

Louis Lallemand et l'identité jésuite

par TIBOR BARTÓK S.J.*

«Nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin»¹. Cette toute première sentence de la *Doctrina spirituelle* du P. Louis Lallemand (1588-1635) plonge le lecteur dans une méditation profonde sur le «Principe et Fondement» à travers une relecture du texte ignatien. En effet, cette méditation doit beaucoup aux concepts de *cor* et *desiderium Dei* de Saint Augustin et elle suscite aussi, sans doute, quelques vagues réminiscences du *vacío de espíritu* sanjuaniste. C'est dans ce carrefour des idées et des métaphores spirituelles que le P. Lallemand avait conçu son enseignement, destiné à la formation jésuite. La *Doctrina* était composée de conférences et d'exhortations que Lallemand, Instructeur du Troisième An à Rouen entre 1628 et 1631, avait tenues à une soixantaine de tertiaires jésuites.

La rhétorique de Lallemand, capable encore de toucher les lecteurs, éveille aussi l'intérêt pour l'histoire de la formation jésuite à une époque où cette dernière est encore en pleine émergence. Mais au-delà de la formation, c'est l'interprétation de l'identité jésuite elle-même qui se place progressivement au centre de l'attention du chercheur². La présente étude propose d'abord un regard renouvelé sur la vie de Lallemand et sa *Doctrina*. Dans un deuxième temps, le lecteur sera invité à découvrir le sens que Lallemand avait donné au Troisième An de probation, étape finale de la formation jésuite et, avec elle, à l'identité du jésuite. Enfin, ne serait-ce que brièvement, sera proposée une réflexion sur les enjeux qui surgissent à partir de la *Doctrina* pour l'auto-compréhension jésuite aujourd'hui.

1. Un nouveau regard sur Lallemand et sa *Doctrina spirituelle*

La vie de Lallemand a longtemps été connue à partir de la biographie, écrite par Pierre Champion (1632-1701) et éditée avec la *Doctrina spirituelle* en 1694. Champion

* TIBOR BARTÓK S.J., professeur associé en théologie auprès de l'Institut de Spiritualité de l'Université Pontificale Grégorienne, t.bartok@unigre.it

¹ LALLEMANT, L., *Doctrina spirituelle* (=DS), éd. D. Salin, Desclée de Brouwer, Paris 2011, 53.

² BARTÓK, T., *Un interprete et une interpretation: Le Père Louis Lallemand et sa Doctrina spirituelle au carrefours de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, GBPress, Roma 2016.

prétendait avoir obtenu ses informations de quelques amis de Lallemand. En réalité, sa source principale était une nécrologie, écrite probablement en 1635, au lendemain de la mort de Lallemand³. L'œuvre de Champion, précieuse en elle-même, doit être relue à la lumière des recherches d'archives que le jésuite chilien Julio Berguecio Jiménez a publiées sur la vie de Lallemand⁴. Il nous faut aussi prendre en considération la situation historique de la Compagnie de Jésus en France au début du Grand Siècle⁵. De même, il sera nécessaire de replacer l'histoire personnelle de Lallemand dans le contexte de la crise socio-spirituelle qui frappait les jésuites français et, plus largement, la Compagnie entière pendant les généralats des PP. Claudio Aquaviva (1581-1615) et Muzio Vitelleschi (1615-1645). À ce propos, les recherches de Michel de Certeau⁶ nous aideront à donner un relief collectif aux événements biographiques de la vie de Lallemand. Quant à la *Doctrina*, nous serons obligés de rappeler quelques débats qui caractérisaient son interprétation depuis le début du 20^e siècle, avant de passer à un autre type de lecture.

1.1. Les débuts d'une vie jésuite

Louis Lallemand est né à Vertus, petite ville champenoise au Nord de la France, le 1^{er} décembre 1588. Son père, Louis, était le bailli du comté qui avait son siège dans la même commune. La mémoire de sa mère, Jacqueline Roussel, décédée en 1595, est gardée sur une épitaphe aux murs de l'église paroissiale Saint-Martin. Le jeune garçon avait été envoyé au collège Sainte-Marie de Bourges où il avait fait ses humanités (1598-1603). Pour la rhétorique, son père l'avait fait transférer au collège de Verdun. C'est là qu'il avait pu faire la connaissance de la Compagnie de Jésus. Peu avant, les jésuites étaient encore expulsés d'une grande partie du Royaume de France, suite à l'attentat qu'un ancien élève du collège de Clermont (Paris), un certain Jean Chastel, avait commis contre le roi Henri IV, fin décembre 1594. Son acte donna l'occasion aux gallicans parlementaires de faire bannir l'Ordre, trop papiste et peu français à leurs yeux, du ressort de quatre parlements (Paris, Rouen, Rennes, Grenoble). Henri IV voulait néanmoins profiter du service que les jésuites étaient capables de rendre à son Royaume en matière d'éducation

³ La nécrologie a été publiée par BOTTEREAU, G., «Autour d'un billet inédit et de la *Summa vitae* du P. Louis Lallemand S.I.», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (=AHSI) 45 (1976) 301-305.

⁴ JIMÉNEZ BERGUECIO, J., *Louis Lallemand, S.J., 1588-1635. Estudios sobre su vida y su «Doctrina spiri- tuelle»*. Anales de la Facultad de Teología, vol. 34 (1983) cuaderno único, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1988.

⁵ Cf. FOUQUERAY, H., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression* (1572-1762). II-IV, A. Picard et Fils – Bureaux des Études, Paris 1913-1925. NELSON, E., *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate – Institutum Historicum Societatis Iesu, Hampshire – Rome 2005.

⁶ Cf. CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle. Une "Nouvelle Spiritualité" chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 339-386. Pour la version abrégée de l'étude, voir CERTEAU, M. DE, «Les "Petits Saints" d'Aquitaine», in ID., *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*. I, Gallimard, Paris 1982, 330-373.

et de renouveau spirituel après les dures années des guerres de religion. En 1603, avec l'édit de Rouen⁷, le roi avait rétabli la Compagnie en tout le territoire français.

Les pères retournèrent à Verdun en 1604, dernière année d'études secondaires de Lallemant. L'adolescent, incliné depuis longtemps à la vie religieuse, avait pu trouver quelque encouragement pour sa vocation dans l'exemple et les paroles de ses professeurs. Le 1^{er} décembre 1605 nous le trouvons au noviciat jésuite de Nancy. Son Maître des novices était le P. Jean Guéret (1559-1630), un jésuite injustement accusé et mis aux brodequins après l'attentat de Chastel. Après le noviciat, Lallemant fit ses études de philosophie et de théologie à l'université de Pont-à-Mousson. Ordonné prêtre en 1614, il avait été envoyé achever sa formation par le Troisième An à Paris, sous la direction du P. Jean de la Bretesche (1570-1624), formateur jésuite de grande réputation.

Les années de formation du jeune jésuite Lallemant correspondaient à une période de croissance extraordinaire de la Compagnie en France, en particulier dans la Province de Lallemant, *Provincia Francia* appelée improprement Province de Paris⁸. En 1605, l'année de son entrée, il y avait à peu près 300 jésuites dans la Province, dix ans plus tard 623. La création de la nouvelle Province de Champagne en 1616 avait diminué le nombre d'effectifs et d'établissements, mais la croissance avait bientôt repris son élan. Cette floraison extérieure reflétait certainement le retour en grâce des jésuites auprès du roi. La bienveillance des Bourbons était d'ailleurs indispensable pour l'avenir de la Compagnie en France. En effet, les attaques antijésuites du Parlement ne cessaient de se renouveler, surtout après l'assassinat d'Henri IV en mai 1614⁹.

La croissance du corps de la Compagnie en France comme ailleurs n'était pourtant pas fondée sur une croissance de l'esprit. Les divers *memoranda* que les Provinces françaises avaient envoyées en 1606 à Rome, à la demande du Général Claude Aquaviva (1581-1615), témoignaient d'une profonde crise spirituelle. Pierre Coton (1564-1526), futur confesseur et prédicateur d'Henri IV, voyait la raison principale des difficultés dans l'éducation précaire des jésuites à la vie spirituelle, conséquence de la carence numérique de bons supérieurs et confesseurs. En d'autres termes, manquaient des vrais formateurs et directeurs spirituels¹⁰ et, par conséquent, les jésuites savaient peu de chose sur ce en quoi consistait, au dire de Coton, il *cultus internus*, la vie intérieure. Lallemant, jeune jésuite à l'époque, avait-il pu sentir les effets de ce manque? Nous n'en savons rien. En tous cas, sa vocation particulière, en tant que formateur jésuite, pouvait bien jaillir des déficiences qui caractérisaient la formation jésuite de son temps. Le biographe Champion affirme que «le gouvernement et la direction étaient les deux emplois

⁷ Cf. NELSON, E., «Interpreting the Edict of Rouen: Royal Patronage and the Expansion of the Jesuit Mission in France», *AHSI* 72 (2003) 405-426.

⁸ En 1605, il y a trois Provinces françaises: France (Paris), Aquitaine (Bordeaux), Lyon. Celle de Toulouse sera fondée en 1608, celle de Champagne en 1615.

⁹ Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 594-598.

¹⁰ Coton mettait la raison principale de la crise dans les carences d'éducation spirituelle, celles-ci étant la conséquence du manque en «confesseurs et supérieurs qui connaissent la vie intérieure (*cultus internus*)». CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

pour lesquels il avait reçu du ciel de plus rares talents»¹¹. L'épanouissement de ses dons allait pourtant passer à travers des moments éprouvants.

1.2. Les péripéties d'un formateur

Les années qui suivirent sa propre formation semblaient préparer Lallemand pour une carrière de professeur. Il enseigna la philosophie trois ans au collège de La Flèche et la théologie morale un an à Bourges avant d'arriver en 1619 au collège de Rouen. Là on lui confia la charge de Préfet des études supérieures et d'autres tâches d'enseignement et de service spirituel. En 1622, Lallemand fut nommé Maître des novices et supérieur du noviciat à Rouen. De ces premières années comme Père Maître nous avons quelques traces dans les lettres que le Général Muzio Vitelleschi (1615-1645) lui adressait. Cette correspondance nous renseigne sur une période tourmentée à Rouen à cause de la constante recrudescence de la peste. En ces moments difficiles, Lallemand envoyait les novices à la campagne, tandis que lui-même cherchait à être utile aux malades. Quant aux novices, on a connaissance de quelques problèmes avec l'obéissance que Lallemand, au jugement du Général, semblait traiter d'une façon trop subtile¹².

Une affaire bien plus fâcheuse commence à émerger autour du Maître des novices à partir de l'été 1625. Le P. Denis Bertin, adjoint (*socius*) du Père Maître, dénonça celui-ci auprès du Général. Lallemand, selon Bertin, serait tombé sous l'emprise d'un laïc de basse condition. Prêtant foi à quelques fausses révélations de cet homme, le Maître des novices aurait exhumé de nuit le cadavre d'un novice défunt, l'aurait porté à la chapelle et aurait célébré la messe dans l'espoir que le défunt ressuscite. Vitelleschi, choqué par l'affaire, demande au Provincial Pierre Coton d'ouvrir une enquête. Celle-ci s'étendra sur de longs mois et nos informations restent déficientes à propos des détails de l'affaire. On peut pourtant constater que l'accusation, pour l'essentiel, s'avère être fautive. Bien que Lallemand fût en contact familial avec un homme trop dévot au déplaisir de certains Pères du noviciat, il n'était pas coupable de l'acte pathologique qu'on lui avait imputé. Le dénonciateur Bertin avait dû inventer l'histoire par jalousie vis-à-vis du Père Maître dont il était co-novice vingt ans plus tôt à Nancy¹³.

L'histoire de sa relation avec l'homme dévot révèle certainement un penchant de Lallemand vers la piété, sans doute trop manifeste. Le blâmer pour cela serait un jugement hâtif. En effet, l'inclination à la piété et à des pratiques dévotionnelles est un trait commun de nombreux jésuites à l'époque. Certes, saint Ignace dans les *Constitutions* mettait en garde contre l'accueil de candidats sujets à des «dévotions sans discernement» (*indiscretæ devotiones*)¹⁴. Mais appliquer ce critère en France au début du Grand

¹¹ DS, 423 et 437.

¹² Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 143-153.

¹³ Cf. JIMÉNEZ, *Louis Lallemand*, 248-309. Voir aussi BOTTEREAU, G., «Louis Lallemand parmi les fous de Dieu», *AHSI* 55 (1986) 155-159.

¹⁴ Const. I, 3, 12 [182]. Pour le texte des *Constitutions* on renvoie à l'édition *Les Constitutions de la Compagnie de Jésus et leurs normes complémentaires*, Paris, [s. é.] 1997.

Siècle n'était pas évident du tout. En effet, une piété, nourrie de diverses sortes de dévotions particulières, de même que la quête d'expériences et de phénomènes extraordinaires marquaient toutes les classes de la société et allaient de pair avec le renouveau spirituel et mystique du 17^e siècle auquel il nous faut encore revenir. Dans la *Doctrine*, Lallemand est un fervent défenseur du don pneumatologique de la piété, ce «partage des Français», face à quelques-uns de ses confrères sceptiques et critiques à ce propos¹⁵. C'est dans ce contexte que nous devons affronter l'étape suivante de la vie de Lallemand.

En 1626, il est nommé professeur de «théologie scolastique» au collège de Clermont (Paris), l'établissement le plus prestigieux de la Province. À Paris, comme dans d'autres collèges jésuites à l'époque, se multiplient des groupuscules mystiques parmi les jeunes jésuites. Ils lisent les auteurs mystiques du Nord et Sainte Thérèse, ils pratiquent l'oraison de quiétude et des exercices dévots, ils prétendent avoir des visions, enfin ils rêvent d'une Compagnie moins chargée de collèges et plus adonnée à l'idéal apostolique itinérant des premiers jésuites.¹⁶ Leurs adversaires les appellent *neoterici*, c'est-à-dire réformistes. Leur mouvement s'inscrit dans la ligne de mouvements mystiques jésuites antérieurs, d'abord en Espagne autour d'Antonio Cordeses (1518-1601) et de Baltasar Álvarez (1533-1580), puis en Italie du Nord sous l'influence du jésuite Achille Gagliardi (1537/9-1608) et sa dirigée mystique, Isabella Berinzaga (1551-1624).

Le mouvement jésuite français reflète avant tout la situation spirituelle de la France. En effet, le pays, après les longues guerres de religion, vit une période d'«invasion mystique»¹⁷ extraordinaire, en accueillant les littératures et les traditions mystiques du Nord, de l'Espagne et de l'Italie. Les jésuites ne peuvent pas se soustraire à ces influences. Celles-ci sont aussi accueillies comme remède aux déficits de la formation spirituelle et à l'absorption par le travail apostolique qu'on éprouve déjà pendant la formation. Nombre d'étudiants jésuites doivent prolonger leur temps de régence dans les collèges, à cause des besoins pressants de surveillants et d'enseignants de grammaire, d'humanités et de rhétorique¹⁸. Le réformisme mystique apparaît donc comme la réaction à une surcharge de travail et à un vide spirituel qu'on éprouve à l'intérieur de la Compagnie. Le Général Vitelleschi, conscient du problème, voit pourtant un danger sérieux dans les aspirations du mouvement. Il les juge comme des tentations qui détourneraient les jésuites de l'obéissance, de l'apostolat et de la prudence ignatienne en matière d'oraison.

Quant à Lallemand, il est en contact amical avec le groupe mystique du collège de Clermont, en particulier avec Claude Bernier (1601-1654) que ses compagnons considéraient comme leader du groupe¹⁹. Lent dans ses études et un peu têtu dans ses idées spiri-

¹⁵ DS, 200-202.

¹⁶ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 353ss.

¹⁷ L'expression figure en sous-titre du 2^d volume de l'œuvre célèbre de BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. 2. *L'invasion mystique (1590-1620)*, Bloud et Gay, Paris 1923.

¹⁸ Voir le tableau de statistiques sur les étudiants jésuites dans *Provincia Franciae* en 1620 et 1625, in BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 776.

¹⁹ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 373-382.

tuelles, Bernier sera mis en examen à la requête du Général, de même que d'autres représentants des *neoterici* à travers la France. Cela n'empêche pas ses amis de voir en lui un interprète authentique de l'esprit de Saint Ignace et de considérer ses expériences mystiques comme une sorte de *locus theologicus*. Le professeur Lallemand lui-même n'hésite pas à confronter, ne serait-ce qu'en privé, l'opinion de saint Thomas sur la distinction des anges avec les prétendues visions angéliques de Bernier. Cela est raconté par le jésuite François Chauveau (1599-1647), ami de Bernier et futur tertiaire de Lallemand²⁰.

