour illustrer ce propos, l'on pourrait recourir à de très nombreux passages des Évangiles et du témoignage paulinien qui rendent compte de l'affleurement vivifiant de cette tradition engendrée par sa « vérité » pascal. Le fleuve immense de la tradition chrétienne, depuis Origène jusqu'à Balthasar en traversant toute la tradition allégorique, tropologique et mystique inspirée par la Lettre de l'Écriture n'a jamais prétendu chercher de bien meilleur. Ignace en fait partie. Mais l'art si particulier avec lequel le rédacteur des Exercices s'autorise à mener d'autorité son retraitant pour le rendre disponible au Mystère paternel de la « divine Majesté » en « l'Histoire » de Jésus-Christ et de son « Esprit » ne sera jamais soumis au vieillissement inexorable de toute idéologisation du christianisme, parce qu'il est immédiatement inspiré par l'expérience mystique en laquelle Dieu « désire se communiquer » en la surabondance de sa propre Vie.

Concernant la bibliographie des Exercices spirituels ignatiens, on consultera J.-F. GILMONT - P. DAMAN, *Bibliographie Ignatienne (1894-1957), Les Exercices spirituels*, pp. 77-180, Museum Lessianum, DDB, Paris-Louvain ; Santiago ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, Historia y Análisis*, pp. 859-884, Bilbao, 1991, Mensajero, Col. Manresa ; Michael IVENS, *Undersanding the Spiritual Exercises*, Cromwell Press, Wiltshire BA14 0XB, 1998 ; le *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*, Bilbao, Mensajero, 2007 ; BACmaior 104, *Obras de san Ignacio de Loyola*, Madrid, 2013. Consulter les sites : http://www.jesuitica.be/links/#research_centres_programs ; [Ignaziana.org](http://ignaziana.org), dirigé par le CIS de l'Université Grégorienne.

Au lieu d'une bibliographie sélective, nous proposons un index alphabétique des principaux auteurs fréquemment cités en renvoyant aux pages où ces auteurs sont cités dans le texte continu et dans les notes. Nos citations des différentes versions des Exercices proviennent de MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola, Exercitia Spiritualia, Textuum antiquissimorum nova editio*, vol. 100, Roma, 1969.

La version imprimée de notre essai intitulé « l'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola » est publiée en 2015 aux éditions jésuites et en particulier aux éditions Lessius qui héberge la collection de l'IET : cf. yves.roulliere@editionsjesuites.com. Ce livre est notamment vendu à l'accueil de l'IET (Faculté de théologie des jésuites à Bruxelles), 24 Bd St Michel, 1040 Bruxelles.

Ignace de Loyola :

Le journal spirituel, 242.311 à 315.358.

Directoire autographe, 265.

Le récit du pèlerin, 11.23.29.91.214.240.276.311.315.323.358.

Lettres, 66.96.149.227.236.237.269.289.444.463.

Constitutions, 269.471.

Fontes narrativi, 182.240.481.

Auteurs antérieurs à 1600

Aquaviva Claudio, Directoires de 1599, 13.57. 59.61.69.70.87.183.191.199.209.239.242.244.245.249. 253.259.261.262.263.267.269.301.449.451.

Anselme de Cantorbery, 86.116.196.

Athanase d'Alexandrie, 76 à 80. 298.443.

Augustin, 15. 16.73.85.86.112.121.122.157.171.178.223.234.351.362.363.418.

Bernard de Clairvaux, 84.85.89.160.200.363.

Bonaventure, 18.147.153.180.212.221.371.373.374.423.428.432.445.447.488.

Cassien Jean, 80.81.154.259.260.

Cisneros García, 18.24.43.44.48 à 52.231.

Calvin Jean, 225.456.480.

Diadoque de Photicée, 81.82.156.236.298.

Érasme Désiré, 21 à 23.168.466.

Gagliardi Achille, 13.88.148.261.

Gerson Jean, 49.

Ludople de Saxe, 24.32 à 43,45 à 48. 85.86.114.192.203.207.220.231.235.237.247.300.301.308.318. 324.334.335.336.345.347.350.352 à 355.359.360.361.368.375 à 378.389.396.400.402.404.406.

