

LITTÉRATURE SPIRITUELLE

- Peter-Hans KOLVENBACH, *Fous du Christ. Sagesse de maître Ignace*. Bruxelles, Les-sius, 1998. 14 × 21, 284 p.
- Las Fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*. Éd. Juan PLAZAOLA. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1998. 17 × 23, 542 + 230 p.

La plus grosse part de la production actuellement consacrée à ce que l'on appelle la « spiritualité ignatienne » présente une double caractéristique : d'une part, elle reste très largement l'œuvre des membres de la Compagnie de Jésus ou d'un milieu laïc très directement impliqué dans la pratique des *Exercices spirituels* ; d'autre part, et par voie de conséquence, elle fait des *Exercices* son objet privilégié. La consultation des bibliographies spécialisées fait apparaître un flux continu et infiniment répétitif, malgré l'évidente singularité de l'engagement dont ils témoignent, d'essais dont la signification s'inscrit plus dans le parcours personnel de leurs auteurs que dans une historiographie en mouvement. De cette double caractéristique, deux présupposés sont presque inévitablement les corollaires : d'abord, celui d'un texte « bien connu » dont n'affleurent que les effets dans la conduite d'une direction ou d'un cheminement ; ensuite, celui d'une pratique (et d'une foi) depuis laquelle un texte est interrogé (comme dans l'ouvrage, par ailleurs remarquable par la précision de ses analyses, lexicales en particulier, de Sylvie Robert, *Le Discernement ignatien selon les Exercices spirituels*, Paris, Cerf, 1997) ; ces deux présupposés étant le plus souvent confondus dans une indifférenciation du texte des *Exercices* comme objet d'un commentaire et de ce même texte comme instrument consultatif (ou plus directement prescriptif) d'une pratique. C'est, par exemple, le cas au détour d'une phrase du recueil d'études de Peter-Hans Kolvenbach, auquel je reviendrai beaucoup plus longuement, lorsque l'auteur note : « Les commentaires récents des *Exercices* condamnent les retraites exclusivement centrées sur une expérience de prière [...] » (p. 36). On pourrait écrire, en forme d'analogie, que l'extrême imbrication de l'attitude interprétative et de la visée fonctionnelle dans le rapport qu'entretiennent ces textes avec les *Exercices* d'Ignace de Loyola pourrait réclamer de leurs auteurs une démarche d'explicitation réflexive semblable à celle dont voulurent faire preuve les nouveaux lecteurs des écrits de Karl Marx dans les années 1970, lorsque ceux-ci élaborèrent, avec Louis Althusser, le concept de pratique théorique.

Les traits distinctifs de cet aspect des recherches ignatiennes, et spécialement le parallélisme et/ou la confusion des approches théoriques et des approches pratiques, ne facilitent pas la tâche d'une synthèse bibliographique. Mais il importe beaucoup, nous semble-t-il, de rester très attentif à la mobilité réelle du rapport de ces deux approches dans une production qui, en dépit d'une tendance mimétique forte, avance sur un terrain miné, en quelque sorte, par les équilibres difficiles de la tradition, de l'adaptation, voire de l'invention. Or les enjeux de cette mobilité sont multiples, et vont bien au-delà de ce que l'on considérerait à tort comme une sorte de pré carré ou de domaine réservé de l'institution jésuite ou de sa sphère d'influence immédiate.