Lallemand ne reste pas longtemps à Paris. Il doit retourner à Rouen en 1628 comme Instructeur du Troisième An. Sa nomination est un signe de confiance particulière de ses supérieurs français qui le proposent au Général comme candidat *maxime idoneus* à cette tâche d'importance particulière. La nouvelle mission à Rouen semble démarrer paisiblement. Lallemand s'entend bien avec Julien Hayneufve (1588-1663), supérieur de la maison du Troisième An rouennaise. Le Général Vitelleschi ne cesse de louer dans ses lettres la bonne entente entre supérieur et Instructeur. Toutefois, une nouvelle accusation dérange bientôt ce début prometteur. Le P. Louis Grimald (1593- ?), consultant de la maison, dénonce Lallemand auprès du Général. Grimald doit avoir fréquenté avec les tertiaires quelques exhortations de Lallemand ou avoir entendu leurs discussions sur certains sujets que l'Instructeur traitait avec une emphase particulière. Il accuse Lallemand d'être un Instructeur «tout entier mystique» (*totus esse mysticus*) qui «veut mener tout le monde à la dévotion extraordinaire» (*ad devotionem extraordinariam*). Tout cela nous est connu par une lettre que le Général écrit en avril 1629 au Provincial Jean Filleau (1573-1642), en lui demandant d'ouvrir une enquête sur l'affaire. Vitelleschi s'inquiète aussi de certaines «manières extraordinaires» (*modi illi extraordinari*), étrangères à «la manière commune de la Compagnie», sous-entendant par cette dernière l'éducation aux vraies et solides vertus, en particulier à l'obéissance²¹.

Mais à quelle sorte de «dévotion extraordinaire» le Général pouvait-il se référer? Dans sa même lettre au Provincial, Vitelleschi demande à Filleau d'ouvrir aussi une autre enquête, celle-ci au collège de Clermont. Là-bas le groupe mystique des jeunes jésuites semblent «honorer plus excellemment saint Joseph et exalter sa dignité, lui décernant de nouveaux titres, inusités en théologie et dans la pratique de l'Église». Ils «soutiennent *mordicus* des opinions nouvelles et inouïes que l'Église ne propose pas» sur le père putatif de Jésus²². Une autre lettre du Général précise que les diffuseurs de ce culte joséphologique sont Jean-Joseph Surin (1600-1665) et Claude Bernier, porteurs du flambeau des *neoterici* parisiens. Ils sont dénoncés par le P. Louis Le Mairat (1577-1664) comme promoteurs d'une «dévotion nouvelle et extraordinaire envers saint Joseph»²³. Le Mairat partageait avec Lallemand la chaire de théologie scolastique un an

²⁰ *Ib.*, 381-382.

²¹ Cf. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 311-318.

²² BOTTEREAU, G., «Saint Joseph et les jésuites français de la première moitié du XVII^e siècle», *Cahiers de Joséphologie* 29 (1981) 808.

²³ *Ib.*

plus tôt. Il semble que Lallemand protégeât de son autorité le petit troupeau josépho-mystique du collège, mais après son départ pour Rouen ils restèrent sans protection, exposés aux attaques du théologien Le Mairat.

Lallemand est, sans aucun doute, un fervent dévot de saint Joseph²⁴. Sa biographie en témoigne, de même qu'une lettre qu'il enverra plus tard, en mars 1631, au procureur laïc du collège de Clermont²⁵. On ne se tromperait donc pas de voir en saint Joseph l'objet de la «dévotion extraordinaire», dénoncée par Grimald. En tout cas, les supérieurs français ne semblent pas attribuer d'importance à l'affaire. La dévotion joséphologique envahit la France à l'époque grâce, entre autres, à l'accueil des écrits de sainte Thérèse²⁶. Elle fait donc partie des pratiques dévotionnelles du Grand Siècle.

Lallemand continuera dans sa charge d'Instructeur et recevra plus tard les louanges du Général. En ce qui concerne le dénonciateur Grimald, l'histoire nous révèle de lui quelques surprises. En 1625 il était encore promoteur résolu de lectures mystiques au collège de Nevers et dupe des phantasmes spirituels d'une jeune fille, ce qui lui a valu les réprobations du Général. Devenu antimystique, Grimald voulait sans doute se justifier auprès du Général en dénonçant l'Instructeur de Rouen²⁷. D'ailleurs, il quittera la Compagnie en 1639.

Ces histoires de dénonciations nous révèlent les gauchissements de la communication jésuite par correspondance entre périphérie et centre; une correspondance normalement destinée à servir, entre autres, les besoins d'information du gouvernement central²⁸. Mais les délations révèlent aussi les effets néfastes d'une formation manquée. Le mémoire de Coton, cité plus haut, mettaient déjà en évidence les conséquences de cette carence: «On juge prudents ceux qui savent soupçonner, résister, dénigrer, se moquer de l'opinion d'autrui, se montrer plaignants, inculper les autres de simplicité, envoyer des lettres et des avertissements à Rome, motivés plus par l'ambition, que par l'utilité [...]»²⁹. On peut bien reconnaître quelque chose de ces défauts moraux et spirituels dans les adversaires du Père Lallemand, sans vouloir forcément justifier toutes ses idées ou ses penchants dévots. En tout cas, ses expériences d'être dénoncé et enquêté à plusieurs reprises donnent du relief personnel à ce qui sera l'un des points majeurs de la *Doctrine spirituelle*, celui de la pureté de cœur. Le cœur, justement, cette métaphore de l'intérieur où l'homme est sans cesse en train de se battre avec ses inclinations mauvaises et ses intentions biaisées, mais aussi appelé par la grâce de l'Esprit à suivre le chemin de la droiture.

²⁴ Cf. BARTÓK, T., «Saint Joseph, dans la mystique de Lallemand», *Christus* 63 (Juillet 2016) 96-103.

²⁵ DS, 457.

²⁶ Cf. DOMPNIER, B., «Thérèse d'Avila et la dévotion française à saint Joseph au XVII^e siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 90 (2004) 175-190.

²⁷ C'est l'hypothèse de Jiménez. Cf. ID., *Louis Lallemand*, 231-234.

²⁸ Pour le fonctionnement de la correspondance jésuite, voir l'ouvrage de FRIEDRICH, M., *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Campus, Frankfurt – New York, 2011.

²⁹ CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

Lallemant, à cause peut-être des enquêtes subies, tombe malade en 1631. Son état languissant ne lui permet pas de poursuivre sa tâche d'Instructeur. Il est envoyé au collège de Bourges comme Préfet des études et Confesseur des jувénistes. C'est là qu'étudie Louis de Bourbon-Condé (1621-1686), duc d'Enghien et futur Grand Condé. Il sera membre de la congrégation mariale des élèves externes sous la conduite de Lallemant. À la demande discrète du prince Henri II (1588-1646), père du duc et bienfaiteur du collège, le Général Vitelleschi nommera Lallemant recteur du collège en août 1634³⁰. Sa santé ne lui permettra qu'un rectorat très bref. Il meurt le jeudi saint 5 avril 1635. Au lendemain, le prédicateur augustin de l'Office de la Croix à la cathédrale de Bourges commémore le défunt comme «porte-parole auprès de Dieu, de même qu'excellent et très influent protecteur dans le ciel pour toute la ville»³¹.

Pour compléter notre regard sur la vie du P. Lallemant, il faut encore évoquer ses aspirations missionnaires. Le biographe Champion voit en lui une source d'inspiration pour les jésuites missionnaires d'Amérique du Nord. N'ayant pas obtenu de Rome la permission d'aller en mission en Nouvelle-France, Lallemant aurait dû transmettre son désir et ses idées missionnaires, en particulier celle de l'amour des croix³², à quelques-uns de ses novices et tertiaires, de même qu'à d'autres jeunes de la Compagnie avec qui il était en contact. Cette tradition de l'influence missionnaire de Lallemant manque pourtant de preuves concrètes. Il serait, sans doute, plus juste d'affirmer que Lallemant a participé avec de nombreux autres jésuites à l'esprit missionnaire qui régnait en France depuis les premiers essais missionnaires au Canada (1611-1613), en particulier au collège de La Flèche. C'est là que résidait le P. Énemon Massé (1575-1646), l'un des membres de la première équipe jésuite en Acadie et véritable catalyseur des actions évangélistes successives sur le sol canadien. Lallemant, lui-même résidant à La Flèche en 1615-1618, a dû subir l'influence de Massé³³. Cette petite remarque ne met pas en cause l'influence spirituelle, dans un sens plus large, que Lallemant pouvait avoir en tant que Maître des novices, Instructeur du Troisième an ou père spirituel sur un nombre considérable de futurs missionnaires, tels qu'Antoine Daniel, Simon Le Moyen, Isaac Jogues, Jean de Brébeuf, Paul Le Jeune et bien d'autres.

1.3. La Doctrine spirituelle et ses interprétations

La *Doctrine spirituelle* est un recueil d'exhortations adressées à des jésuites du Troisième An. À l'origine, elle n'était pas du tout destinée à la publication. La plupart de ses textes nous parviennent à travers le jésuite Jean Rigoleuc (1596-1658), tertiaire de Lallemant en 1630-1631. Rigoleuc avait pris des notes pendant les exhortations de l'Instructeur ou, peut-être, il avait recopié les papiers de Lallemant. Rigoleuc avait légué ses notes

³⁰ Cf. BOTTEREAU, «Autour d'un billet inédit», 293-296.

³¹ DS, 445.

³² DS, 76-78.

³³ Pour les liens entre Lallemant et les missionnaires d'Amérique du Nord, voir BARTÓK, *Un interprète et une interprétation*, 613-619.

au P. Vincent Huby (1608-1693). Celui-ci, avant de mourir, avait confié l'héritage de Rigoleuc à l'éditeur jésuite Pierre Champion en vue de la publication. Quelques années plus tôt, Champion avait déjà publié une biographie de Rigoleuc avec ses œuvres et lettres spirituelles. Entre-temps, Champion découvrit aussi d'autres textes venant de Lallemant dans un petit cahier de Jean-Joseph Surin (1600-1665), tertiaire de Lallemant en 1629-1630. Champion ajouta ce cahier, intitulé «Appendice», au beaucoup plus volumineux legs de Rigoleuc. Il prépara aussi la biographie de Lallemant et la publia avec l'ensemble des textes en 1694, sous le titre *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père L. Lallemant*. La variété et la complexité de provenance des textes mettaient quelque peu en doute la paternité de Lallemant sur l'ouvrage publié. Pourtant, il existe des études qui prouvent l'autorité de Lallemant aussi bien pour le fond que pour le style de l'œuvre³⁴.

Les notes de Rigoleuc, constituant plus de 90 % de la *Doctrine*, ont été divisés probablement par Champion en sept «Principes», c'est-à-dire autant de parties, chacune traitant un thème spirituel: (1) «La vue de la fin», (2) «L'idée de la perfection», (3) «La pureté de cœur» (4), «La docilité à la conduite du Saint-Esprit» (5), «Le recueillement et la vie intérieure» (6), «L'union avec Notre-Seigneur» (7), «L'ordre et les degrés de la vie spirituelle». Chaque Principe est subdivisé en de nombreux chapitres et articles. Cette structure révèle, évidemment, une manière scolastique de traiter les sujets avec clarté et précision, mais elle rend aussi parfois difficile la lecture.

Les questions d'interprétation de la *Doctrine* ont été soulevées pour la première fois en 1920, l'année où parut le V^e volume de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* d'Henri Bremond, destinée à la figure et à l'œuvre du P. Lallemant, de même qu'à sa prétendue «école». ³⁵ Bremond, lui-même jésuite jusqu'à 1904, voulait en effet montrer dans la pensée de Lallemant le début d'une «école mystique» à l'intérieur de la spiritualité ignatienne. Une telle «école de Lallemant», aux yeux de Bremond, se serait située à l'antipode de l'«école ascéticiste» d'Alphonse Rodriguez (1538-1616). L'œuvre célèbre de ce dernier, la *Pratique de la perfection et des vertus chrétiennes et religieuses*³⁶, était vue par Bremond comme dégénérescence de la spiritualité ignatienne en un volontarisme anthropocentrique. Lallemant, en revanche, aurait représenté une pensée mystique théocentrique grâce à ses connivences avec la spiritualité de Pierre de Bérulle et avec celle de François de Sales.

La vision de Bremond a créé une longue polémique avec ses anciens confrères³⁷. Les débats reflétaient plutôt les problématiques d'ascèse et de mystique du début du 20^e

³⁴ Cf. JIMÉNEZ, J., «La Formación de la "Doctrina espiritual"», in Id., *Louis Lallemant*, 21-96. Voir aussi SALIN, D., «Lallemant, auteur véritable de la Doctrine spirituelle», in DS, 12-18.

³⁵ BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, V. *La Conquête mystique 3. L'École du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris 1920. L'œuvre a été rééditée dans un nouveau format, sous la direction de François Trémolières, vol. II, Jérôme Millon, Grenoble 2006.

³⁶ L'espagnol original *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* est publié à Séville en 1609. La première traduction et édition française par Paul Duez remonte à 1621.

³⁷ En particulier avec le P. Aloÿs Pottier. Dans sa trilogie sur Lallemant, Pottier ne cesse de défendre, contre Bremond, le fondement ignatien de la *Doctrine*. Cf. POTTIER, A., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. Essai de théologie mystique comparée*. I-III, P. Téqui, Paris 1927-1929.

siècle. Il est inutile de les reprendre ici. Présentons plutôt la «logique» que Bremond avait proposée pour faciliter la lecture de la *Doctrine*. En effet, il voyait se réduire les thèmes et les textes de l'ouvrage à quatre «chefs»: (1) la seconde conversion qui constituerait l'essentiel du Troisième An jésuite, (2) la critique de l'action, retentissant sans cesse dans les exhortations de l'Instructeur, (3) la garde du cœur comme moyen principal de la vie purgative, (4) l'obéissance à la conduite du Saint-Esprit dans laquelle culminerait la vie spirituelle du jésuite et sa perfection³⁸.

La vision de Bremond a déclenché chez les interprètes l'envie de proposer d'autres clés herméneutiques pour une lecture plus unifiée et simplifiée de l'enseignement de Lallemand. Ces diverses «logiques» n'étaient pourtant que des variations entre la structure septénaire originale et la réduction opérée de Bremond. En outre, on cherchait aussi à découvrir la dynamique des *Exercices* de Saint Ignace dans l'enchaînement des sept Principes de la *Doctrine*.

Une nouvelle sorte de «logique» a été récemment proposée par le P. Dominique Salin³⁹, éditeur de la dernière édition française de la *Doctrine*. Salin a découvert dans la biographie de Rigoleuc un souvenir de ce dernier sur l'essentiel de l'enseignement de Lallemand. D'après Rigoleuc, son Instructeur aurait formulé la synthèse de sa pensée dans une «grande maxime» qui portait sur l'abandon à la conduite du Saint-Esprit. Pour y arriver, Lallemand aurait exigé trois attitudes intérieures, chacune modelée sur l'un des membres de la Sainte Famille: le mépris de soi (humilité) sur le Christ, la pureté de cœur sur la Sainte Vierge, le recueillement sur saint Joseph. Envers chacun de ceux-ci on devait cultiver une dévotion particulière dont les pratiques ne sont pourtant pas précisées dans le souvenir de Rigoleuc.

Champion, selon Salin, aurait organisé les thèmes de la *Doctrine* en fonction de la synthèse transmise par Rigoleuc. De la sorte, le thème de la conduite du Saint-Esprit aurait trouvé sa place au milieu de la *Doctrine* (Principe IV), tandis que les trois vertus auraient entouré l'axe pneumatologique comme Principes III, V et VI. D'autres sujets, n'entrant pas directement dans le cadre synthétique, auraient été situés à la périphérie de la *Doctrine* (Principe I, II et VII). Cet assemblage indiquerait donc que l'essentiel du Troisième An serait de conduire les jésuites à la perfection des trois attitudes spirituelles – mépris de soi, pureté de cœur, recueillement – qui leur permettraient d'être pleinement possédés et guidés par l'Esprit.

Quant à la vision de Lallemand sur la finalité pneumatologique du Troisième An, la proposition de Salin est tout à fait pertinente et nos développements ne feront que le confirmer. Aussi, les trois attitudes et dévotions préparatoires semblent trouver quelque confirmation dans un petit chapitre du Principe VI où Lallemand explique, ne serait-ce que sommairement, la triple dévotion au Christ, à la Vierge et à Saint Joseph⁴⁰. Ce dernier n'y est pas seulement un simple modèle du recueillement, mais un maître et direc-

³⁸ BREMOND, *L'École du Père Lallemand* (éd. J. Millon), 454ss.

³⁹ Cf. SALIN, «Logique d'une spiritualité», in DS, 26-30.

⁴⁰ «Pratique pour honorer solidement le Verbe incarné, la Sainte Vierge et saint Joseph», DS, 322-323.

teur intérieur des âmes, partageant ainsi le même rôle que l'Esprit Saint. Une brève mention de la triple dévotion se trouve aussi dans l'Appendice légué par Surin⁴¹. Ce côté dévotionnel reste pourtant faiblement représenté dans la *Doctrina*, et cela pour des raisons bien compréhensibles. En effets, les notes de Surin et de Rigoleuc remontent aux temps qui suivent l'année de la deuxième dénonciation (1629) autour de l'Instructeur «tout entier mystique» et de ses «dévotions extraordinaires». Lallemand devait être prudent et ne donna plus le flanc à des critiques malveillantes.