Luther Martin, 20.21.26.31.70.71.72.93.94.167 à 169.224.225.347.439.448.455.473 à 476.478.496.

Maxime le Confesseur, 82 à 84.

Nadal Jerónimo, 12.29.31.59.63.123.130.152.163.203.204.212.240.269.364.418.435.436.438.454.458.
463.467.475.476.478.

Origène d'Alexandrie, 75.76.197.439.

Thomas a Kempis, 17.92.98.128.155.330.395.464.

Thomas d'Aquin, 18.53 à 57.60.68.78.90.93.95 à 98.112.115.116.117.118.119.125.133.138.145.149.151.
153.154.157.158.162.170 à 174.176.181.193.197.198.200.210.211.213.236.240.263.275.277.
281.291.293.294.301.307.327.351.356.368.370.381.399.411.419.422.432.438.439.442.
444.447.458.467.469.472.473.478.479.487.489.494.496.497.498.

Voragine (de) Jacques, 24.136.384.388.400.406.

Auteurs plus récents

Arzubialde Santiago, 26.58.91.92.101.141.146.148.149.155.156.159.209.243.261.263.270.290.300.306.
373.423.449.452.478.

Balthasar (Urs von) Hans, 103.175.176.195.209.303.387.401.410.470.484 à 486.490.498.

Barth Karl, 228.229.

Bertrand Dominique, 238.

Blondel Maurice, 126.207.476.477.495.

Calveras Joseph, 25.91.95.

Chapelle Albert, 58.62. 67.69.70.100.126.198.221.312.387.418.442.449.466.

Codina Arturo, 202.235.237.252.311.319.383.

Cusson Gilles, 27.58.69.

Dalmases (de) Candido, 11.100.208.252.325.459.481.

Delumeau Jean, 16.126.171.479.

Ebeling Gerhard, 14.71.72.145.448.473 à 475.

Fessard Gaston, 1.58.59.61.65.69.70.96.107.111.112.113.115.124.143.146.161.256.257.261.308.320.
324.330 à 332.369.379.380.383.412.435.436.443.445.465.485.

Gervais Pierre, 90. 92.94.124.133.134.141.170.266.300.306.313.369.434.

Gil Daniel, 141.147.150.303.305.310.

Gilson Etienne, 30.421.446.

Giuliani Maurice, 58.387.

Gueydan Edouard, 101.103.144.281.327.381.382.

Hennaux Jean-Marie, 376.384.388.418.433.438.

Hummelauer Franz, 27.273.276.337.339.390.418.

Iparraguirre Ignacio, 14.148.208.209.311.

Ivens Michael, 137.149.265.327.423.435.

Kolvenbach Peter-Hans, 200.205.209.219.220.232.238.311.320.328.336.352.376.

Lafontaine René, 53.76.128.171.238.246.320.335.387.472.

Lécrivain Philippe, 224.451.452.462.465.

Leturia (de) Pedro, 13.183.450.458.

Lubac (de) Henri, 27.33.180.443.467.

Lyonnet Stanislas, 225.226.231.232.233.

Maréchal Joseph, 136.207.209.

Marty François, 208.209.223.

O'Reilly Terence, 477.
Penning de Vries Piet, 141.147.265.306.440.
Peeters Louis, 209.290.
Przywara Eric, 58.61.67.91.122.136.146.219.220.261.274.347.369.376.390.418.423.438.443.
Rahner Hugo, 11.12.25.29.57.58.91.106.110.115.118.141.152.169.184.190.196.206.209.236.260.262.
270.432.453.493.
Rahner Karl, 30.56.89.141.157.211.229.257.260.264.266.269.274.289.296.303.424.426.431.470.
Ravier André, 472.480.
Ricoeur Paul, 14.88.116.165.179.
Robert Sylvie, 14.27.151.481.
Rotsaert Mark, 17.208.209.210.240.
Rousselot Pierre, 103.
Rouwez Jacques, 28.184.186.201.216.220.325.343.373.376.379.380.392.
Schilling Heinz, 16.169.455.
Solignac Aimé, 43.44.209.
Spidlik Tomas, 74.161.202.449.
Suarez Francisco, 26.59.94.249.250.292.445.446.485.
Theobald Christoph, 229.231.
Vergote Antoine, 109.232.
Vilanova Evangelista, 16.480.