Le premier de ces enjeux est dans l'écart d'un texte et de sa mise en parole. Les *Exercices* d'Ignace sont un écrit qui ouvre sur une scène d'interlocution dont il constitue le cadre, mais dans le sens, aussi, où il en occupe les marges et où, inversement, la pratique qui lui est liée ne comble jamais le creux, inscrit, mais non pas écrit, d'un événement irréductible. Les effets de tension, voire même de rupture, mais aussi l'enchevêtrement entre la circulation de l'écrit et l'injonction de la parole, tels qu'ils sont à l'œuvre dans les *Exercices spirituels*, non seulement font de ce petit livret un livre ouvert de l'histoire culturelle de la seconde moitié du xvi^e siècle, mais aussi l'instrument d'une critique du modèle linéaire selon lequel, à une civilisation de la parole aurait succédé, très précisément pendant cette période, une civilisation de l'écrit. Mais l'efficacité de cet instrument passe par une mise à l'épreuve (qui est également une mise à nu, sans présupposés) du rapport du texte et de sa (ou de ses) pratique(s). En suivant ce fil, et tout spécialement — sans que l'on puisse ici beaucoup y insister — ce qui concerne le « lieu » et son statut dans la contemplation ignatienne, entre la lettre du livret et la dynamique de l'imagination à l'œuvre dans la pensée (et dans la parole) de l'« exerçant », on découvrirait un second enjeu : la définition d'un lieu intérieur et l'élaboration d'une topologie de l'intériorité spirituelle¹ comme reformulation du « lieu propre » dans l'« espace » de la modernité — reformulation dont Georg Eickhoff, l'un des auteurs du volume *Las Fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, propose une remarquable figure dans l'article qu'il consacre à la « Composition de lieu dans l'œuvre d'Ignace de Loyola et dans la pensée de Michel de Certeau ». Eickhoff cite cette phrase de M. de Certeau, extraite de *L'Invention du quotidien* (1980) (dont l'objet n'est pas, comme on le sait bien, l'histoire de la littérature spirituelle) : « L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé. » Le paradoxe et la force subversive des *Exercices* d'Ignace sont dans cette échappée de la parole dans l'espace, dans un espace qui partage pourtant sa modernité avec la diffusion de l'écrit, alors que le texte des *Exercices* garde le secret d'un « lieu de moi-même » à jamais impropre. Les références souvent hâtives et incertaines aux *Exercices spirituels* dans de nombreux travaux récents sur les arts de la mémoire gagneraient à l'évidence à une exploration plus approfondie — inséparable, une fois encore, d'une *pratique du texte* et des effets spécifiques qui lui sont liées — des lieux ignatiens.

Mais il faut indiquer un troisième et double enjeu, beaucoup plus vaste (mais toujours lié à une compréhension en tension du texte ignatien et des pratiques) d'une

1. Rappelons ici les travaux inspirés et savants de Mino BERGAMO, disparu en 1991, en particulier *L'Anatomie de l'âme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

approche renouvelée des sources ignatiennes, et principalement de ces *Exercices*. Ce dernier enjeu concerne, d'une part, la relation entre une institution et son *corpus*, son sol de légitimité : qui donne les Exercices, et à qui ? Qui possède un exemplaire du texte (et, avant sa première publication, en 1548, un manuscrit) ? Qui parle ? Qui lit ? Qui réécrit ? L'histoire montre que, dès les périodes anciennes, ces différentes charges, si elles n'ont pas été assumées par les mêmes, n'ont pas non plus découpé une frontière étanche entre l'intérieur et l'extérieur de l'Ordre, mais au contraire défini des formes ouvertes d'articulation et d'échanges entre les deux espaces, qui ne sont sans doute pas la moindre marque de la « sécularité » de cette institution régulière, et plus largement, des types d'autorisation et de diffusion des flux spirituels dans les sociétés modernes. D'autre part, le principe oral des Exercices et les limites sévères imposées à l'activité scripturale de l'« exerçant » posent le problème du statut et de la légitimité d'une littérature spirituelle issue ou inspirée de ces Exercices : à quelles conditions, sous quelles conditions une littérature peut-elle être produite et, à partir de là, une lecture personnelle et libre encouragée — en même temps que, bien sûr, une visibilité plus assurée sur le terrain des représentations culturelles ?