On peut, sans doute, se demander si la «grande maxime», reportée dans la *Vie* de Rigoleuc, est l'unique synthèse dans laquelle Lallemand aurait tenté de récapituler le profil spirituel du jésuite et les moyens pour y arriver. En effet, Lallemand pouvait avoir plusieurs «maximes» qui résumaient autrement l'essentiel de sa pensée. Nous en trouvons quelques-unes dans deux petits Articles du Principe II où Lallemand (ou Rigoleuc, peut-être) essaye de ressaisir en des formules triadiques ou plus longues les points d'attention de la vie spirituelle du jésuite⁴². Ces «maximes», comme d'ailleurs l'ensemble de la *Doctrina*, s'inscrivent parfaitement dans ce qui apparaît dans la tradition spirituelle comme «recherche de la perfection et de ses moyens». La compréhension de cette expression complexe, comme nous le verrons dans les pages suivantes, était justement l'enjeu autour duquel se cristallisaient la compréhension du Troisième An et l'identité jésuite elle-même.

2. Le Troisième An et l'identité jésuite par le P. Lallemand

L'établissement du Troisième An, en tant que période finale de la formation jésuite, était déjà prévu par les *Constitutions* de la Compagnie⁴³. Cette étape voulait reproduire en chaque jésuite l'expérience qu'Ignace et ses premiers compagnons avaient vécue en Italie du Nord en 1537, comme préparation conclusive à l'apostolat après les études à Paris. L'expression «troisième année de probation» a été forgée par les *Constitutions* elles-mêmes. Celles-ci ont établi la durée de la première et la deuxième probation (candidature et noviciat ensemble) en deux ans⁴⁴. Une troisième année de probation après les études, comme replongée dans la formation spirituelle et dans certaines épreuves apostoliques, semblait être utile pour plusieurs raisons que nous devons considérer plus loin. Toutefois, il fallut attendre plusieurs décennies pour que le Troisième An devienne une institution solide et une étape obligatoire pour tous les prêtres de la Compagnie⁴⁵. Trois ordonnances du Général Aquaviva ont joué un rôle particulier dans la mise en place du Troisième An. Elles ont été réunies et harmonisées par la VII^e Congrégation Générale en

⁴¹ DS, 403.

⁴² «Avis aux Pères du Troisième An pour le temps de leur noviciat» et «Avis aux Pères du Troisième An au sortir de leur noviciat, pour le reste de leur vie», DS, 100-106.

⁴³ Const. V, 1, 3 e C. ; V, 2, 1 [514]-[516].

⁴⁴ Ex. gén. I, 1, 12 [16].

⁴⁵ Pour l'histoire du Troisième An, voir RUIZ JURADO, M., «La Tercera Probación en la Compañía de Jesús», AHSI 60 (1991) 265-351.

1616 dans un seul document intitulé *De tertio anno probationis*⁴⁶. Ce document a déterminé pour trois siècles l'institution de la formation finale dans la Compagnie.

L'établissement effectif du Troisième An faisait partie d'un certain nombre de mesures par lesquelles Aquaviva cherchait à réaliser sa politique spirituelle, la *renovatio spiritus*. Les historiens de la spiritualité jésuite se divisent sur la valeur de cette politique⁴⁷. Sa nécessité reste pourtant incontestable. Elle voulait être une réponse à la crise spirituelle et disciplinaire de l'Ordre dont il a été question plus haut. Le Général cherchait surtout à remédier aux difficultés d'absorption et de distraction par le travail et aux phénomènes de mondanité, dénoncés souvent dans les documents du gouvernement romain⁴⁸. Le Troisième An a été justement vu comme un temps privilégié, voire même l'ultime chance pour comprendre plus profondément l'identité jésuite et pour y correspondre mieux à travers le redressement et le renforcement des attitudes intérieures nécessaires. L'interprétation du Troisième An par Lallemand nous mènera du coup à l'interprétation de la vocation jésuite elle-même dans le contexte de la réforme spirituelle et disciplinaire voulue par le centre romain de l'Ordre.

2.1. Renouveau après les études et seconde conversion

Les longues études, selon l'expérience d'Ignace, entraînaient un certain dessèchement spirituel. Pensant remédier à de tels effets chez ses compagnons à venir, il a prévu le Troisième An comme une *schola affectus* où «les choses de l'esprit et du corps» étaient destinées à aider les tertiaires à «progresser en humilité et en abnégation de tout amour sensible, de toute volonté et de tout jugement propres», de même que dans «une plus grande connaissance et un plus grand amour de Dieu»⁴⁹. *Schola affectus* dans la terminologie du théologien parisien Jean Gerson (1363-1429) allait encore de pair avec la *schola intellectus* comme deux sortes de théologie, celles de l'intellect et celle du cœur. Leur séparation était pourtant un processus déjà entamé. Ce divorce entre deux types de théologie – et plus encore, entre théologie et spiritualité tout court – marquait bel et bien l'époque d'Ignace, mais encore plus celle de Lallemand. Les jésuites, comme d'autres

⁴⁶ Cf. *Institutum Societatis Iesu. III. Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae. Exercitia, Directorium* (= ISI-III), Typ. a SS. Conceptione, Florentiae 1893, 262-267.

⁴⁷ Cf. GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *AHSI* 10 (1941) 59-93. IPARRAGUIRRE, I. – CERTEAU, M. DE, *Les Jésuites: Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome, 1974, 42-69.

⁴⁸ Aquaviva dénonçait plusieurs fois la baisse de la vie religieuse et spirituelle, l'activisme tout extérieur et les ingérences indésirables de ses confrères dans les affaires séculières. Cf. *De renovatione spiritus* (1583), in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu. I* (= EPG-I), Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847, 119-120. *De recursu ad Deum in tribulatione et persecutionibus* (1602), in *Ib.*, 290. Il compendium plus vaste des problèmes sont les *Industriae ad curandos animae morbos* (1600), ce manuel destiné aux supérieurs pour traiter les déficits spirituels et religieux des jésuites. Voir in ISI-III, 397-440.

⁴⁹ Cost. V, 2, 1 [516].

religieux aussi, vivaient leur formation spirituelle et intellectuelle dans deux univers de plus en plus séparés.

Ce problème de fond en engendrait un autre que les premières décennies de l'histoire de la Compagnie devaient bientôt révéler. Saint Ignace a bien pressenti que le défi principal du temps des études était la recherche d'unité entre vertus solides et sciences. Les premières, surtout la pureté d'intention et le zèle sincère des âmes, devaient précéder le désir d'acquérir toutes sortes d'érudition littéraire, philosophique et théologique⁵⁰. Toutefois, les études humanistes faisaient bientôt songer les jeunes jésuites à des carrières prestigieuses, comme rhéteurs en vogue, prédicateurs réputés, professeurs de collèges et écrivains. Leur *libido sciendi* naturelle s'incarnait vite dans ces ambitions professionnelles. Certes, la tension entre l'humilité religieuse et l'acquisition de belles lettres ou celle de la science sacrée était déjà connue depuis le monachisme médiéval⁵¹. Elle ne faisait qu'augmenter avec l'apparition des mendiants dans les universités médiévales. Unir dans une seule figure le religieux et le savant érudit n'était ni immédiat ni facile⁵².

L'idéal ignatien de joindre vertus et lettres pendant et après les études n'était pas du tout une chose acquise dans le jeune institut religieux. Nombre de scolastiques quittaient l'Ordre jésuite car, ayant été jugés peu spirituels par leurs supérieurs, ils ne pouvaient pas commencer ou continuer les études qu'ils souhaitaient. D'autres, en revanche, partaient pour une raison proprement contraire, trouvant la Compagnie insuffisamment spirituelle⁵³. La situation ne semblait guère s'améliorer avec le temps. La V^e Congrégation Générale (1593-1594) dénonçait les ambitions des scolastiques qui briguaient les chaires de grammaire, et cherchaient à s'insinuer dans la confiance de leurs supérieurs pour obtenir des postes d'enseignement appréciés dans les classes. Ils négligeaient même l'étude de la théologie pour arriver le plus vite possible à l'enseignement des lettres.⁵⁴ Les mêmes défis étaient toujours présents au début des années 1630, au moment où Lallemand parle à ses tertiaires. L'Instructeur réprimande les jésuites qui encouragent l'ambition vicieuse parmi leurs jeunes confrères:

Quand un Père grave et considérable pour son âge et pour les charges qu'il a eues dans la religion, témoigne devant de jeunes Frères qu'il estime les grands talents et les emplois éclatants ou qu'il préfère ceux qui excellent en esprit et en science à d'autres qui n'en ont pas tant, bien qu'ils aient plus de vertu et de piété, cela nuit extrêmement à cette pauvre jeunesse⁵⁵.

⁵⁰ Cost. IV, 4, 2 [340]; IV, 6, 1 [360].

⁵¹ Voir les mises en garde de Saint Bernard contre la vaine gloire et la curiosité dans l'étude des belles lettres, *Serm. in Cant.* XXXVI, in PL 183, 967-971.

⁵² «Être “bon religieux” et être savant: ces deux choses se combinent mais s'articulent mal; elles se situent en des réseaux sociaux de plus en plus distincts.» CERTEAU, M. DE, «Le 17^e siècle français», in ID. – al., *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974, 94.

⁵³ Cf. GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, Florence/Badia Fiesolana 1984, 32.

⁵⁴ Cf. LUKACS, L., «De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu», *AHSI* 37 (1968) 283.

⁵⁵ DS, 201.

Ailleurs, parlant des maux de l'état religieux, il dénonce l'esprit mondain qui se répand à grande vitesse parmi certains de ses confrères: «Car dans la religion il y a un petit monde, dont les éléments sont l'estime des talents humains, des emplois, des charges et des lieux considérables, l'amour et la recherche de l'éclat et de l'applaudissement, du repos et de la vie douce»⁵⁶.

Bien que les tertiaires aient déjà derrière eux le temps des études, l'Instructeur n'hésite pas à leur rappeler la manière juste de se rapporter aux moyens de la science. Aussi le fait-il car les études ne cessent d'être un élément constitutif pour toute la vie d'un jésuite. Une instruction du Général Aquaviva sur les occupations des prêtres de la Compagnie (*Ad varias occupationes*) évoquait déjà en deuxième lieu les *studia* qui servaient, en guise de formation continue, à approfondir et à exécuter mieux les diverses sortes d'engagement apostolique⁵⁷. Lallemand constate que ce noble but des études semble disparaître de l'horizon de certains:

Quelques-uns d'entre nous ne font-ils pas tout le contraire? Étant vides de l'esprit intérieur, ne se donnent-ils pas à l'étude d'une manière toute humaine, sans droiture et pureté d'intention, sans modération, peut-être même par vanité, envisageant déjà les emplois où leur orgueil les porte, et regardant la science comme un moyen pour arriver au but de leurs prétentions, fort opposées à l'esprit de saint Ignace et à la fin des études de la Compagnie?⁵⁸.

Voici alors que le but du Troisième An apparaît en première place comme un remède aux «dégâts» qu'une certaine formation intellectuelle, déviée de son but original, a pu provoquer dans les vertus des jésuites. «Dégâts» en tant que dessèchement d'une ferveur apostolique authentique et la prolifération de désirs et projets égoïstes qui naissent de l'usage biaisé des études ou d'autres moyens de la formation. La finalisation du Troisième An comme temps de renouveau pour redresser les vertus religieuses était déjà mise en valeur par le Général Aquaviva:

De fait, comme il arrive d'habitude en raison de notre fragilité, les études de lettres pendant de nombreuses années et sans interruption, de même que les intenses occupations intellectuelles émoussent la vigueur de l'esprit, dépriment le cœur et permettent moins à l'homme de se dépouiller. Il est à craindre que nous n'aspérons pas suffisamment avec ferveur et diligence à la perfection de nous-mêmes, et les moyens de la doctrine et des autres talents, comme dépouillés de leur force, deviennent faibles et inefficaces dans l'âme du prochain, et ils ne portent pas le fruit que le Seigneur attend et que le travail de tant d'années exigerait⁵⁹.

Le but du Troisième An, formulé par les *Constitutions* comme progrès «en humilité et en abnégation de tout amour sensible», reçoit une majoration ascétique dans l'ordonnance finale d'Aquaviva: l'abnégation à acquérir pendant le Troisième An doit être *plena et absoluta* pour devenir un homme vertueux et parfait dans la vie spirituelle, un

⁵⁶ DS, 234.

⁵⁷ Cf. ISI-III, 350.

⁵⁸ DS, 93.

⁵⁹ RUIZ JURADO, «La Tercera Probación», 332.

instrument apte à gagner les âmes au Christ⁶⁰. Or, cette majoration ascétique se transforme en majoration mystique dans la pensée de Lallemand. Il entend le but du Troisième An comme un «franchir le pas», en d'autres termes, un acte de renoncement à tout ce qu'on a pu concevoir comme avenir ambitieux à partir de l'usage faussé des moyens. Il faut, dit-il, «renoncer une bonne fois à tous nos intérêts et à toutes nos satisfactions, à tous nos desseins et à toutes nos volontés, pour ne dépendre plus désormais que du bon plaisir de Dieu et nous résigner entièrement entre ses mains»⁶¹.

Un tel renoncement apparaît certainement affreux aux yeux des tertiaires. Lallemand ne cherche pourtant pas à en atténuer la radicalité. Il la redéfinit ailleurs comme une «seconde conversion». Voici comment il en entend le contenu:

Il arrive d'ordinaire deux conversions à la plupart des saints et aux religieux qui se rendent parfaits: l'une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l'autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection. Cela se remarque dans les Apôtres, quand Notre-Seigneur les appela et quand il leur envoya le Saint-Esprit; en sainte Thérèse et en son confesseur le Père Alvarez, et en plusieurs autres. Cette seconde conversion n'arrive pas à tous les religieux, et c'est par leur négligence. Le temps de cette conversion, à notre égard, est communément le Troisième An de noviciat»⁶².

L'expression «seconde conversion» remonte à l'antiquité chrétienne⁶³. Elle est reprise par plusieurs mystiques du Moyen Age, en particulier par Catherine de Sienne (1347-1380) et Jean Tauler (1300-1361). Certains jésuites, comme Giuseppe Blondo (1537-1598) et Bernardo Rossignoli (1547-1613) en ont fait usage déjà avant Lallemand. Rossignoli la comprenait comme passage de la médiocrité à la recherche sérieuse de la perfection avec l'engagement apostolique⁶⁴. Cette interprétation pouvait bien influencer celle de Lallemand, mais il pouvait aussi subir l'influence d'Antoine Le Gaudier (1572-1622), Maître des novices et Instructeur du Troisième An de Paris qui appliquait l'idée en question à la vie religieuse⁶⁵.

La seconde conversion, en tant qu'un acte ou, mieux, un processus de «se donner à la perfection» nous met devant la question majeure: de quelle sorte de perfection s'agit-il dans le cas d'un jésuite et quels sont les moyens pour l'atteindre? La description laconique donnée par Lallemand ci-dessus suggère une transformation de type pentecostal à l'instar de l'effusion de l'Esprit Saint sur les Apôtres. Mais avant de comprendre la perfection jésuite en lien avec l'influence de l'Esprit, il faut remonter à la finalité de la Compagnie même, telle qu'elle est définie au début de l'*Examen général*, ce préambule

⁶⁰ *De tertio anno probationis*, in ISI-III, 265.

⁶¹ DS, 66.

⁶² DS, 101.

⁶³ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, X, 57, 4, SC 428, Paris, Cerf 1997, 186-187.

⁶⁴ WEISMAYER, J., «Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der *Doctrina Spirituelle des P. Louis Lallemand S.J.*», *Habilitationsschrift, Universität von Wien, Wien 1973*, 140-149.

⁶⁵ LE GAUDIER, A., *De natura et statibus perfectionis*, Cramoisy, Paris 1643, 77-78. Les traités rassemblés dans l'ouvrage circulent déjà en manuscrit ou édités ailleurs bien avant 1643, car Lallemand y fait allusion dans la *Doctrina*. Cf. DS, 97.

d'ouverture aux dix parties des *Constitutions* jésuites. C'est là que nous trouvons le point de départ pour la plupart des réflexions sur l'identité jésuite aux temps de saint Ignace et du P. Lallemand.

2.2. La fin de la Compagnie

L'*Examen général* définit la fin de la Compagnie dans les termes suivants: «La fin de cette Compagnie n'est pas seulement de s'employer, avec la grâce divine, au salut et à la perfection de l'âme de ses membres mais, avec cette même grâce, de chercher intensément à aider au salut et à la perfection du prochain»⁶⁶. Comprendre l'articulation entre, d'une part, salut et perfection propres et, d'autre part, salut et perfection du prochain, comme les deux dimensions d'une seule vocation religieuse, était loin d'être évidente. Saint Thomas, héritier d'une longue tradition précédente, voyait l'essentiel de la vie religieuse dans l'application de chacun à son propre salut (*studium quod quis adhibet ad propriam salutem*), tandis qu'il attribuait à l'état épiscopal – et analogiquement aux prélats ayant charge d'âmes – la tâche apostolique d'œuvrer pour le salut du prochain (*studium ad proximorum salutem*)⁶⁷.

Certes, Thomas lui-même cherchait déjà à dépasser cette dichotomie dans le charisme dominicain. Dans sa vision, la vie contemplative, cette voie principale de l'union divine et de la perfection religieuse, produisait des fruits spirituels qu'on communiquait au prochain (*contemplata aliis tradere*) par la prédication et l'enseignement⁶⁸. Dans la pratique, cela a conduit au paradigme de la *vita mixta*⁶⁹, une vie religieuse mêlée de prière (communautaire et personnelle) et d'apostolat spirituel et intellectuel. La dichotomie stricte entre perfection propre et perfection du prochain semblait ainsi dépassée pour la théorie. Néanmoins, on gardait comme évidence la priorité de la contemplation sur l'action et, plus profondément, la primauté du Logos sur l'Éthos.

