NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 5 1990

L'actualité de la spiritualité ignatienne

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 641 - 659

https://www.nrt.be/fr/articles/l-actualite-de-la-spiritualite-ignatienne-110

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Du 27 septembre 1990 au 31 juillet 1991, la Compagnie de Jésus célèbre une «année ignatienne», qui fait mémoire aussi bien de sa fondation, advenue il y a 450 ans (1540), que de la naissance de son fondateur, il y a 500 ans (1491). Et à cette célébration elle désire associer de façon particulière tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont choisi Ignace de Loyola comme maître spirituel qu'ils soient laïcs, prêtres, religieux ou religieuses.

L'actualité de la spiritualité ignatienne

Il n'est pas facile de définir ce qu'est une «spiritualité», en quoi consiste l'enseignement de quelqu'un en qui l'Église et les chrétiens reconnaissent un «maître spirituel». Certes, il s'agit toujours, en toute spiritualité (nous parlons ici d'écoles spirituelles à l'intérieur du christianisme), d'une manière déterminée d'assimiler et d'exprimer la Bonne Nouvelle de Jésus. «Vous n'avez qu'un seul maître, le Christ» (*Mt 23,* 8-10). Cette vérité vaut pour tout chrétien, pour toute communauté chrétienne, pour toute école de spiritualité. Car il n'y a pas d'autre voie chrétienne de salut que celle qui consiste à accueillir l'Évangile de Jésus, l'enseignement qu'offrent sa personne et sa Parole de vie.

Mais, précisément, l'Évangile est tellement riche d'enseignement et d'inspiration (n'est-il pas dans sa rédaction même quadriforme, comme pour manifester l'impossibilité de le réduire à une seule expression?) que personne ne peut prétendre en exprimer totalement la richesse. Sont maîtres spirituels dans l'Église ceux qui, d'une manière particulière et significative, ont réussi à regrouper de façon spécifique les pierres précieuses dont se compose le trésor de la Bonne Nouvelle, au point de devenir inspirateurs d'une manière caractéristique de suivre Jésus et de s'engager à sa suite. Dans chacune des spiritualités dont est de la sorte parsemée l'histoire de l'Église et dont elle reçoit une grande part de sa vitalité, tel ou tel point ont été particulièrement mis en honneur comme des points capables de donner une forme originale à la reprise organique de tous les éléments constitutifs du message chrétien. Ce sont ces points-là qu'il convient dès lors de situer avec plus de précision, si l'on veut introduire dans ce qu'il faut bien appeler — pour en respecter

la profondeur inexprimable — le mystère d'une spiritualité déterminée. Ainsi ferons-nous pour saint Ignace, en nous limitant d'ailleurs à deux aspects seulement qui caractérisent de façon singulière le chemin spirituel que son enseignement, sur la base de son expérience, a voulu tracer pour nous.

Et le choix de ces deux aspects ne m'est suggéré par rien d'autre que par le titre même de cet article. Il s'agit en effet de faire apparaître l'«actualité» de la spiritualité ignatienne. C'est donc en fonction de son actualité que je fixerai l'attention sur tel ou tel de ses éléments.

Mais, avant cela, il convient sans doute de proposer quelques réflexions pour essayer de préciser ce qu'on peut bien entendre lorsqu'on parle de l'actualité d'une spiritualité.

Une question, en effet, surgit immédiatement à l'esprit: comment peut-on parler d'actualité à propos d'une réalité qui — nous l'avons rappelé — remonte à plus de quatre siècles? Et la réponse obvie à cette question sera normalement la suivante: dans le domaine de l'Esprit, ce qui est perçu et éprouvé n'est pas sans plus mesuré par le temps. Car ce qui est ancien dans le monde des idées, et a fortiori dans le monde de l'expérience spirituelle, peut être particulièrement significatif pour les exigences et les attentes d'aujourd'hui. Cette réponse, plus que justifiée, ne fait cependant que nous reporter à notre point de départ: en fonction de quoi tel courant spirituel manifeste-t-il aujourd'hui son actualité? Suffit-il de dire qu'une expérience profondément vécue dans le registre spirituel vaut de toujours et pour toujours, l'esprit manifestant en quelque sorte l'identité de son destin à travers toutes les péripéties de l'histoire?

Les choses en fait sont un peu moins simples ou, si l'on veut, plus richement concrètes. Oui, une spiritualité ne se limite pas, comme une mode, au temps extérieur de son apparition; elle est lourde d'une richesse qui transcende le temps de son éclosion et de sa manifestation première. Toutefois, selon la texture même qui la caractérise, selon les références évangéliques qu'elle privilégie, selon les pôles de gravitation autour desquels elle s'organise ou les références qu'elle met en valeur et tend à privilégier, elle se manifeste plus ou moins apte à répondre aux attentes ou aux exigences d'une époque déterminée. Car chaque époque de l'histoire a aussi sa connotation spirituelle, à savoir une manière particulière de souligner tel ou tel aspect du mystère de l'homme et de sa relation à Dieu. **Parler, dans ce contexte, d'actualité d'une spiritualité, c'est recon-**

naître dans un message spirituel une connivence particulière avec ce que peuvent être les ouvertures, conscientes ou moins conscientes, que manifeste l'aventure spirituelle dans le temps qui est le nôtre. Cela conduira assez normalement aussi à souligner une parenté spirituelle entre l'époque actuelle et celle où la spiritualité dont il s'agit a pris naissance, répondant — selon le mouvement de l'Esprit — aux besoins les plus significatifs de cette époque.