Ainsi pouvaient être présentées, à très gros traits, la situation, les résistances et les ouvertures possibles des recherches consacrées à la spiritualité ignatienne. Sur le front des ouvertures, il faut rappeler ici les travaux de Maurice Giuliani, qui, depuis la première édition française du *Journal spirituel* d'Ignace, en 1959, jusqu'aux *Écrits* du même, en 1991, publiés presque au même moment que son *Expérience des Exercices spirituels dans la vie* (1990), dans la collection « Christus », chez Desclée De Brouwer, qu'il avait fondée avec le *Journal*, a méthodiquement combattu la confusion traditionnelle des écrits laissés par le fondateur de la Compagnie de Jésus et de l'histoire des formes de direction spirituelle qui lui sont rattachées. D'une part, en particulier dans les *Écrits*², en provoquant le texte ignatien à l'étrangeté par la publication synoptique des versions successives des *Exercices*, qui différencie une source au lieu d'identifier une tradition : le texte est en discussion avec lui-même ; d'autre part, sur l'autre versant de son activité, en tendant au plus possible l'écart, entre les Exercices tels que pouvaient en concevoir les modalités Ignace et ses premiers successeurs et les pratiques contemporaines. Dans l'un et l'autre cas, deux questions travaillent et se rejoignent : qu'est-ce qui résiste au texte dans ses différentes formulations (en particulier, dans ses premières traductions latines) ? Qu'est-ce qui résiste du texte dans les transformations infinies de ses usages ? Deux ouvrages importants ont achevé de nous convaincre de la nécessité de faire intervenir, dans le cadre de cette livraison, la « littérature spirituelle », en prolongeant l'inspiration de ces recherches (qui n'ont probablement pas par hasard vu le jour en France dans les années 1960 et 1970). De ces deux ouvrages, on ne pourra ici que signaler quelques-uns des objets ou des orientations qui nous semblent contribuer à ce qui vient d'être appelé, par analogie, une pratique théorique du texte ignatien.

Le premier ouvrage, paru en 1998, rassemble une vingtaine de textes divers, écrits ou prononcés entre 1985 et 1995 par Peter-Hans Kolvenbach, général de la

2. On pourra consulter très utilement le compte rendu approfondi de cette publication proposé à l'époque par Jacques LE BRUN dans les *Recherches de sciences religieuses*, vol. LXXIX, 1991, p. 93-105.

Compagnie de Jésus depuis 1983 ; le second, édité par Juan Plazaola³ et publié la même année, est le fruit d'un Symposium sur les *Exercices spirituels* réuni à Bilbao en 1997. Cinq principaux points sont à souligner⁴ :

Une reconquête du texte ignatien, dans tous ses états

Plusieurs analyses de Kolvenbach font intervenir la différence entre les versions successives des *Exercices* (spécialement la version dite « autographe » et la *Vulgata*) comme un instrument du passage de la tradition à l'interprétation, l'engagement de la seconde n'interdisant évidemment pas la recharge de la première, mais la jouant sur de nouvelles bases (comme si, d'une certaine manière, le commentaire ignatien effectuait aujourd'hui, par rapport à son histoire, le travail de l'époque moderne par rapport à l'Écriture) ; ce mouvement est complété, dans une remarquable contribution d'Antonio Albuquerque aux *Fuentes* (qui est certainement l'une des meilleures synthèses faites à ce jour sur l'histoire des *Exercices*⁵), par une démonstration précise de la contemporanéité de la diffusion des différentes versions du livret ignatien, et des différentes modalités de distribution du texte, intégral ou partiel, espagnol ou latin, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Ordre. La démarche de Kolvenbach est elle-même enrichie d'une entreprise de reconquête systématique des *Exercices*, dans leurs développements les moins commentés, depuis les méditations offertes sur l'enfance du Christ à celles qui concernent sa descente aux limbes : dans tous ces cas, l'auteur interroge le texte au défaut de ses mises en pratique et, par voie de conséquence, ces pratiques sur les mobiles de leur sélection au sein du livret.

3. Juan Plazaola coordonne par ailleurs les activités de l'Instituto Ignazio de Loyola, qui publie depuis 1994 un intéressant bulletin annuel, ouvert sur de nombreux aspects de l'histoire de l'époque moderne, certes à travers le prisme des écrits et de la vie d'Ignace de Loyola, mais avec une réelle ouverture intellectuelle. La culture ignatienne n'y est plus synonyme de tradition institutionnelle, ce qui restait le cas, il faut bien le dire, d'une publication précédente de la même universidad de Deusto, *Ignacio de Loyola en su tiempo*, Bilbao, Mensajero, 1992. Ce nouveau recueil, si ses auteurs restent très largement, comme dans le cas précédent, des ecclésiastiques (mais *Les Jésuites à l'âge baroque* — voir notre dossier sur l'histoire générale, *supra*, p. 433-439 — ne restent-ils pas de ce point de vue une exception dans l'ensemble du paysage éditorial de ces années (1990-1991) de célébration ignatienne et jésuite ?), nous semble aller beaucoup plus loin sur la voie d'une redécouverte culturelle : la publication en annexe du fac-similé de l'intégralité de la première version latine publiée des *Exercices*, dite *Versio Vulgata*, est exemplaire de ce point de vue, précisément peut-être parce que, en tant que version traditionnellement admise par l'institution, elle était aussi la plus « supposée sùe ».