L'objectif de la Compagnie et ses interprétations données par Jérôme Nadal, premier interprète des *Constitutions* jésuites, semblaient aller plus loin que ne le faisait la vision thomiste. Nadal a présenté la Compagnie comme *vita activa superior*⁷⁰, une vie

⁶⁶ Ex. gén. I, 2 [3].

⁶⁷ *Summa Theologiae* II-II, q. 185, a. 4, ad 1.

⁶⁸ *Summa Theologiae* II-II, q. 188, a. 6, resp.

⁶⁹ Notons que saint Thomas n'appréciait guère l'expression *vita mixta*. Pour sa compréhension de contemplation et action voir PUTALLAZ, F.-X., «Thomas d'Aquin, Pierre Olivi. Figures enseignantes de la vie contemplative», in TROTTMANN, CH. (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Rome 2009, 371-384.

⁷⁰ Les commentateurs de Nadal divergent sur le sens de la *vita activa superior*. M. Nicolau était d'avis que la *vita activa superior* correspondrait pratiquement à la vie mixte. Cf. ID., *Jerónimo Nadal, s.j., 1507-1580. Sus obras y doctrinas espirituales*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1949, 327-338. En revanche, M. Olphe-Galliard y voyait un réel dépassement de la dualité de la vie mixte. Cf. ID., «La vie apostolique et l'oraison aux origines de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949) 408-425. Dans le même sens, voir aussi VERNY, L., «In actione contemplativus», *Revue d'ascétique et de mystique* 26 (1950) 60-78.

apostolique, fondée sur la contemplation, mais tout entièrement orientée à la mission selon l'archétype christique. L'apostolat jésuite a pris un sens plus vaste par rapport à la tradition antécédente. Saint Ignace proposait de trouver Dieu en toutes choses, ce que Nadal a interprété comme être contemplatif aussi en toutes sortes d'action apostolique (*contemplativus simul in actione*⁷¹). La formule nadalienne insinuait que l'union avec Dieu était possible non seulement en des occupations proprement spirituelles au service du prochain, mais encore dans les œuvres de la charité ou dans le travail aux collèges, l'enseignement et l'éducation.

Partant de l'expression «avec cette même grâce» (*con la mesma/cum eadem*) de l'*Examen général* (I, 2, [3]), citée plus haut, Nadal cherchait à trouver des formules qui établissaient une sorte de simultanéité et réciprocité entre salut/perfection propre et celui/ celle du prochain⁷². Par cela, il entendait aussi exprimer le rapport mutuel entre l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain. En interprétant l'autre expression de l'*Examen* «chercher intensément (*intensamente/intense*) à aider», Nadal y voyait la marque distinctive de l'Institut ignatien qui, à ses yeux, devait se traduire dans une charité totale pour le prochain; charité qui portait les mêmes marques du premier commandement (*toto corde, tota mente, tota anima, omnibus viribus*)⁷³. Telle rhétorique, trop poussée à certains égards et théologiquement discutable, servait à Nadal à créer une distance très accentuée entre les anciennes formes de la vie religieuse, surtout le monachisme, et la nouveauté jésuite⁷⁴. De la sorte, il s'efforçait à résister aux courants monasticisants et trop contemplatifs à l'intérieur de la Compagnie qui risquaient de remettre en question l'orientation active et apostolique de cette dernière⁷⁵.

Quelques décennies plus tard, la donne a bien changé. En effet, on voit que les interprètes du charisme jésuite au tournant du 16^e et du 17^e siècle, très probablement sous le coup de la crise spirituelle de la Compagnie, commençaient à replacer celle-ci

⁷¹ NADAL, H., *Annot. in Examen (1557)*, [81], in *Monumenta Nad.* V, 162. Notons que Nadal interprétait la nature de la Compagnie comme *vita activa superior*. Cf. *Annot. in Examen (1557)*, [31], in *Monumenta Nad.* V, Mon. Hist. Soc. Iesu, Roma 1962, 144. Voir aussi *Exhort. 6 Compl.* (1561), [127]-[128], *Ib.*, 361-362.

⁷² «[...] in nostram simul et proximorum salutem incumbimus ex vocatione nostra atque statu». «[...] nam eodem desiderio, eodem spiritu atque amoris affectu in salutem nostram ferri debeamus et proximorum». «Haec autem *coniunctio* salutis nostrae et perfectionis cum proximi salute et perfectione facit ut etiam magna et salutis et perfectionis nostrae pars in iuvando proximo constituta sit». *Annot. in Examen (1557)*, [16], [22], [25], *Ib.*, 140-142. Voir aussi, *Exhortatio 5^a* (1573-1576), [7], *Ib.*, 807-808.

⁷³ «Dicimus *intense*, quod nervus sit Societatis intensio ac fervor zeli et charitatis, qui in proximo semper redundare debet. Et quidem, ut verum confiteamur, haec est proprietas instituti unica, haec ratio novi ordinis ut in proximorum salutem et perfectionem, ex perfectione charitatis toto corde, tota mente, tota anima, omnibus viribus feramur in suavitate spiritus atque hilaritate vivaciter». *Annot. in Examen (1557)*, [28], *Ib.*, 143. Cf. *Exhortatio 5^a* (1573-1576), [11], *Ib.*, 809.

⁷⁴ «[...] nosotros no somos monjes, ni tenemos las particularidades que sanctamente tienen las religiones monásticas». *Exhort. 10 Compl.* [192], *Ib.*, 413-414. «Ignatius nullum Ordinem monachorum instituerit.» *Dialogus II* [7], *Ib.*, 608.

⁷⁵ Pour le cas fameux d'Andrés de Oviedo et de Francisco Onfroy, voir RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *AHSI* 43 (1974) 217-266.

dans le paradigme de la vie mixte. C'était un moment important pour l'évolution du charisme ignatien. Ainsi, par exemple, Francisco Suárez (1548-1617) et Diego Álvarez de Paz (1560-1620)⁷⁶ distinguaient plus nettement les frontières entre contemplation et action et, avec cela, l'ordre de la perfection propre et celle du prochain. En France, l'Instructeur Antoine le Gaudier, tout en affirmant l'interdépendance des deux perfections, cherchait à maintenir la priorité de la première:

[Les deux perfections] se compénètrent et se réfèrent mutuellement, cependant, on devra chercher à les utiliser dans un certain ordre. La gloire divine qui provient de notre sanctification doit passer la première et réclame avant tout notre estime. Si parfois notre zèle pour glorifier Dieu dans les âmes semble nous faire oublier, non seulement notre réputation et notre vie, mais le souci de notre salut et de notre perfection, cependant, pratiquement, il n'en va pas de la sorte et cela n'est pas admissible⁷⁷.

Aussi Lallemand interprétait-il la nature de la Compagnie dans le paradigme de la vie mixte. Son insistance sur le pôle contemplatif de celle-ci semble parfois même déprécier la dimension active de la vie jésuite:

Proposons-nous pour modèle Jésus-Christ, qui a donné trente ans à la vie contemplative et trois ou quatre seulement à celle qu'on appelle mixte; et Dieu même dont la vie, avant le temps, a été purement contemplative, ne s'occupant qu'à se connaître et à s'aimer. Dans le temps, il agit à la vérité au dehors, mais de telle sorte que l'action n'est presque rien au prix de la contemplation; et après le temps, dans l'éternité, il donnera encore moins à l'action, vu qu'il ne fera plus alors de nouvelles créatures⁷⁸.

L'image de Dieu qui se construit ici ressemble davantage, du moins à première vue, à un *Primus motor immobilis* des philosophes qu'au Dieu des *Exercices* qui œuvre «dans toutes les choses créées sur la face de la terre [...] à la manière de quelqu'un qui travaille»⁷⁹. Quant à la vie cachée du Christ, modèle de la *vita contemplativa*, on voit aussi un déplacement d'accent par rapport aux *Exercices*. Ceux-ci interprètent les mystères de l'Enfance déjà en vue de la mission du Christ⁸⁰, tandis que Lallemand y découvre davantage le fondement d'une vie contemplative. Dans les soubassements de la pensée lallemantienne, on retrouve la conviction ancienne que l'action – soit comme travail ascétique sur soi-même, soit comme œuvre d'évangélisation et de charité pour le bien du prochain – est intrinsèquement liée au temps présent de l'histoire du salut, marqué encore par le péché, par l'ignorance de l'Évangile et par les inégalités sociales. Dans l'au-delà, cette sorte d'ac-

⁷⁶ Cf. SUÁREZ, F., *De religione Societatis Iesu*, Lib. I, Cap. VI, in Id., *Opera omnia*, XVI, Vivès, Paris 1860, 587ss. ÁLVAREZ DE PAZ, D., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, Lib. II, Part. V, Cap. XXXVII, in Id., *Opera*, I, Vivès, Paris 1875, 387-388.

⁷⁷ LE GAUDIER, *De natura et statibus perfectionis*, 633. Trad. fr.: *De la perfection de la vie spirituelle*. IV, A. Dewit, Bruxelles 1909, 195. (Traduction modifiée par moi.)

⁷⁸ DS, 189-190. Cf. DS, 264.

⁷⁹ Ex. 236 in IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, Coll. Christus 76, Desclée de Brouwer – Bellarmin, Paris 1991, 174.

⁸⁰ Cf. KOLVENBACH, P.-H., «Ne cachez pas la vie cachée du Christ», in Id., *Fous pour le Christ, Sagesse de Maître Ignace*, Lessius, Bruxelles 1998, 78-91.

tion perdra sa raison d'être, tandis que la contemplation, en tant que *visio beatifica* dont on peut déjà avoir quelques avant-goûts dès ici-bas, ne fera que s'accroître⁸¹.

Il faut pourtant reconnaître que certaines formules lallemantiennes s'approchent assez près de la devise nadalienne *contemplativus simul in actione*, comme, par exemple, la suivante:

Afin que le commerce des hommes ne nous soit pas nuisible dans les fonctions que nous exerçons à leur égard pour les gagner à Dieu, il faut remarquer que notre vie doit être tellement mêlée de l'action et de la contemplation que celle-là soit animée, dirigée, ordonnée par celle-ci; que, parmi les travaux extérieurs de la vie active, nous jouissions toujours du repos intérieur de la contemplative; et que nos emplois ne nous empêchent point de nous unir à Dieu, mais plutôt qu'ils servent à nous lier plus étroitement et plus amoureusement avec lui, nous le faisant embrasser en lui-même par la contemplation et, dans le prochain, par l'action»⁸².

On peut même citer une autre sentence de l'Instructeur qui va encore plus loin, en situant le sommet de la perfection jésuite dans une vertu apostolique par excellence: «Le dernier point de la plus haute perfection dans ce monde est le zèle des âmes»⁸³. C'est une autre chose que la possession de la vertu de zèle apostolique ne devrait pas se traduire dans une démonstration compulsive en actes continuels. En effet, aux yeux de Lallemant les vertus devraient être présentes dans l'agent apostolique par leur «esprit» et leur «essence»⁸⁴, même sans occasions de les mettre en pratique, tandis que cette dernière devrait être réglée par la pureté de cœur et par l'obéissance à la motion intérieure de l'Esprit, les deux pôles principaux de l'enseignement lallemantien que nous interrogerons plus loin.

Les formules de Lallemant articulant les deux pôles de la fin de la Compagnie oscillent entre, d'une part, le paradigme de la vie mixte où la préférence reste donnée à la vie contemplative et à la perfection propre, et, d'autre part, son dépassement nadalien qui met en valeur l'action pour le prochain comme lieu d'union avec Dieu. Il faut noter que le premier paradigme prend souvent le dessus en des formules surprenantes, telle que la suivante:

Aussi saint Ignace veut-il que les profès et ceux qui ont fait leurs derniers vœux, donnent à l'oraison tout le temps qui leur reste, après qu'ils ont satisfait aux devoirs de l'obéissance. Ce doit être là l'emploi de ceux qui, dans les collèges, ne sont point occupés à régenter, mais seulement à confesser ou à faire quelque autre chose qui leur laisse assez de temps libre. Ils doivent être des hommes d'oraison qui, par le secours de leurs prières, soutiennent toute la maison, toute la Compagnie et même toute l'Église. Et cela c'est être jésuite: c'est être enfant de ces grands saints qui désiraient plusieurs mondes à convertir⁸⁵.

⁸¹ À ce propos voir la Conférence d'Abba Moïse (Conl. I, nn° 8-10), in JEAN CASSIEN, *Conférences* (I-VII), SC 42, Cerf, Paris 1955, 85-89.

⁸² DS, 189.

⁸³ DS, 407.

⁸⁴ Cf. DS, 115.

⁸⁵ DS, 235.

Notons qu'Ignace n'a pas prescrit la durée d'oraison pour les jésuites définitivement incorporés dans la Compagnie. Le Général François de Borgia (1565-1572) a introduit l'oraison mentale journalière d'une heure (*oratio horae integrae*⁸⁶). Aquaviva l'a maintenue, mais il a aussi résisté à ceux qui la voulait prolonger⁸⁷. Le propos contemplatif de Lallemand – passer tout le temps libre en prière – ne semble pourtant pas exceptionnel à l'époque. Antoine le Gaudier, son collègue Instructeur, propose la même chose aux tertiaires de Paris, tout en se référant, lui aussi, à saint Ignace⁸⁸. On constate ainsi que les idées des écrivains spirituels de la Compagnie demeurent essentiellement fondé dans la *vita mixta*. Est-ce une mécompréhension, voire même une trahison face à la nouveauté du charisme jésuite? Je pense qu'il s'agit plutôt d'un choix réfléchi qui répond à la *magna effusio ad exteriora*⁸⁹ de l'Ordre à tous les niveaux de l'engagement apostolique. En accentuant contemplation et perfection propre, on cherche à parer aux effets absorbants et sécularisants d'une action trop poussée, peu réfléchie et encore moins fondée dans une attitude proprement religieuse et spirituelle. La Partie 3 nous donnera l'occasion de revenir sur la problématique.

2.3. Les moyens qui nous unissent à Dieu

Les critiques, souvent exacerbées, que Lallemand adresse aux jésuites engloutis par l'action s'inscrivent dans le contexte rappelé ci-dessus et font partie d'une rhétorique consciente qui visent à rétablir la priorité du spirituel. Celle-ci est affirmée par le paragraphe [813] des *Constitutions*. C'est justement dans ce paragraphe que l'Instructeur trouve la justification de sa pensée comme authentiquement jésuite. Par cela, il ne fait que suivre l'insistance des Généraux, en particulier celle de Claude Aquaviva, sur le même paragraphe des *Constitutions*.

Saint Ignace explique en Const. [813] que «les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à être bien gouverné par la main divine sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes». Ignace précise que «ce sont la probité et la vertu, spécialement la charité, la pure intention de servir Dieu, la familiarité avec Dieu dans les exercices spirituels de dévotion, le zèle sincère des âmes». Il s'agit donc «des

⁸⁶ P. DE LETURIA «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente (1540-1590)», in Id., *Estudios ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, 189-268

⁸⁷ «[...] ad longiorem nemo quidem per hoc teneatur, nemo pariter ab illo tempore eximatur». Cf. *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate* (1590), in EPG-I, 250.

⁸⁸ «[...] quare B. P. Ignatius Societatis professis ita studium orationis commēdat, vt velit omne tempus, quod obedientiae & charitatis operibus superest traducāt». «[...] merito ergo professi Societatis totum tempus quod liberum habent, Dei contemplationi, re cum superiore collata, tribuere debent, atque adeo perpetuo cum Deo versari, tum vt cor suam diuinae gloriae desiderio accendant, tum vt necessariam ad munia Societatis sanctitatem hauriunt, tum vt suos labores suis lachrymis & precibus irrigent, proximoque lumen & gratiam salutem & perfectionem acquirendi impetrent». LE GAUDIER, *De natura et statibus perfectionis*, 648-649.

⁸⁹ L'expression apparaît plusieurs fois dans les mémoires des Provinces françaises de 1606 sur les défauts spirituels de la Compagnie. Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 346.

vertus solides et parfaites et des choses spirituelles» qui ont une priorité nette sur «le savoir et les autres dons naturels et humains». Ces derniers doivent tirer leur efficacité des premiers. Ce n'est donc que fondés sur la priorité des moyens spirituels ou surnaturels que les jésuites peuvent recourir aussi aux «moyens naturels qui disposent l'instrument de notre Dieu et Seigneur à être utile au prochain», tel que cela est expliqué dans le paragraphe suivant [814]⁹⁰.