Il y a de tout cela dans l'affirmation qu'implique le titre de cet article. D'une part, le temps dans lequel Ignace a vécu et a été saisi par l'Esprit n'est pas sans relation avec le nôtre, puisqu'alors commença en fait à s'ouvrir une étape de l'histoire dans laquelle nous nous situons encore actuellement. D'autre part, l'accentuation qui relève aujourd'hui certains traits caractéristiques de ce temps historique, loin d'éloigner dans le passé l'enseignement spirituel d'Ignace, tend à le rendre d'autant plus actuel.

C'est ce qu'il nous reste à exposer. Pour cela, nous évoquerons tout d'abord ce qui semble caractériser spirituellement le monde moderne au sein duquel naît Ignace et dans lequel nous vivons encore maintenant (I). Nous centrerons ensuite nos réflexions sur les deux notes de la spiritualité ignatienne que nous avons choisi de souligner pour en manifester l'actualité: le discernement (II) et la contemplation dans l'action (III).

I. - Spiritualité ignatienne et modernité

La «modernité»: voilà un mot qui, surtout au cours des dernières décennies, a conquis ses lettres de noblesse ou tout au moins acquis sa carte de crédit. On en parle beaucoup. Cela ne veut pas dire cependant qu'il soit facile d'en donner une définition précise, ni même toujours de s'entendre sur ses composantes les plus caractéristiques. Si nous voulons par là évoquer une phase de l'histoire dans laquelle, au XVIe siècle, se situe Ignace de Loyola, et qui est encore celle où nous nous situons, nous ne pouvons certainement pas recourir à des événements ou à des manières de vivre trop précisément datés, ou qui puissent qualifier tout au plus le mouvement historique de quelques décennies, voire d'un siècle. Il doit s'agir d'une lame de fond plus persistante, parce que plus radicale, mettant en jeu des équilibres plus essentiels de l'existence humaine et de sa façon de se poser en face du monde, des autres et finalement de Dieu.

Comment caractérisera-t-on alors la «modernité» dans ses traits les plus généraux ou dans ce qui pourrait en constituer la racine? La manière la plus adéquate de la définir est sans doute de la rapporter à une certaine expérience de la liberté que vit la personne humaine à un moment de son histoire. La Renaissance semble apporter à l'homme européen — et c'est cela qui la définit à son niveau le plus profond — la conviction qu'il lui revient de prendre en main son propre destin. À partir de là l'homme paraît se sentir désormais responsable de son histoire, responsable de la société qu'il édifie et du devenir temporel de celle-ci. Tel est le projet humain qui surgit en Europe à l'aube des temps modernes et qui, d'une manière ou d'une autre, au cours des siècles suivants, tend à se propager de façon universelle, en affirmant sa valeur pour toutes les sociétés, tout en s'adaptant largement à la diversité des civilisations et des contextes culturels.

À l'âge moderne, peut-on dire, la société a commencé à tenir moins fermement à l'organisation qui était jusqu'alors la sienne; on entre dans une nouvelle époque, où compte avant tout la capacité d'initiative et d'entreprise développée par chacun. La liberté personnelle se découvre moins fortement ordonnée ou pré-ordonnée par la structure établie d'un ordre social qu'il s'agit de reconnaître; elle est en retour provoquée, par le dynamisme nouveau qui la traverse, à mettre en œuvre ses facultés d'engagement, de réalisation et d'accomplissement.

La pensée philosophique moderne ne se caractérise-t-elle pas à son tour par l'avènement de la subjectivité autonome, de l'«ego», à qui il revient de constituer à partir de soi la certitude de son monde et les assises de la société qu'il est prêt à reconnaître. C'est à la liberté qu'il revient de se projeter librement en fonction de ses découvertes et de ses choix, pour l'instauration responsable de son univers propre.

Certes, bien des avatars, bien des crises, des avances et des reculs, surviennent constamment dans l'aventure où se lance la subjectivité créatrice de son univers — et par là de soi-même. Il ne peut être question d'évoquer, fût-ce brièvement, les jalons principaux qui en rythment le devenir. Car ce que doit mettre en relief notre propos, c'est bien plutôt l'épure à laquelle répond une expérience spirituelle capable d'accompagner le devenir de la subjectivité moderne.

De quelle expérience spirituelle l'homme moderne ressent-il le besoin? Quelle perception de l'esprit répondra à l'affirmation de

la liberté qui accompagne son devenir? Il ne peut s'agir que d'une expérience trouvant son lieu d'implantation privilégié dans la liberté humaine, mais elle sera, au sens chrétien, spirituelle, si elle permet à la liberté de se situer droitement, conformément à la dimension théologale qui définit mystérieusement sa racine dernière. En d'autres termes, pour correspondre à l'attente des temps modernes, ce sera une expérience spirituelle de la liberté filiale, située de la sorte théologalement par rapport à son origine et à sa fin et capable d'assumer son histoire en s'ouvrant fraternellement à toutes les libertés humaines, dont elle se découvre solidaire à partir de Dieu, de son don et de son appel.