4. Les limites de cette synthèse — mais aussi, au-delà, l'incompétence à laquelle nous sommes ici renvoyés — nous empêchent de considérer sérieusement l'un des traits les plus marquants de l'ouvrage de Kolvenbach : son ouverture à la tradition orientale, constamment tenue, que l'auteur aborde, dans sa belle introduction, la « folie » des chrétiens de l'Orient ancien, le monde des icônes — ou que, simplement, il note ainsi le nom de Solzenhitzyn. La remontée en amont vers les textes d'Ignace semble, pour Kolvenbach (ancien provincial du Proche-Orient), constamment indissociable d'une traversée des frontières du Grand Schisme.

5. Cette synthèse relaie très utilement l'ouvrage classique, irremplaçable par la richesse de sa documentation, d'Ignacio IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1946-1973, qui restait cependant très centré, conformément aux « règles » de production que j'ai tenté de schématiser plus haut, sur la pratique du texte, alors que l'essai d'Albuquerque articule cette dimension sur l'étude des variations du livret à travers ses différentes versions.

Une épistémologie critique des sources

Le volume des *Fuentes* juxtapose curieusement un passage en revue, globalement académique (pour ne pas entrer dans le détail particulier, et différencié, des études particulières), des « sources » des *Exercices*, d'Origène et de Cassien aux auteurs clefs de la *Devotio Moderna* (Jean Tauler, Jean Mombaer), à Érasme et à Garcia de Cisneros, et une réflexion originale sur le rapport aux sources, ses formes et ses fins. Philippe Lécrivain propose, en effet, d'intéressants développements, neufs là encore par rapport à cette bibliographie, sur le poids des mobiles apologétiques dans la recherche des héritages, qui visent moins à « déconstruire » le texte ignatien qu'à l'inventer comme synthèse accomplie d'une tradition de longue durée ; Santiago Arzubialde s'essaie quant à lui, à propos de Cassien et de la *Devotio moderna*, à produire l'étude des sources comme la rencontre de deux horizons dont la confrontation ferait surgir la nouveauté d'une compréhension originale. Le recours aux sources procède moins ici de la reconstitution érudite que d'un geste herméneutique, « dans l'horizon de notre époque ». Cette manière fait, à l'évidence, intervenir au cœur même du dispositif exégétique une dynamique dans laquelle la pratique du texte — y compris dans ses finalités « spirituelles » — s'assume comme telle. Mais on trouvait rarement, jusqu'à aujourd'hui (compte tenu, par exemple, des synthèses hégéliennes classiques de Gaston Fessard, dans sa célèbre *Dialectique des Exercices spirituels*), la volonté de cette distance réflexive par rapport aux conversions savantes du texte ignatien.

Une discussion avec les sciences humaines

Il faudrait consacrer beaucoup plus de temps à la discussion engagée par Kolvenbach, principalement à partir de l'essai de Roland Barthes, dans *Sade, Fourier, Loyola* (Paris, Seuil, 1971, qui resta longtemps la seule tentative publique d'une lecture indépendante des *Exercices* d'Ignace), avec la « linguistique ». Il importe, en effet, y compris par rapport au problème beaucoup plus général d'un certain repli de la critique sémiologique des représentations que les hommes se donnent de leur propre expérience, d'apprécier à sa juste valeur le double mouvement par lequel l'auteur entend pousser à leurs limites les possibilités offertes (y compris au moyen d'un appel précis à la pragmatique) par le décryptage linguistique de l'expérience mystique (en particulier à propos du *Journal spirituel* ou *Journal des motions intérieures*⁶ d'Ignace de Loyola) avant d'en faire apparaître les failles et d'opposer, par ce qu'il appelle une « sémiophanie », l'incarnation du Verbe à l'effacement des signes. L'histoire retiendra sans doute que Barthes, en tenant le pari d'un retournement, dans le langage des signes, de cet effacement, prête peut-être le flanc plus qu'il ne l'aurait voulu à cette réaction « sémiophanique ». Mais il importe surtout ici de retenir l'investissement très fort du commentaire de Kolvenbach dans une culture exogène — et de mentionner que cet investissement fut aussi celui du général des jésuites, puisque Kolvenbach accompagne ce commentaire du rappel, très institu-

6. Selon le titre proposé par Giuliani dans l'édition française la plus récente de ce texte, rattachée au volume des *Écrits*, déjà cité, *supra*, p. 250.

tionnel cette fois-ci, de la décision prise — aujourd'hui aboutie — d'une lemmatisation (ou d'une lexicalisation informatique) de la totalité du *corpus* ignatien.