Or, Aquaviva cite souvent le paragraphe [813], en accentuant son importance: «[...] si ce fondement n'est pas bien posé chez les hommes de la Compagnie, on rencontrera de graves obstacles en bien des choses», écrit-il en 1587 dans une circulaire adressée à l'Ordre entier⁹¹. Ailleurs il dit à propos du même paragraphe: «Ces paroles de nos *Constitutions*, je désire vivement que le Saint-Esprit les inscrive, les grave si profondément dans vos cœurs, qu'elles ne s'en effacent jamais»⁹². Lallemand s'inscrit dans la ligne du Général. Bien qu'il reconnaisse la nécessité des moyens naturels, il loue la priorité des moyens spirituels, en paraphrasant les paragraphes [813]-[814] des *Constitutions*. En voici un exemple:

Comme la fin de notre Compagnie est si excellente et si sublime qu'elle ne le peut être davantage, étant la même que celle du Fils de Dieu sur la terre, les moyens en sont aussi très excellents, puisque notre Institut embrasse tout ce qu'il y en a de surnaturels, comme l'oraison, les sacrements, la prédication, et tous les naturels, comme les talents, l'esprit, les sciences et la manière de les enseigner. Mais ceux-ci doivent être subordonnés à la prudence surnaturelle, et tirer leur force et leur vertu de la plus haute oraison⁹³.

Dans l'Appendice de la *Doctrine* se trouve un petit traité, intitulé «De l'esprit de la Compagnie», dans lequel Lallemand présente le rapport entre moyens spirituels et naturels dans une relecture christologique, basée sur le dogme de Chalcédoine: «Notre esprit doit imiter celui de Jésus en ce que, comme Jésus était composé de deux natures, l'une divine et l'autre humaine, de même notre esprit, par rapport aux deux natures de Jésus, est composé de deux natures, du divin et de l'humain, de l'intérieur et de l'extérieur»⁹⁴. La nature divine trouve son correspondant dans les moyens qui se présentent comme attitudes spirituelles du jésuite, tandis que la nature humaine du Christ se reflète dans des qualités naturelles et acquises. De la sorte, Lallemand relit les paragraphes [813] et [814] par analogie avec le Mystère de l'Incarnation.

Émerge pourtant une question de fond. Que doit-on entendre par moyens spirituels et quel type de moyen permet davantage de mieux s'unir à Dieu? Ce que saint Ignace appelle «moyens» unissant le jésuite à Dieu sont fondamentalement des attitudes spirituelles (vertus) et l'oraison. La littérature spirituelle jésuite naissante, promue et soute-

⁹⁰ Const. X, 2-3 [813]-[814].

⁹¹ *De quibusdam mediis ad Societatis conservationem facientibus* (1587), in EPG-I, 187.

⁹² *De fine missionis in Indiis orientalibus* (1590), in EPG-I, 222.

⁹³ DS, 79.

⁹⁴ DS, 406.

nue par Aquaviva⁹⁵, va bientôt élargir la sémantique du terme. Dans les divers traités jésuites, les attitudes spirituelles requises foisonnent et se mêlent à des pratiques, méthodes et conseils concrets, décrits comme «moyens» (*media, documenta, instrumenta*) et systématisés selon les diverses étapes de la vie spirituelle et de la perfection religieuse. Le gouvernement romain de l'Ordre, surtout à partir de Vitelleschi, verra le moyen principal de la perfection jésuite dans l'obéissance et l'observance religieuse des Règles⁹⁶.

Face au foisonnement des moyens spirituels et de leur systématisation complexe surgit le désir d'un moyen simple, toujours à portée de main de celui qui veut s'unir à Dieu. Ce désir d'abrèger le chemin de perfection est un phénomène commun chez les auteurs spirituels des 16^e-17^e siècles⁹⁷. Les jésuites, eux aussi, partagent le même désir. Álvarez de Paz suggère aux progressants la *cura particularis*, une pratique inspirée par l'examen particulier des *Exercices* pour l'éradication d'un vice ou pour l'implantation d'une vertu⁹⁸. En revanche, pour les plus avancés prévoit-il en guise de moyen principal (*praecipuum instrumentum*) la pratique de se souvenir toujours et partout de Dieu et de sa présence. Cela sert à obtenir la grâce de la contemplation et à parvenir ainsi à toute sorte de perfection⁹⁹.

Cet exercice de mémoire de la présence divine est déjà pratiqué par les jésuites avant Álvarez de Paz. Le jésuite espagnol Francisco Arias (1533-1605) lui consacre un traité concis¹⁰⁰. La pratique de la *presencia de Dios* est un effort mental et spirituel, soutenu par des petits exercices de la conscience pour orienter constamment vers Dieu la vie intérieure et l'action extérieure. Arias considère ce moyen comme le meilleur et le plus efficace pour parvenir à toutes sortes de vertus et à l'union divine. L'inspiration de l'auteur, comme il le dit, viennent de Denis le Chartreux (1402-1471) qui par cette pratique cherchait à prévenir la distraction pendant la prière des heures canoniales. Remarquons que l'opuscule de Denis¹⁰¹ où Arias puise son inspiration est recommandé aux jésuites comme lecture spirituelle pendant le Troisième An, avec d'autres ouvrages de ce genre.

⁹⁵ Cf. LETURIA, P. DE, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», in ID., *Estudios ignacianos*. II, 269-331.

⁹⁶ Cf. CERTEAU, «Crise sociale et réformisme spirituel», 372ss. Voir aussi l'idée de l'obéissance dans les lettres de Vitelleschi *De oratione et aliisque virtutibus* et *De anno saeculari Societatis*, in EPG-I, 365-366, 418s.

⁹⁷ Cf. RENAUDIN, P., *Maître de la Mystique française: Benoît de Canfeld*, Spes, Paris 1956, 101.

⁹⁸ Cf. ÁLVEREZ DE PAZ, D., *De exterminatione mali et promotione boni*, Lib. III, Pars III, Cap. V-XIII, in ID., *Opera*. III, Vivès, Paris 1875, 774-822.

⁹⁹ Cf. ÁLVEREZ DE PAZ, D., *De inquisitione pacis, sive studio orationis*, Lib. V, Pars I, App. II, Cap. I, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876, 411ss.

¹⁰⁰ ARIAS, F., *De la presencia de Dios*, in ID., *Aprovechamiento espiritual. Segunda Parte*, I. Cendrad 1597, Barcelona 1597, 459-486.

¹⁰¹ Cf. DENIS LE CHARTREUX, *Contra detestabilem inordinationem cordis*, in ID., *Opuscula aliquot, quae ad theoriam mysticam egregie instituunt*, T. Loer a Stratis, Coloniae 1534, CCLX-CCCXLII.

2.4. Cœur et Saint-Esprit

Aussi Lallemand doit-il se confronter avec le foisonnement des moyens de perfection et la nature même de cette dernière. Plusieurs chapitres du Principe II et de l'Appendice de la *Doctrine* sont consacrés à ce sujet¹⁰². En cela Lallemand ne fait que suivre ses devanciers jésuites ou d'autres auteurs spirituels contemporains ou plus anciens. Les Principes III («La pureté de cœur») et IV («La docilité à la conduite du Saint-Esprit») reflètent les mêmes préoccupations, mais en opérant justement une radicale réduction des moyens multipliés. L'Instructeur parle tantôt de la pureté de cœur, tantôt de la garde du cœur comme moyen principal de la perfection jésuite. Pureté et garde du cœur ne font, en dernière analyse, que préparer une prompte obéissance – «docilité» ou «abandon» dans le langage mystique de Lallemand et de son époque – aux motions de l'Esprit.

Cœur: une métaphore pour éduquer à l'intériorité

Construire la perfection jésuite autour d'un binôme composé du «cœur» et du «Saint-Esprit» reflète nombre d'influences qui s'amalgament d'une façon inextricable dans la pensée de l'Instructeur. Le «cœur» est le bien commun du vocabulaire spirituel du 17^e siècle. Il renvoie tout court à l'homme intérieur, soit dans son aspect cognitif (pensées et images) que dans sa dimension volitivo-affective (sentiments, désirs, affections, passions)¹⁰³. Cette dernière demeure pourtant plus caractéristique dans la lecture lallemantienne. Concept et symbole à la fois, le cœur désigne l'homme dans sa complexité, au milieu de ses divisions intérieures entre mouvements égoïstes et aspirations nobles et saintes.

Cette insistance sur le cœur au Grand Siècle vient de plusieurs sources. La relecture dix-septiémiste des œuvres de piété de saint Augustin, en particulier les *Confessions*, mais aussi d'autres opuscules augustiniens ou pseudo-augustiniens y jouent un rôle particulier¹⁰⁴. Le sens affectif du cœur, toujours plus croissant au 17^e siècle, remonte à la tradition cistercienne et richardienne, ainsi qu'à la *Devotio Moderna* qui, surtout à travers l'ouvrage de Kempis, l'*Imitation de Jésus Christ*, prête une attention particulière aux *affectus/affectiones cordis*. Quant à l'insistance de Lallemand sur la «pureté de cœur», elle remonte à la lecture des Pères du Désert et de certains auteurs médiévaux, tel que saint Bernard¹⁰⁵ ou saint Laurent Justinien¹⁰⁶. L'idée de présenter le cœur pur comme

¹⁰² Pr. II, Sec. I, Ch. II-III: «Moyens principaux de la perfection», «L'exercice des vertus les plus nécessaires pour la perfection», DS, 68-78. Pr. II, Sec. II, Ch. IV-V: «Les moyens de perfection propres de notre Compagnie», DS, 88-91. App. Ch. I, Art. 3: «De la pratique de la perfection», DS, 394-395.

¹⁰³ Cf. GUILLAUMONT, A. – CHATILLON, J. – COGNET, L., «Cor et cordis affectus», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. II/2, 2278-2307. Voir aussi, PAPASOGLI, B., *Le «fond du cœur». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, H. Champion, Paris 2000.

¹⁰⁴ Cf. MICHON, H., «Le cœur dans la tradition augustiniennne», in DEVILLAIRS, L. – OSSOLA, C. (éd.), *Augustin au XVII^e siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 2007, 203-220.

¹⁰⁵ Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De interiori domo*, in PL 184, 507-552. *Sermo de diversis* 17, in PL 183, 583-587.

¹⁰⁶ Peu connu aujourd'hui, saint Laurent Justinien (1381-1456), patriarche de Venise, était l'auteur de plusieurs traités spirituels.

lieu intérieur rempli par la présence de l'Esprit s'inspire de la patristique, en particulier des homélies du Pseudo-Macaire¹⁰⁷. Certains auteurs espagnols du 16^e siècle, comme par exemple le franciscain Diego de Estella et le dominicain Louis de Grenade ont pu aussi influencer sa pensée¹⁰⁸. Tous ces auteurs, dont les œuvres sont recommandées aux tertiaires jésuites, contribuent à l'anthropologie spirituelle de Lallemant, par laquelle il construit ce qui manque aux jésuites: l'intériorité et l'attention à celle-ci, ce *cultus internus* dont Pierre Coton réclamait déjà la nécessité en 1606.

Le cœur et sa pureté sont justement le pivot de l'anthropologie lallemantienne; pivot auquel s'accrochent d'autres concepts et symboles. Tout d'abord l'«intention pure»¹⁰⁹, ce mot clé du vocabulaire des *Exercices spirituels* et des *Constitutions*, déjà évoqué plus haut. Aussi «l'abnégation» et «l'indifférence»¹¹⁰ sont-elles placées dans la zone sémantique de la pureté de cœur. Deux autres expressions s'y accrochent aussi: le «vide»¹¹¹ et la «nudité d'esprit».¹¹² Lallemant les emprunte à saint Jean de la Croix¹¹³ et aux auteurs mystiques rhéno-flamands, surtout à Tauler¹¹⁴ et à Harphius¹¹⁵. L'accès à la lecture de la mystique du Nord est limité aux jésuites depuis un dispositif du Général Mercurian, mais l'interdit reste une mesure librement interprétée en France¹¹⁶.

¹⁰⁷ Cf. MACAIRE D'ÉGYPTE, *Homiliae quinquaginta, interprete Joanne Pico*, G. Moreliu, Paris, 1559, 73 et 157-162.

¹⁰⁸ Cf. LOUIS DE GRENADE, *Les Œuvres spirituelles et devotes*, Vefve Cl. de Mont'œil, Paris 1623, 777-780. DIEGO DE ESTELLA, *L'œuvre entier et parfait de la vanité du Monde*, Vefue de Cl. Rigaud & Cl. Obert, Lyon 1633-1634, 149-159. L'ouvrage est édité en français dès 1587.

¹⁰⁹ Lallemant y consacre un article (Pr. III, Ch. III, Art. 1): «Nous devons faire nos actions avec une intention pure», DS, 132-133.

¹¹⁰ Voir les deux articles: «De l'abnégation de nos inclinations pour nous mettre dans une sainte indifférence» et «Comment on se doit comporter dans les grâces et avec quelle abnégation il les faut recevoir», Pr. III, Ch. II, Art. 5-6, DS, 126-131.

¹¹¹ DS, 53-56, 142, 166, 215, 355, 383.

¹¹² DS, 65, 129, 131, 210, 383.

¹¹³ L'œuvre *La subida del monte Carmelo*, dans laquelle apparaît l'expression sanjuaniste célèbre *suma desnudez y vacío de espíritu* (lib. II, cap. 7, n° 3), est déjà publiée en français à l'époque de Lallemant, avec d'autres traités de l'auteur. René Gaultier traduit l'expression en question par «extrême nudité et vide d'esprit» Cf. JEAN DE LA CROIX, *Les œuvres spirituelles pour acheminer les âmes à la parfaite union avec Dieu*, M. Sonnius, Paris 1628, 105. (La première édition remonte à 1621.)

¹¹⁴ Le livre *Divinae Institutiones*, ce recueil de textes mystiques provenant d'auteurs rhénans et mis sous l'autorité de Jean Tauler, est traduit en français depuis 1614. Le dépouillement intérieur des images et des pensées conduisant progressivement à la «parfaite nudité d'esprit et de cœur», condition de l'union divine, est une pensée centrale de l'ouvrage.

¹¹⁵ La *Theologia mystica* de Harphius abonde d'expressions forgées autour de l'idée de la nudité spirituelle: *amor nudus ac purus, nuda charitas, nuda intelligentia, mens nuda et vacua, nuda natura, nuda essentia animae* etc. L'idée et la pratique du dépouillement visent à saisir Dieu dans sa *nuda gloriosa essentia*, anticipation de la *visio beatifica*. L'ouvrage est souvent réédité depuis le milieu du 16^e siècle. Voir, par exemple, HENRICUS HARPHIUS, *Theologiae mysticae libri tres*, A. Quentelius, Coloniae 1611.

¹¹⁶ Cf. DAINVILLE, F. DE, «Pour l'histoire de l'index: L'ordonnance du P. Mercurian sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597», *Revue de sciences religieuses* 42 (1954) 86-98.

Garde du cœur: le moyen spirituel à la portée de main

La pureté de cœur est le fruit d'une attitude vigilante, celle de la garde du cœur. Celle-ci, dit Lallemand, «n'est autre chose que l'attention qu'on apporte aux mouvements de son cœur et à tout ce qui se passe dans l'homme intérieur, pour régler sa conduite par l'Esprit de Dieu et l'ajuster à son devoir et aux obligations de son état»¹¹⁷. Lallemand précise qu'une telle attention peut être pratiquée à tout moment de la journée, sans fatigue et au milieu de l'action elle-même. Par cela, on se retrouve dans l'ancienne pratique des Pères du Désert de la *φυλακή της καρδιάς* (*custodia cordis*), appelée parfois aussi *νήψις*. Ce concept signifiant une sobriété ou vigilance mentale, en d'autres termes une conscience constamment en éveil, capable de saisir et d'identifier la nature des motions intérieures dans leur surgissement.¹¹⁸ Lallemand célèbre cette vigilance comme moyen principal des «anciens solitaires d'Égypte et de Libye» qui, grâce à ce moyen, «sans direction, sans assistance humaine, sans la fréquentation des sacrements, se sont élevés à la plus haute perfection»¹¹⁹.

Mais comment peut-on réaliser une telle vigilance intérieure? Ce que Lallemand propose pour y arriver¹²⁰ n'est qu'une sorte d'extension de l'examen particulier des *Exercices*¹²¹ sur divers moments de la journée, semblable à la manière dont le pratiquait Ignace lui-même dans sa période romaine selon le témoignage de Gonçalves da Câmara¹²². Vu sous cet angle, la garde du cœur n'est qu'une maîtrise ascético-mentale pour se libérer de certains défauts. De la sorte, la garde du cœur est de la même nature que la *cura particularis* proposée par Álvarez de Paz ou la recherche active de la présence de Dieu, si chère à Francisco Arias. Cependant, une telle ascèse devrait engendrer, selon Lallemand, une attitude contemplative qui se manifesterait dans la clairvoyance sur son intérieur, praticable même au milieu d'une action.

Cette vigilance intérieure serait-elle alors une sorte de «discernement en temps réel» qui rendrait le jésuite capable d'être attentif et obéissant aux mouvements de l'Esprit dans le *hic et nunc* de l'action? Une telle interprétation est possible et justifiable¹²³. Certaines formules de Lallemand vont précisément dans ce sens comme, par exemple, la suivante: «Cette attention intérieure nous rendra capables de procurer le bien de notre prochain. Par elle, nous acquerrons une prudence surnaturelle et une dextérité toute divine pour traiter les affaires, pour pénétrer le fond des cœurs, pour discerner les esprits et pour conduire les âmes à Dieu»¹²⁴. Ce serait une autre question de savoir si un tel discer-

¹¹⁷ DS, 141.

¹¹⁸ ADNÈS, P. «Garde du cœur», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. VI, 100-117.

¹¹⁹ DS, 147.

¹²⁰ DS, 145-146.

¹²¹ Cf. Ex. 24-31.

¹²² Cf. GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Mémorial 1555*, n. 24, Coll. Christus 20, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 61-66.

¹²³ Voir l'interprétation de D. Salin dans l'«Introduction» de la *Doctrine spirituelle*, DS, 20.

¹²⁴ DS, 148.

nement «sur place» peut définitivement éliminer la nécessité du temps dans les choix complexes où confluent nombre de facteurs qui changent et évoluent, et dont la connaissance ne se donne pas immédiatement. Ignace de Loyola, tout en vivant dans une continue union mystique avec la Trinité pendant ses dernières années, restait attaché au rôle vérificateur du temps dans ses délibérations. Son *Journal* en témoigne. Dès lors, l'affirmation de Lallemand, selon laquelle saint Ignace aurait gouverné ses premiers compagnons par le moyen de la garde du cœur¹²⁵, semble être une justification un peu recherchée.

La garde du cœur est au service de discernement dans la mesure où elle crée dans la personne cette stabilité de l'esprit que la grande tradition monastique appelle *apáttheia*, un synonyme de la pureté de cœur. Voici comment Lallemand explique l'attitude à laquelle il songe faire arriver les tertiaires par la pratique de la garde du cœur:

Enfin par cette vigilance nous nous établirons dans une paix inaltérable, dans une égalité de cœur et d'esprit toujours constante, dans une parfaite et invariable dépendance de Dieu; et quand nous ne ferions autre chose que de pratiquer fidèlement cet exercice sans faire des actions éclatantes, ni des mortifications extraordinaires, nous contentant de faire ce qui est du devoir de notre état et ce que l'obéissance nous ordonne, et nous tenant sans cesse comme en sentinelle dans un petit retranchement intérieur pour observer les mouvements de notre cœur, nous ne laisserons pas arriver à une sublime sainteté¹²⁶.

«Paix inaltérable» et «égalité de cœur et d'esprit toujours constant»... Par ces idées Lallemand renoue avec l'ancienne tradition du Désert qui, à travers la *custodia cordis*, envisageait de surmonter la divagation naturelle ou peccamineuse du cœur et de l'esprit (*pervagatio animae/mentis*), empêchement majeur de la contemplation et, plus généralement, de l'attitude contemplative¹²⁷. Dans la lecture de Lallemand, la stabilité intérieure n'est pas simplement le fruit d'un *mindfulness* psychologique. C'est sous l'influence du Saint-Esprit, principe d'unité et de stabilité, que l'homme intérieur se règle et s'unifie.

L'Esprit et ses dons: fondements du contemplatif dans l'action

La garde du cœur prépare, avec les autres moyens spirituels, la fidélité et l'obéissance aux motions pneumatologiques dont dépendent la perfection et le salut pour un jésuite. Voici comment l'Instructeur explique cette idée:

Toute notre perfection dépend de cette fidélité, et l'on peut dire que l'abrégé de la vie spirituelle consiste à remarquer les voies et les mouvements de l'Esprit de Dieu en notre âme et à fortifier notre volonté dans la résolution de les suivre. [...] Il est certain que notre salut dans la Compagnie, comme dans toutes les autres religions, dépend absolument de notre correspondance intérieure à la conduite de l'Esprit de Dieu¹²⁸.

¹²⁵ DS, 147.

¹²⁶ DS, 148.

¹²⁷ Voir, par exemple, la Conférence d'Abba Serenus (Conl. VII, nn° 1-6) sur la recherche de la *stabilitas mentis* in JEAN CASSIEN, *Conférences* (I-VII), *Op. cit.*, 244-253.

¹²⁸ DS, 159.

Avec cet énoncé catégorique Lallemand remet la perfection jésuite et – plus largement – toute perfection religieuse dans le contexte de la pneumatologie. L'Instructeur sent pourtant le besoin de justifier théologiquement le lien entre motions pneumatologiques et perfection. Il recourt à l'autorité de saint Thomas d'Aquin, en lui empruntant la théorie des dons du Saint-Esprit¹²⁹. Dans la vision thomiste, les dons sont des *habitus* venant directement de Dieu. Ils rendent l'homme capable d'agir sous l'influence immédiate de l'Esprit de Dieu. L'agir humain passe ainsi d'un plan purement rationnel et vertueux à un niveau héroïque et divin, donc vraiment parfait¹³⁰. Les dons, dit Lallemand, nous montrent «sans discours, sans perplexité [...] ce qui est le meilleur, nous le faisant voir dans la lumière de Dieu avec plus ou moins d'évidence»¹³¹.

C'est grâce à certains dons qu'on devient contemplatif. La sagesse, explique l'Instructeur, aiguise la vue de l'entendement pour la grandeur de Dieu et la science lui rend manifeste la fragilité des créatures, ce qui produit la libération parfaite de la volonté de toute affection désordonnée¹³². Tout compte fait, «le moyen d'exceller en l'oraison, c'est d'exceller en ces dons, et la contemplation la plus sublime n'en est presque pas différente»¹³³. Dans la lecture de l'Instructeur, ce sont les dons pneumatiques qui assurent le passage entre prière et action.

Cette préférence de Lallemand pour les dons révèle sa méfiance face à deux choses: une manière de réfléchir et d'agir trop dépendante de logiques rationnelles et mécaniques¹³⁴, et une manière de prier trop méthodique et discursive qui retient l'âme à un degré bas du progrès spirituel. L'une et l'autre risquent d'empêcher ou d'aplatir l'irruption du divin dans l'expérience humaine. La perfection jésuite consiste donc en obéissance aux motions divines irréductibles au niveau purement rationnel. Émerge pourtant une question épineuse. Qu'est-ce qui garantit qu'une telle soumission à l'Esprit ne court pas le risque des illusions et ne met pas en danger l'obéissance religieuse due aux

¹²⁹ Pour les liens entre Lallemand et saint Thomas voir, DENIS, R., «La docilité à la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand, S.J. (comparaison avec St. Thomas)». *Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum «Angelicum» de Urbe, Rome, 1957.*

¹³⁰ STh I-II, q. 68, a. 3, resp.: «[...] dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto». THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La vertu. II. 1^a-2^{ae}, Questions 61-70*, Ed. de la Revue des jeunes – Société Saint Jean l'Évangéliste – Desclée & Cie, Paris – Tournai – Rome, 1935, 215. Le Docteur Angélique met en évidence aussi que l'agir humain, grâce aux dons, peut revêtir une dimension héroïque: «dona [...] sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem in quantum est a Deo motus. Unde et philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.» STh I-II, q. 68, a. 1, ad 1, *Ib.*, 205.

¹³¹ DS, p. 169.

¹³² Cf. DS, 373.

¹³³ DS, 169.

¹³⁴ Notons à ce propos que certains courants de la casuistique jésuite du 17^e siècle risquaient justement de réduire le discernement spirituel à un rationalisme clos sur lui-même. Cf. P. GOUJON, «Le devenir du discernement chez les jésuites français du XVII^e siècle», in ICARD, S. (éd.), *Le discernement spirituel au dix-septième siècle*, Nolin, Paris 2011, 9-21.

représentants d'un institut religieux? N'est-ce pas là la marque principale de l'identité jésuite, la *via regia* comme la définit le Général Vitelleschi? Lallemand est conscient du défi et cherche à y répondre à sa façon.

2.5. *L'Esprit et la loi*

Pour comprendre la portée de la problématique évoquée ci-dessus, il faut la replacer dans son contexte historique. L'obéissance, cet élément fondateur de l'identité jésuite dès le temps de saint Ignace¹³⁵, gagne encore plus en importance au tournant du 16^e et du 17^e siècle. Elle sera progressivement identifiée avec l'observance de règles. En effet, plusieurs séries de règles sont en vigueur depuis le généralat du Père Mercurian. Le bas niveau de la discipline religieuse de certains jésuites renforce davantage le ton de la soumission religieuse dans les documents romains. Aussi, la *renovatio spiritus* sous Aquaviva se réalise à travers la multiplication des ordonnances et des instructions qui requièrent également une attitude de sujétion.

Le foisonnement des normes et des règles engendre un esprit légaliste, mais aussi des résistances parmi les jésuites. Aquaviva lui-même, conscient du problème, avoue que «la multiplication des ordonnances, des instructions et des règles ne remédie pas toujours aux maux, ni n'est nécessaire dans notre Compagnie»¹³⁶. Pourtant, les tendances à réguler la vie intérieure de l'Ordre continuent à augmenter aussi sous Vitelleschi. Depuis la VII^e Congrégation Générale (1617) chaque maison jésuite doit tenir sept livres dans lesquels on répartit et met continuellement à jour les ordonnances et les instructions venant des divers niveaux du gouvernement¹³⁷. Or, Lallemand n'hésite pas à formuler des critiques sans détours au sujet sensible de la prolifération des ordonnances:

C'est l'esprit intérieur, et non les ordonnances, qu'il faut augmenter dans la Compagnie. La multiplication des ordonnances vient de la prudence humaine, qui s'appuie davantage sur ses propres inventions que sur les moyens surnaturels et divins. Elle est fort préjudiciable à la parfaite régularité, qui doit venir d'un principe intérieur et être fondée sur l'amour et sur le désir de la perfection. Car ce grand nombre d'ordonnances ajoutées aux règles rebute l'esprit, et fait qu'on les méprise d'autant plus aisément qu'elles ne sont pas toutes uniformes et que souvent les unes ne s'accordent pas avec les autres. Aussi saint Ignace fait plus de fond sur *la loi intérieure que le Saint-Esprit écrit dans les cœurs, que sur les constitutions et les règles extérieures*¹³⁸.

Lallemand fait appel ci-dessus à la «loi intérieure» du Prologue des *Constitutions* jésuites¹³⁹ face à la légifération croissante de l'Ordre. Saint Ignace ne voyait encore guère de tension entre la loi intérieure de l'Esprit, animant du dedans la vie et la mission de

¹³⁵ BLET, P., «Les fondements de l'obéissance ignatienne», *AHSI* 25 (1956) 514-538.

¹³⁶ *De quibusdam mediis* (1587), in *EPG-I*, 186.

¹³⁷ Cf. *ISI-III*, 276-277.

¹³⁸ *DS*, 108-109.

¹³⁹ Cf. *Const.* 134.

chaque compagnon, et la loi positive écrite, utile e nécessaire pour l'unité du corps religieux et pour son commun *modus procedendi*. L'évolution historique de la Compagnie et ses défis ont pourtant rendu inévitable l'augmentation de la codification avec, comme conséquence, une croissante méfiance à l'égard de la voix de l'Esprit parlant dans les consciences individuelles. Lallemand critique ces tendances, car il y voit émerger une mentalité qui se contente de l'apparence. Ailleurs, il affirme:

Mes supérieurs, mes règles, les devoirs de mon état peuvent bien me diriger pour le regard de l'extérieur et me marquer ce que Dieu veut que je fasse en tel temps et en tel lieu, mais non pas m'enseigner la manière avec laquelle Dieu veut que je le fasse. [...] Mon supérieur me dira bien à quoi Dieu veut que je m'applique; mais il ne me dira pas comment je m'y dois appliquer¹⁴⁰.

Ce que l'Instructeur exige alors de chercher, c'est la «liberté du cœur» et la «liberté des enfants de Dieu»¹⁴¹, une attitude nécessairement pneumatologique qui devrait animer toute obéissance et observance religieuse. Obéir aux règles, c'est une chose. Mais obéir à des supérieurs qui, au dire de Lallemand, «sont tout au dehors, tout dans le tracassé et peu spirituels» et qui «suivent quelquefois trop la prudence humaine»¹⁴², c'est une autre chose, bien plus difficile. Lallemand maintient pourtant la tradition religieuse, en plaçant l'obéissance aux autorités religieuses nettement au-dessus de l'appel intérieur du Saint-Esprit. Il confirme de même l'autorité ecclésiale, en se démarquant de «l'esprit intérieur des calvinistes».¹⁴³ L'obéissance à l'Esprit, en fin de comptes, ne met pas en question la tradition et la structure hiérarchique de l'Église, comme elle ne questionne pas non plus l'obéissance due aux représentants d'un institut religieux.

Néanmoins, Lallemand opte pour des supérieurs qui ne gouvernent pas d'une façon extérieure, mais par un «esprit intérieur», favorisant, avant tout, une attitude religieuse parmi les sujets: «Le devoir des supérieurs dans les maisons religieuses est de faire en sorte, tant par leurs bons exemples que par leurs exhortations, par leurs entretiens particuliers et par leurs prières, que leurs inférieurs se maintiennent dans le rang des fervents qui tendent à la perfection»¹⁴⁴. Avec ce sommaire de gouvernement Lallemand rejoint ce que le Général Aquaviva avait déjà établi dès le début de son généralat: «Le fait est que le progrès spirituel des sujets dépend surtout de ceux qui gouvernent»¹⁴⁵. Le Général dénonçait la manière politique (*gubernatio politica*) qui se contentait du fait «que chacun s'acquitte, bon gré mal gré, de sa tâche et qu'il ne se cause pas de soucis à lui-même ni aux autres». En revanche, il favorisait un gouvernement fondé sur des principes spirituels (*altioribus principis*), qui faisait que «chacun tantôt se rende compte par expérience de

¹⁴⁰ DS, 232.

¹⁴¹ DS, 103, 170, 261, 396.

¹⁴² DS, 156.

¹⁴³ DS, 155. Son autodéfense s'inscrit aussi dans un contexte anti-alumbrados. L'édit inquisitorial de Séville contre les alumbrados en 1623 est rendu public aussi en France. Cf. *Mercure françois*, IX, 1623, 355-403.

¹⁴⁴ DS, 405.

¹⁴⁵ *De felici progressu* (1581), in EPG-I, 76-77. Le principe remonte à Ignace lui-même: «Car tels ils [les supérieurs] seront, tels seront aussi leurs inférieurs.» Const. [821].

ce qui lui fait défaut, tantôt cherche à tout prix ou bien à acquérir ce qu'il n'a pas encore, ou bien à conserver diligemment ce qu'il a déjà»¹⁴⁶ en matière de perfection religieuse.

Le gouvernement jésuite, selon Aquaviva, devait unir fermeté et douceur (*fortis in fine, suavis in modo*)¹⁴⁷. La première est interprétée par Lallemand, comme détermination d'agir «par des principes surnaturels»¹⁴⁸ et par des lumières qu'on tire des dons de l'Esprit et de la prière.¹⁴⁹ Aussi la deuxième apparaît-elle dans la *Doctrina*:

«Les supérieurs ne doivent pas seulement avoir du zèle pour punir les fautes que leurs inférieurs commettent, ils doivent encore avoir de la charité pour prévenir, par de bons avis, les fautes qu'ils pourraient commettre. Il est même souvent à propos qu'ils se contentent d'une secrète et paternelle réprimande sans autre punition, pour obliger par la douceur celui qui a fait quelque faute à se corriger, et pour empêcher les autres fautes que l'aigreur d'une pénitence lui ferait faire»¹⁵⁰.

Avec cet énoncé, Lallemand est un précurseur d'Étienne Binet et son célèbre ouvrage qui défend le gouvernement doux face au style rigoureux et despotique de certains supérieurs¹⁵¹. Lallemand n'est pas un rebelle face à la politique romaine de l'Ordre. Si, d'une part, il critique les excès de légifération, d'autre part, il partage le profil du supérieur, forgé déjà par le gouvernement central depuis les temps d'Aquaviva. Pour Lallemand, la norme et la discipline sont à interpréter et appliquer par la prudence pneumatologique du supérieur. C'est par elle que la tension entre loi et Esprit devrait être dépassée. Mais les accents pneumatologiques de la *Doctrina* ne concernent pas seulement la manière de gouverner des supérieurs. Elles marquent toute la perfection jésuite, comme on l'a vu. Celle-ci, dans la lecture de Lallemand n'est, en fin de compte, qu'une attention contemplative à la voix divine, fondée dans la liberté intérieure des affections désordonnées (pureté de cœur) et dans les *habitus* surnaturels (dons de l'Esprit).

3. Quelques enjeux de la *Doctrina spirituelle* pour aujourd'hui

La relecture pneumatique de l'identité jésuite chez Lallemand qu'on a essayé d'exposer plus haut, faisait que l'ancien Instructeur, surtout à partir de la parution du volume de Bremond sur la prétendue «école de Lallemand», apparaissait souvent comme un

¹⁴⁶ *Ib.*, in EPG-I, 103-104.

¹⁴⁷ Cf. *Ad curandos animae morbos*, cap. I-II, in ISI-III, 397-405.

¹⁴⁸ DS, 108.

¹⁴⁹ Cf. DS, 194.

¹⁵⁰ DS, 196.