Un « désenclavement » du domaine spirituel

Les deux ouvrages se retrouvent dans leur volonté d'un « désenclavement » — pour reprendre le terme proposé par Luce Giard, toute la difficulté étant de désenclaver le « spirituel » sans réenclaver le « temporel » — de la « spiritualité » ignatienne, qu'il s'agisse, dans l'un des essais de Kolvenbach, d'inscrire le *Journal* d'Ignace, et spécialement la méditation de la gratuité divine, dans le contexte d'autres écrits du fondateur de la Compagnie de Jésus sur le sujet de l'aumône ; ou de la réinscription, par Albuquerque, dans l'étude déjà citée, de la première traduction latine des *Exercices spirituels*, par André Des Freux (Frusius), dans l'ensemble des travaux de ce grammairien et littérateur jésuite ; ou qu'il s'agisse enfin, dans une analyse bien documentée, par Francisco Borgia Medina (l'un des meilleurs spécialistes actuels de la période en Espagne), de la place des années 1508-1511 dans la biographie d'Ignace : l'auteur s'y essaie à un enracinement politique direct de la figure du « Roi temporel » (dans les *Exercices*), échappant ainsi à l'une des tendances aujourd'hui encore les plus prolifiques de la bibliographie ignatienne espagnole, à savoir l'exploration, à perte de vue, des tours et détours de la vie d'Ignace avant sa « conversion », prise tout entière dans le piège expiatoire d'une impossible biographie du fondateur, miroir sans tache chargé des péchés du biographe⁷.

Une problématique cognitiviste

En partage encore entre les deux livres, et pour renouer avec nos remarques initiales, il faut signaler pour finir l'extrême intérêt, en fonction même de leur difficulté et de leurs hésitations, des développements de Kolvenbach d'une part, et d'Adrien Demoustier d'autre part, sur le problème de l'oraison mentale. Comment penser, et comment concevoir l'oralité à l'œuvre dans les *Exercices* d'Ignace, non pas seulement quand cette oralité est effective dans la scène de l'interlocution (dans l'échange entre l'exercitant et son directeur), mais plus radicalement dans la virtualité orale de l'oraison mentale comme discours adressé ? Comment rendre compte de cette structure orale du discours mental ? Comment le langage travaille-t-il sous la forme de l'oralité le mouvement de pensée de l'oraison mentale ? Cette interrogation, à l'évidence essentielle, comme le rappelle bien Demoustier, dans le contexte ignatien — celui d'une compétition entre la réception orale et l'appropriation lectrice du discours d'autorité —, est également décisive pour retrouver les

7. Il faut ajouter à ce rapide parcours, et bien qu'elle demeure encore inédite, la thèse importante soutenue, à Paris, en janvier 1999 par Dominique SALIN, *Le Traité perdu de Jean Rigoleuc et six autres traités inédits. Pour l'histoire du courant mystique chez les jésuites français*, dans laquelle l'auteur, non sans audace, comme en témoignèrent de vifs et riches échanges lors de la soutenance, s'efforce de resituer les courants de pensée jésuites et, en particulier, l'élaboration de la notion de « passivité » spirituelle, dans les traditions et au carrefour d'échanges qui ne peuvent pas être exclusivement rabattus sur des formalisations antérieures de la pensée ignatienne et, en particulier, sur le *simul contemplativus in actione* de Jérôme Nadal, auquel Kolvenbach consacre par ailleurs des pages substantielles.

voies, à une échelle beaucoup plus générale, de la connaissance de soi à l'œuvre dans les écritures spirituelles modernes. Mais il n'est sans doute pas indifférent que cette interrogation et cette recherche se fassent jour dans des écrits consacrés, pour l'essentiel, à l'interprétation des *Exercices spirituels* ignatiens.

Pierre-Antoine FABRE
(avril 1999).