¹⁵¹ BINET, É., *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux*, [s. é.], Paris 1636. Il faut remarquer que le *modus gubernandi despoticus et tyrannicus* est un problème sérieux dans la Compagnie déjà avant la V^e Congrégation Générale (1593-1594). Cf. MOSTACCIO, S., «“Gubernatio spiritualis”». Claudio Aquaviva e le congregazioni provinciali italiane tra gestione del consenso e ridefinizione dell'“Institutum”», in MOTTA, F. (éd.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 401-406.

mystique répandant une bouffée d'air frais et un esprit de liberté. Dans la première moitié du 20^e siècle, cela était accueilli avec bienveillance de la part d'un nombre de jésuites mécontents d'une Compagnie trop régularisée pour la discipline, volontariste et méthodique pour la prière et penchant parfois à trop identifier la gloire divine avec les succès visibles et quantifiable de l'Ordre ou de l'Église.

La *Doctrina spirituelle*, grâce à l'ex-jésuite Bremond, est entrée dans le temple des classiques de la littérature mystique. L'appréciation positive pour sa *Doctrina* ne manque pas aujourd'hui non plus parmi les experts de la mystique ignatienne. Le jésuite italien Giandomenico Mucci la considère comme «l'œuvre la plus remarquable que la Compagnie ait donnée à l'Église, après les *Exercices* de saint Ignace»¹⁵². Le P. Dominique Salin voit en elle «la seule synthèse d'importance élaborée par un jésuite, à l'intention de jésuites en formation» et «une ressaisie originale de la spiritualité ignatienne»¹⁵³. Il faut, en même temps, reconnaître les limites du livre. Le lecteur attentif de la *Doctrina* y découvre certains accents et présupposés théologiques, propres au 17^e siècle, qui se trouvent aujourd'hui largement dépassés ou difficilement partageables. Il suffit de relever ici le pessimisme anthropologique de l'ouvrage, parfois clairement à l'antipode de la vision plus heureuse d'Ignace sur l'homme et sur la réalité créée, le penchant à l'introversion, ainsi que l'accentuation souvent exagérée du surnaturel, élément commun de nombreux traités spirituels du Grand Siècle.

Malgré ses déficits, l'œuvre garde ses valeurs et pas seulement celles auxquelles les jésuites du 20^e siècle étaient sensibles. La *Doctrina* peut être aujourd'hui considérée comme un antidote contre l'empressement et la distraction qui présentent de nombreuses facettes idéologiques, culturelles et sociales dont feu le Général Adolfo Nicolas a bien aperçu les effets négatifs pour tout engagement religieux et apostolique qui se veut être sérieux¹⁵⁴. Toutefois, le mérite de la pensée de Lallemand me semble aller au-delà de ce côté pratique. Il consiste, peut-être, justement dans les critiques et les reproches, par lesquelles l'ancien formateur met en évidence les défis inhérents au charisme jésuite qui continuent encore à nous interroger. Bremond n'avait donc pas tort de voir dans la critique lallemandienne à propos de l'action une des clés de lecture de la *Doctrina*. Cette critique devrait pourtant être réinterprétée en lien avec trois thèmes qu'on a évoqués plus haut à divers degrés: la fin de la Compagnie, la place de l'oraison dans l'identité jésuite, l'apport des autres spiritualités à l'intérieur du charisme jésuite. Par ce triple volet, nous allons proposer ici une réflexion qui situe la pensée de Lallemand dans une perspective plus proche de notre contexte actuel.

¹⁵² MUCCI, G., «Rassegna bibliografica – Recensioni», *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) 95.

¹⁵³ SALIN, D., «Discernement spirituel et mystique chez Louis Lallemand (1588-1635)», in ICARD, S. (éd.), *Le discernement spirituel au dix-septième siècle*, 47.

¹⁵⁴ Nous n'avons que l'esquisse de sa lettre circulaire «De la distraction à la consécration: Une invitation à se centrer», rendue publique après sa mort. Cf. <https://www.jesuites.ch/nouvelles/rome/2133-le-seigneur-a-rappelle-le-pere-adolfo-nicolas-sj>. (Dernière accès: 26/05/2020.)

3.1. L'action et la finalité de la Compagnie

Il est évident qu'avec son orientation nettement apostolique et la multiplicité croissante de ses engagements la Compagnie de Jésus a développé un nouveau type de religieux au tournant du 16^e et du 17^e siècles. Mais, comme la *Doctrina* et d'autres documents contemporains nous le révèlent, cette orientation active courait bientôt le risque de devenir un activisme pur, «sans esprit intérieur», voire même de nature mondaine, au moins dans le cas d'un certain nombre de jésuites. Les mêmes tentations et glissements accompagnent l'histoire de la Compagnie. *Mutatis mutandis*, on pourrait remettre dans la bouche de Lallemand le défi dont faisait état le Père Arrupe en 1979: «[...] il peut arriver que quelqu'un "s'horizontalise" de telle manière qu'il perde la "verticalité". Autrement dit, il perd la dimension spirituelle, et son apostolat se transforme en activisme social. Nous ne pouvons pas admettre cela»¹⁵⁵.

Perdre la dimension spirituelle ou simplement religieuse d'un engagement apostolique est un défi réel aujourd'hui, même plus qu'il ne l'était au temps de Lallemand. Comme cause, on peut toujours soupçonner les manques d'une formation spirituelle, certains choix et accents (ou carences) philosophiques et théologiques dans la formation intellectuelle, l'ambiance d'une culture distrayante et peu propice à l'engagement définitif ou encore d'autres facteurs sociaux. Mais on peut aussi entrevoir des raisons plus profondes qui vont au-delà des contingences socio-culturelles.

Pour comprendre ces raisons, on peut repartir de la crise spirituelle qui marquait la Compagnie au temps d'Aquaviva et de Lallemand. En effet, la pensée de l'Instructeur naît d'un malaise collectif de l'Ordre. Nombre de ses membres, à partir de la fin du 16^e siècle, courent le risque de dissoudre la dimension proprement transcendantale de leur vocation dans l'engagement au service du prochain ou déjà dans l'acquisition des moyens naturels qui sont censés soutenir un tel engagement apostolique. Mais ce que la Compagnie de Jésus vit au temps de Lallemand comme excès d'action dans les collèges ou en d'autres champs apostoliques ne diffère pas vraiment, au moins pas dans son essence, d'autres types d'activisme qui peuvent marquer notre temps.

«Ils se donnent tout au dehors; ils s'épuisent pour les autres et demeurent eux-mêmes à sec. Toute la moëlle de leur âme, s'il est permis de parler ainsi, toute la force de leur esprit passe dans leurs actions extérieures. Il ne reste presque rien pour l'intérieur»¹⁵⁶. Ce reproche de l'Instructeur, auquel on pourrait en ajouter d'autres tirés de la *Doctrina*, nous reconduit à la compréhension de la fin de la Compagnie dont il était question plus haut: une fin constituée autour, d'une part, du salut et de la perfection personnelle du jésuite, d'autre part, de son engagement actif pour le salut et la perfection de son prochain. Ce que Lallemand et d'autres auteurs jésuites de l'époque comprennent, c'est que l'action doit être définie par rapport à la manière dont on articule les deux pôles de l'identité jésuite. On a pu constater la prudence par laquelle les théologiens et les spirituels de la Compagnie, Lallemand y compris, cherchaient à la situer dans le paradigme

¹⁵⁵ ARRUPE, P., «Les jésuites sont-ils des hérétiques?», *Choisir* n° 232 (1979) 8.

¹⁵⁶ DS, 229.

de la *vita mixta* qui permettait de sauvegarder la distinction nette entre les deux pôles de la fin de la Compagnie. Ce n'est pas un hasard que l'expression *vita activa superior*, forgée par Nadal, n'a pas eu de longévité dans les réflexions théologiques et spirituelles des générations jésuites postérieures.

Les vieilles discussions ne sont pas si obsolètes qu'elles paraissent, peut-être, à première vue. À ce propos il n'est pas sans intérêt d'évoquer un débat du 20^e siècle. Dans un essai de 1966, le jésuite français François Courel, a analysé l'ensemble des documents fondateurs de la Compagnie et ses *Constitutions* pour comprendre mieux le rapport entre perfection propre et celle du prochain. Certaines formules semblent suggérer que ces deux pôles possèdent la même valeur, comme par exemple Ex. gén. I, 1, 2 (Const. [3]) auquel nous avons aussi renvoyé plusieurs fois plus haut. La Compagnie poursuivrait donc une double fin dont la première serait la perfection et le salut de ses propres membres, tandis que la deuxième serait le salut et la perfection du prochain. En revanche, d'autres formules suggéreraient qu'il n'y a qu'une seule fin qui se présente pourtant sous deux registres: au plan transcendantal comme la gloire ou le service de Dieu, tandis qu'au niveau pratique comme l'aide des âmes ou, en d'autres termes, la recherche du salut et de la perfection du prochain¹⁵⁷.

Ainsi, le salut et la perfection propres des membres de la Compagnie, bien que premiers dans l'ordre chronologique, deviendraient «moyens» dans l'ordre de finalité qui est l'apostolat auprès du prochain. Courel affirmait aussi que le flottement terminologique entre double fin et fin unique ne marque les *Constitutions* que dans les parties qui touchent à la formation. En revanche, pour les jésuites formés ne resterait qu'une seule fin, dont l'horizon transcendant serait la gloire divine, tandis que l'horizon immédiat serait l'engagement apostolique.

La lecture de Courel pouvait être inspirée par des intuitions évangéliques et par les anciennes interprétations de la vocation jésuite que Nadal avait faites. Toutefois, sa compréhension du salut propre du jésuite comme «moyen» d'aider le prochain risquait d'éliminer ou, au moins, d'obscurcir le sens de tout effort et pratique destiné à soigner sa propre vie religieuse, en particulier la prière personnelle. En 1991 l'étude de Courel a été sérieusement mise en question par le jésuite irlandais Micheal C. McGuckian. Il relisait les mêmes sources de la Compagnie, en arrivant à une autre vision sur le rapport des deux perfections¹⁵⁸. Les défis que l'Ordre devait affronter pendant le quart de siècle qui séparait l'une et l'autre interprétation semblaient justifier les réserves de McGuckian. Dans sa vision, la recherche d'une perfection personnelle ne serait pas une simple tâche pour les années de formation, mais un effort religieux pour toute la vie jésuite. L'ordre de la charité, formulée par saint Thomas, garderait alors une validité pédagogique-spirituelle à rappeler toujours: «Je cherche d'abord Dieu pour moi-même, avant d'accepter la responsabilité de communiquer Sa vie aux autres»¹⁵⁹. Qui plus est, McGuc-

¹⁵⁷ Cf. Const. [204], [308], [765], etc.

¹⁵⁸ MCGUCKIAN, M. C., «The one end of the Society of Jesus», *AHSI* 60 (1991) 91-111.

¹⁵⁹ *Ib.*, 109.

kian refusait toutes sortes d'instrumentalisation du salut et de la perfection propres en vue de l'action apostolique. Il affirmait, à la suite de Suárez, que vie religieuse et apostolat constituaient ensemble et à titre égal la fin de la Compagnie.

Certes, il n'existe pas une perfection personnelle sans celle du prochain, ni un salut propre sans celui de l'autre. Aujourd'hui nous sommes bien plus sensibles à la compréhension interpersonnelle et collective de ces réalités théologiques que ne l'était le 17^e siècle et Lallemand lui-même. Toutefois, c'est l'interpersonalisme lui-même qui exclut au départ toute tentative d'instrumentalisation, y compris celle de son propre salut. En dernière analyse, le jésuite et son prochain sont tous les deux renvoyés à Dieu, source de toute perfection et de tout salut. Si le jésuite est un *instrumentum conjunctum cum Deo*, tel que veut Const. [813], il ne peut et ne doit jamais instrumentaliser sa relation à Dieu comme simple *medium* pour l'action. Ce serait une sorte de mépris face au lien personnel qui lie l'homme d'une façon mystérieuse à son Créateur et Seigneur.

3.2. L'action et la place de l'oraison dans l'identité jésuite

Pour Lallemand, on l'a vu, c'est la possession des dons de l'Esprit qui fait le lien entre l'oraison¹⁶⁰ et l'action. La capacité de suivre promptement la motion divine et dans la prière et dans l'apostolat dépend, à ses yeux, de la capacité d'accueil et d'intériorisation des dons pneumatiques par un cœur purifié. L'immédiateté avec l'Esprit divin, grâce à ses habitus infus, est alors le principe commun pour l'oraison et pour l'action. Cette pneumatologisation des deux réalités rend, certes, perméables les frontières entre les deux réalités, mais elle ne dissout pas la première dans la deuxième. L'oraison, pour l'Instructeur rouennais, garde en quelque sorte son «autonomie» face à l'action. Dévierait-il alors par rapport à la tradition nadaliennne qui veut interpréter l'oraison strictement en vue de l'apostolat?

À ce propos, il n'est pas inutile de citer un tardif collègue Instructeur de Lallemand, le P. Joseph Conwell¹⁶¹ qui définit l'oraison jésuite en lien étroit avec l'identité apostolique et, du coup, en vue de l'action:

Pour un jésuite, la réponse à l'acte rédempteur du Christ doit être un désir de travailler directement dans la vigne [du Seigneur]. [...] La prière propre à la Compagnie n'est pas focalisée sur le moi, les rêves personnels, les obsessions, les attractions, les besoins, les désirs pour l'épanouissement personnel; elle se concentre, plutôt, sur le salut et la perfection des autres pour la gloire plus grande de Dieu. Elle imite la prière du Christ. Elle est imprégnée de l'amour du Christ et de ceux pour qui le Christ est mort. Elle est axée sur l'action (*action-oriented*) d'une façon intensive, passionnée, enthousiaste¹⁶².

¹⁶⁰ Pour la compréhension du concept d'oraison chez Lallemand, voir l'étude à venir de SALIN, D., «L'oraison dans la *Doctrina spirituelle* du P. Louis Lallemand», in GARCÍA DE CASTRO, J. (éd.), *Oración ignaciana. II. La Experiencia y los Maestros*, Mensajero – Sal Terrae – Univ. P. Comillas, Madrid 2022.

¹⁶¹ J. Conwell (1919-2014) était Instructeur de Troisième An pour onze ans (1975-1986) à Spokane (USA, WA).

¹⁶² Cf. CONWELL, J. F., *Walking in the Spirit. A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase «Contemplative Likewise in Action»*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis MO 2003, 140-141.

La définition de Conwell repose sur l'analyse des écrits de Nadal à propos de l'identité et de la prière jésuites. Ce qui frappe dans cette vision, c'est l'immédiateté par laquelle la prière se traduit en action. Conwell met en valeur l'un des traits caractéristiques de l'oraison jésuite qui, d'après la pensée nadaliennne, est la praticité. La prière, comme toute la manière de procéder d'un jésuite, au-delà d'être fondée spirituellement (*spiritu*) et par amour (*corde*), devrait avoir un effet direct dans les actions pratico-concrètes (*practice*) pour le bien du prochain¹⁶³. Si la vocation jésuite elle-même est «pratique», le devrait être aussi la prière qui la soutient¹⁶⁴.

Cette immédiateté entre oraison et action soulève pourtant quelques questions, surtout si l'on prend en considération l'évolution de la notion d'*oratio practica* dans la terminologie de la Compagnie. En effet, l'«oraison pratique» signifiera que le jésuite devra centrer sa prière sur l'acquisition des vertus nécessaires pour l'apostolat. Même le mystique Gagliardi définira l'oraison jésuite en ces termes¹⁶⁵. La prière, dans la rhétorique jésuite, assume ainsi une dimension presque unilatéralement utilitaire: on prie pour pouvoir efficacement travailler¹⁶⁶. Cet objectif est justifiable jusqu'à un certain point. Mais peut-on traduire tous les aspects de l'oraison en termes d'efficacité apostolique? Ce qui frappe dans ce langage, au-delà de l'anxiété démonstrative d'une productivité spirituelle pour les autres, c'est justement l'instrumentalisation de la vie spirituelle, comme si la relation avec Dieu devait toujours se justifier dans une performance extérieure. La bonne intention de Nadal avec le concept d'oraison pratique touche ici à ses limites.

Le Général Aquaviva tentait déjà de remédier à ce glissement pragmatique, en donnant feu vert, sous certaines conditions, à la contemplation – contemplation au sens ancien du terme – qui, sans être directement axée sur l'acquisition des vertus et sur l'action, avait, au dire du Général, «plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes lâches à exécuter les ordres des supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes»¹⁶⁷. Quant

¹⁶³ «El decir *practice* significa que cualquiera cosa que digamos procuremos traer a la práctica, que seamos inclinados a lo hacer. Y de la misma manera la meditación, la contemplación, debe hacerse *practice*; hoc est, de tal manera que ella se extiende a la obra y se ponga el fruto que se alcanza en ejecución [...]». *Plática* 1^a, n^o 13, in NICOLAU, M. (éd.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945, 44.

¹⁶⁴ «Est practica nostra vocatio, sunt practica omnia nostra spiritualia exercitia, et magno sensu nobis proximi salutem imprimunt, omnia proximum nobis in clamant, omnia ad illum vocant: ille debet esse nobis cibus, ille potus spiritualis». *Exhortatio* 5^a (1573-1576), [10], in *Monumenta Nad.* V, 809.

¹⁶⁵ «Et est nostra oratio propterea laboriosa, practica, et omnium virtutum acquisitiva, et est quodammodo magis Martha, quam Maria, seu potius magis contemplatio efficax ad impetrandam et acquirendam virtutem; est activa, quia virtutes orando acquirit per usum ipsarummet in oratione.» GAGLIARDI, A., *Ad Patres ac Fratres Societatis Iesu de plena cognitione Instituti*, A. Monaldi, Roma 1841, 108.

¹⁶⁶ C'est ce qui apparaît en premier parmi les buts de l'oraison dans la définition de Gagliardi: «Scopi sunt, sumere vires operandi, impetrare dona ad fructum ministeriorum, gratias agere pro beneficiis, Societatis conservatio et incrementum, consulere cum Deo agenda per viam electionis [...]». *Ib.*

¹⁶⁷ *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum*, in EPG-I, 252. Trad. fr.: *Lettres choisies des Généraux aux Pères et Frères de la Compagnie de Jésus*. I, Imprimerie Catholique, Lyon 1878, 135.

à la notion d'oraison pratique, Aquaviva la maintenait, tout en y ajoutant que si quelqu'un «allait jusqu'à soutenir que les Nôtres doivent toujours diriger leur oraison vers un but final autre que l'amour et la connaissance de Dieu, et qu'il ne leur est pas permis de s'appliquer, dans l'oraison, à des sujets qui ne se prêteraient pas à ce but, celui-là se tromperait manifestement»¹⁶⁸. Lallemand s'inscrit dans la même ligne lorsqu'il déclare:

C'est une erreur, dans l'oraison, que de se gêner pour la rapporter toute à l'action. Nous nous empressons et nous nous inquiétons pour voir comment nous ferons en telle ou telle occasion, quels actes d'humilité, par exemple, nous pratiquerons. Cette voie des vertus est fatigante et capable de donner du dégoût. Ce n'est pas qu'il ne soit bon de s'exercer ainsi dans l'oraison et de prévoir les occasions et s'y préparer; mais cela se doit faire avec liberté d'esprit, sans rebuter le simple recueillement de la contemplation, lorsqu'on s'y sent attiré. Car alors Notre-Seigneur donnera à une âme, par une seule oraison, une vertu et même plusieurs vertus, dans un plus haut degré qu'on ne les acquerrait en plusieurs années par ces moyens extérieurs¹⁶⁹.

Cet extrait respire une liberté et une gratuité plus grande que les textes nadaliens par lesquels on continue encore à interpréter le rapport entre prière et action dans la Compagnie. Dès lors, on ne s'étonne pas de l'intérêt de nombreux jésuites, soit dans le passé que de nos jours, pour la littérature mystique qui laisse surgir l'action de la contemplation d'une façon plus spontanée et désintéressée. Beaucoup de fils d'Ignace ont nourri leur désir de gratuité, dans le rapport avec Dieu, à travers la lecture de ces mystiques anciens ou leur contemporains. Citons ici François Varillon, jésuite français du 20^e siècle, qui a pu trouver en Fénelon une source féconde pour apprendre la gratuité:

Fénelon, pour moi, c'est celui qui a systématisé théologiquement l'expérience mystique. C'est le théologien de la mystique. Il a drainé, si l'on peut dire, tous les courants traditionnels pour aboutir à une sorte de lac de montagne ou à une coupe d'eau extrêmement pure, où il y a l'essentiel de tout. Je ne veux pas parler d'amour et dire que Dieu est amour sans me référer à Fénelon. Autrement dit, ce qui m'apparaît absolument capital et moderne chez lui, c'est son sens de la gratuité et la nécessité de se débarrasser de ce qui en nous n'est pas gratuit, c'est-à-dire le monde de l'utilité¹⁷⁰.

Si Varillon trouve dans la mystique de Fénelon – pensée et pratique quiétistes (!) de la fin du 17^e – une source compatible avec ses racines ignatiennes et avec sa vocation apostolique, pourquoi s'étonner de voir Lallemand construire son enseignement avec l'aide d'apports spirituels non ignatiens? C'est, sans doute, par l'intégration de ces «ingrédients» à l'intérieur de la vocation jésuite que l'action retrouve une place plus équilibrée.

¹⁶⁸ *Ib.*, in EPG-I, 254. Trad. fr.: *Lettres choisies*, *Op. cit.*, 137.

¹⁶⁹ DS, 88-89.

¹⁷⁰ VARILLON, F., *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Le Centurion, Paris 1980, 216-217. Pour l'influence de Fénelon sur Varillon, voir SALIN, D., «François Varillon à l'école de Fénelon», *Christus* n° 207 (2005) 373-382.

3.3. L'action et l'apport des autres spiritualités

L'apport mystique et érémitico-monastique de la *Doctrina*, avec l'appel parfois embarrassant au recueillement ou à la perfection propre, sert justement à contrebalancer les tendances «externalisantes» de l'identité et de l'oraison jésuites. Lallemand cite, par exemple, une image métaphorique de Saint Bernard pour renforcer le pôle intérieur de l'identité jésuite:

Tuus esto ubique, dit saint Bernard au Pape Eugène, *concha esto, non canalis*. Ne vous donnez pas tellement au prochain que vous ne soyez plus à vous; possédez-vous toujours; remplissez-vous vous-mêmes de grâce comme un bassin, puis vous servirez à la communiquer aux autres. Ne soyez pas comme un canal par où l'eau passe sans qu'elle y demeure¹⁷¹.

Ailleurs, il recourt à la même tradition monastique lorsqu'il déclare d'un ton solennel:

Le salut d'un religieux est inséparablement attaché à sa perfection, de sorte que, s'il abandonne le soin de son avancement spirituel, il s'approche peu à peu de sa ruine et de sa perte. [...] Tous les maîtres de la vie spirituelle tombent d'accord de cette maxime que de ne pas avancer, c'est reculer¹⁷².

Ces «maîtres de la vie spirituelle» sont le même Bernard¹⁷³, Cassien¹⁷⁴ et Grégoire de Nysse qui, dans sa *Vie de Moïse*, formule le concept de perfection pour la vie monastique autour de la péricope paulinienne de Fil 3,13. Il s'agit d'un concept du progrès dans la vertu qui saisit le dynamisme du progrès spirituel tout entier:

[...] s'il s'agit de la vertu, nous avons appris de l'Apôtre lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. Ce grand homme [...] en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais de se tendre vers ce qui était en avant. S'arrêter lui paraissait dangereux. Pourquoi? [...] s'arrêter de courir dans la voie de la vertu, c'est commencer à courir dans celle du vice¹⁷⁵.

«Tendre vers ce qui est en avant» (Fil 3,13) est la force motrice eschatologique de toute perfection religieuse depuis l'antiquité chrétienne. Notons que les *Constitutions* jésuites elles-mêmes, en insistant sur l'avancement dans les vertus et sur le progrès spirituel pendant le noviciat, mais aussi après, place le jésuite dans la même dynamique¹⁷⁶. Les avertissements de Lallemand, empruntés à la tradition monastique et mystique anté-

¹⁷¹ DS, 229. Peu importe que l'avertissement de saint Bernard, tel qu'il est cité par Lallemand, ne vient pas du traité *De consideratione*, adressée au Pape Eugène III, mais plutôt du XVIII^e *Sermon sur le Cantique des cantiques* du saint abbé de Clairvaux: «Quamobrem, si sapis, concham te exhibis, et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit, et refundit; illa vero donec impleatur, expectat; et sic quod superabundat, sine suo damno communicat, sciens maledictum qui partem suam facit deteriore. [...] Verum canales hodie in Ecclesia multos habemus, conchas vero perpaucas.» PL 183, 860.

¹⁷² DS, 85.

¹⁷³ «[...] ubi vero non currere, ibi et deficere incipis. Hinc plane colligitur quia nolle proficere, non nisi deficere est». S. BERNARDUS, *Epistola CCLIV (Ad abatem Guarinum Alpensem)*, n° 4, in PL 182, 461.

¹⁷⁴ «[...] lorsque s'éteint le désir d'avancer (*proficiendi appetitus*), le danger est proche de reculer». Conl. VI, n° 14, in JEAN CASSIEN, *Conférences (I-VII)*, 239.

¹⁷⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* [5], SC 1^{bis}, Cerf, Paris 1987, 48-49.

¹⁷⁶ Cf. Const. [243]-[291].

rieure ou contemporaine, ne font que renforcer ce ton. Par cela, il n'entend pas contrarier la charité apostolique, mais il veut lui donner un cadre qui sagement garantit le fondement et l'ordre de son exercice, de même qu'il cherche à l'inscrire dans la durée.

En ce sens, les apports spirituels et mystiques non ignatiens de la *Doctrina* servent paradoxalement à sauver l'orientation apostolique du charisme face aux tendances activistes, impulsives et intempestives qui résulteraient, en fin de compte, destructifs pour le charisme lui-même. Par les mêmes sources, Lallemand essaye aussi de parer à d'autres tendances qui risquent d'identifier trop la venue du Règne de Dieu avec les fruits visibles d'un effort humain, mais qui, en dernière analyse, perdent de vue l'horizon théologique de l'agir apostolique.

À ce propos, il n'est pas sans intérêt de renvoyer à l'étude provocatrice du jésuite indien et maître zen Ama Samy qui dénonce dans la Compagnie actuelle une sorte de crise de foi provenant des interprétations trop sociologisantes et idéologiques de la vocation jésuite¹⁷⁷. L'auteur note que telles sortes d'interprétation ne semblent pas se fonder sur une conversion personnelle – à la fois religieuse et morale – et sur la transformation effective de l'intériorité humaine¹⁷⁸. En outre, les mêmes interprétations paraissent encore moins prendre en considération les crises de vide et d'impermanence que la foi d'un jésuite, comme celle de n'importe quel chrétien, peut traverser. Les problèmes relevés par Ama Samy font, en quelque sorte, résonner ceux du temps de Lallemand; problèmes anciens donc de l'identité jésuite que l'auteur, en citant Bremond, voit déjà se dessiner dans la Compagnie du 17^e siècle. D'après le jésuite indien, la spiritualité des *Exercices* n'offre pas suffisamment de moyens pour affronter l'expérience de vacuité (*void and emptiness*). L'ensemble de son article laisse entendre que l'action ne sert souvent qu'à masquer ce vécu douloureux et inavouable pour nombre de jésuites. Comme issue de l'impasse, il propose la pratique du zen qui serait, à ses yeux, capable de remédier à l'expérience du vide.

Les analyses du jésuite indien méritent qu'on y prête attention. On n'est pas obligé de les partager en tout point, encore moins de suivre son propos sur la pratique du zen; propos dont d'ailleurs l'auteur lui-même reconnaît les limites¹⁷⁹. Toutefois, on ne peut pas échapper à la comparaison qui s'impose entre, d'une part, les anciens mystiques jésuites, tels que Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, Montoya et bien d'autres et, d'autre part, les jésuites de nos jours, surmenés parfois par le travail apostolique, qui cherchent aide et points de repère au-delà de la spiritualité «officielle» de la Compagnie, le cas échéant, dans les spiritualités et mystiques orientales. On pourrait même avancer l'hypothèse: le rôle que la tradition monastique et mystique (antérieure à Ignace ou contemporaine à lui) jouait dans l'émergence d'une mystique jésuite du 16^e–17^e siècle.

¹⁷⁷ AMA SAMY, «The Jesuit Blindness. The Crisis Jesuits Will Not Face», *The Way* 46 (2007:4) 127-140.

¹⁷⁸ Le même défaut de transformation intérieure pendant la formation jésuite était aussi souvent dénoncé par le P. Nicolas. Voir aussi dans sa lettre évoquée en note 154.

¹⁷⁹ «Of course, Zen cannot be the way for most Jesuits, but for some it can offer a much-needed vision and open up new possibilities; and in that sense it can be a grace for the Society as a whole if we have the willingness and receptivity to explore it.» «The Jesuit Blindness», 140.

cle qui devait faire face aux défis d'un style de vie hyperactif semble aujourd'hui remplacé par l'intérêt pour les mystiques orientales non chrétiennes.

Étudier et évaluer la valeur, les limites et les conséquences d'une telle «substitution» dépasserait largement le cadre de cet article. On peut, tout au plus, se borner ici à quelques remarques. Notons d'abord que la synergie entre charismes et courants spirituels chrétiens qui se réfèrent tous, en dernière analyse, à la même Révélation biblique n'est pas du même ordre qu'une osmose de nature interreligieuse entre spiritualités. Certes, les anciennes spiritualités monastiques elles-mêmes puisaient des idées et pratiques dans les courants philosophiques non chrétiens, en particulier dans le stoïcisme et le néoplatonisme. Toutefois, leur ancrage dans la tradition judéo-chrétienne restait inébranlable.

Quant à Lallemant, il témoigne d'un universalisme courageux, sans doute plus «ignatien» de celui d'Ignace lui-même, lorsqu'il déclare: «L'esprit de la Compagnie nous rend de telle sorte indépendants que nous pouvons prendre part à l'esprit des autres Ordres et à leurs dévotions, sans rien faire en cela contre l'esprit de la Compagnie, lequel, à cause de son universalité, compatit avec tous les autres»¹⁸⁰. On peut pourtant se demander s'il aurait appliqué le même principe d'universalité à l'emprunt aux pratiques religieuses non chrétiennes pour pouvoir, par exemple, mieux se recueillir dans la prière ou percevoir la présence divine en toutes choses.

Cela semble invraisemblable. Lallemant, tout en nourrissant un désir missionnaire, n'avait pas l'expérience de la rencontre entre diverses cultures religieuses. Du coup, il ne pouvait pas non plus avoir une expérience semblable à celle de son confrère contemporain Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) qui prétendait avoir appris d'un indigène guarani, encore nouveau dans la foi chrétienne, la «manière facile de demeurer en présence de la Première Cause»¹⁸¹. Aussi, tel qu'on peut juger à partir de la spiritualité des missionnaires jésuites de la Nouvelle-France¹⁸² dont Lallemant était pour plusieurs Maître des novices, Instructeur du Troisième An ou père spirituel, il serait anachronique de supposer n'importe quel emprunt pour leur propre vie spirituelle aux pratiques religieuses des tribus indiennes d'Amérique du Nord. Pour Lallemant, comme pour Jogues, Brébeuf ou d'autres encore, les «sauvages» sont à convertir et être instruits dans la foi chrétienne.

La spiritualité de Lallemant, avec ses emprunts à d'autres spiritualités pour régulariser l'action, demeure résolument liée à la tradition chrétienne. Ce que Lallemant fait n'est autre chose que tempérer l'impulsivité d'un élan d'agir peu éclairé à la lumière des spiritualités antécédentes. Aujourd'hui, dans les discours sur l'identité jésuite, on cite souvent Nadal, pour se démarquer des formes antérieures à saint Ignace de la vie religieuse¹⁸³.

¹⁸⁰ DS, 409.

¹⁸¹ Cf. DEJO, J., «**A Mystic Treatise rooted in Missionary work: Ruiz de Montoya's Silex of Divine Love (1640)**», *Ignaziana – Rivista di ricerca teologica* 28 (2019) 291-310, en particulier 306. (Dernière accès: 28/05/2020.)

¹⁸² Cf. ROUSTANG, F. (éd.), *Jésuites de la Nouvelle-France*, Coll. Christus 6, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.

¹⁸³ Voir la note 74.

Mais avec cela, on risque peut-être aussi de se démarquer d'une sagesse plus que millénaire qui, sans nuire à l'esprit de mission, pourrait plutôt lui donner un cadre plus équilibré soit pour sa propre auto-compréhension, soit pour la manière de le mieux vivre. Du reste, comprenons-nous les *Exercices* d'Ignace et les *Constitutions* jésuites, sans y apprécier les idées et les pratiques qui les lient aux traditions religieuses antécédentes?¹⁸⁴ .

* * *

Nombreux sont les points où la pensée de Lallemant apparaît comme un éclair qui illumine soudainement l'identité jésuite avec ses grandeurs et ses failles. Elle agit davantage par la force de son langage métaphorique qu'à travers des réflexions rigoureuses. D'ailleurs, serait-elle mystique avec ces dernières? Elle unit dans une seule image l'apôtre et l'ermite sur un commun horizon mystique de nature pneumatologique et eschatologique. Serait-elle si loin de la figure d'Ignace qui, avec toute sa résistance aux coutumes monastiques et aux tendances trop contemplatives dans la Compagnie, gardait en lui certains traits anachorétiques bien forts?

La pensée de Lallemant, justement à travers son penchant pneumatico-eschatologique rappelle à ses confrères contemporains et, sans doute, aux jésuites plus lointains aussi, que l'accomplissement de l'histoire du salut – sans mettre en cause la nécessité de la collaboration humaine – dépend, en dernière analyse, de Dieu. L'historien Michel Morineau a noté que la Compagnie de Jésus, au long de son histoire, avait du mal à intégrer dans sa manière d'être et d'agir «l'inachèvement chrétien, la mobilité et l'imprévisibilité du devenir humain», courant ainsi le risque de revêtir Dieu de sa propre «robe noire» (la soutane jésuite)¹⁸⁵. Lallemant est un remède pour échapper à de telles sortes d'illusion.

¹⁸⁴ Cf. MELLONI RIBAS, J., *The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing – Inigo Enterprises, Leominster – New Malden Surrey, 2000. COUPEAU, J. C., *From Inspiration to Invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis MO 2010.

¹⁸⁵ MORINEAU, M., «Les Jésuites parmi les hommes. La soif du martyr», in DOMPNIER, B. – al (éd.), *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 1987, 57.