Si l'homme moderne s'éprouve moins désormais comme partie d'un monde défini, agencé et ordonné et se voit plutôt comme le point de départ d'un monde à créer et à construire, le Dieu auquel il voudra s'ouvrir sera beaucoup moins le Dieu auteur de la loi et garant de l'organisation sociale que le Dieu créateur des libertés, se communiquant à celles-ci pour recevoir d'elles une réponse qui naisse du plus profond de leur être et de leur capacité inaliénable d'autodétermination.

On ne peut certes ignorer les pièges que tend à l'homme et à l'histoire humaine la «modernité». En renvoyant l'homme à lui-même et en développant une vision du monde qui semble dépendre en tout de ses choix subjectifs, l'âge moderne ne risque-t-il pas aisément de promouvoir une conception prométhéenne, et du même coup athée, de l'humanité et de la société? Devenu plus intimement et plus impérieusement conscient de la capacité créatrice de sa liberté, livré à la compétition avec ses semblables, ou engagé dans l'élan d'une recherche qui n'arrive jamais au bout de ses possibilités indéfinies, l'homme risque, s'il n'est pas davantage conscient du mystère qui l'habite, de ne plus accepter d'autre référence, d'autre origine, d'autre norme et d'autre fin que l'élan subjectif qui le porte. Pour éviter ce piège d'une subjectivité tentée de se laisser griser d'elle-même, ou prenant parfois lourdement conscience de ses limites, ou encore menacée — parce qu'elle n'a pas d'autre recours que soi — par une relativisation totale de toutes les orientations choisies et de tous les chemins parcourus, il faut une «spiritualité» capable de donner à la liberté, désormais plus vivement consciente de soi et de ses propres pouvoirs, une compréhension plus juste de sa vraie nature comme de sa vocation et de sa destinée. Une spiritualité qui mette dès lors, au centre de sa perception de l'homme

et de sa relation à Dieu, la liberté elle-même. C'est ici, me semble-t-il, que peut se proposer la spiritualité ignatienne et cela autorise à en déclarer sans ambages la vivante actualité.

Certes, comme nous l'avons évoqué en essayant de définir une «spiritualité» et de montrer en quoi consiste le caractère distinctif de toute école spirituelle, il ne peut s'agir d'attribuer à Ignace de Loyola une «invention» quelconque. Et rien dans sa spiritualité ne peut être considéré comme lui appartenant de façon exclusive. C'est de l'Évangile qu'Ignace, comme tout spirituel chrétien, a cherché à tirer son bien, car l'Évangile — et rien d'autre — est la source commune se déversant dans l'enseignement de tous les maîtres spirituels. On ne soulignera donc dans l'approche ignatienne rien de plus qu'un accent particulier mettant en lumière tel ou telle note distinctive de la Révélation judéo-chrétienne.

Pour comprendre à quel point la place centrale offerte dans la spiritualité ignatienne à la liberté et à son engagement responsable n'exprime qu'une donnée commune de l'héritage chrétien, il suffira d'évoquer d'une certaine façon l'expérience traduite dans l'Ancien Testament par le terme d'Alliance et de renvoyer, dans le Nouveau Testament, à la manière dont Jésus s'efforce de chercher et d'accomplir en tout la volonté du Père. C'est ce que nous rappellerons brièvement avant de revenir à l'actualité de la spiritualité ignatienne et d'en développer deux aspects plus précis.

En prenant conscience peu à peu de l'Alliance qui l'unit à Dieu, le peuple de la promesse non seulement s'émerveille du don gratuit lié à son «élection», mais encore découvre progressivement, avec stupeur et reconnaissance, que l'histoire dans laquelle il est engagé est un lieu où s'éprouve sa fidélité à accueillir la faveur incompréhensible du Dieu trois fois saint et à y répondre par un amour qui mobilise tout son cœur, toutes ses forces, toutes ses énergies et soit par là créateur d'histoire. Car le Dieu qui l'aime et le rend responsable de l'œuvre de son amour — source de son histoire et de toute histoire — lui demande aussi de l'aimer, et cela tant aux jours glorieux où semble se manifester davantage la faveur dont le peuple est l'objet, qu'aux jours de souffrance et d'épreuve, lorsqu'il faut supporter les affres de l'exil et découvrir, loin de la terre et du temple, la réponse d'amour à donner toujours et partout au Dieu d'amour. C'est un long apprentissage qui s'impose au peuple de l'Alliance pour se conformer non seulement passivement, mais aussi dans une réponse libre et responsable aux exigences de Dieu;

il perçoit toujours plus que ce Dieu a voulu contracter avec lui une relation où chacun pût engager tout le poids de sa liberté, une relation à laquelle se mesure constamment la rectitude de ses choix et de ses actions.

Mais en Jésus, le Fils unique, le Père trouve finalement la réponse d'amour qu'il mendiait de son peuple. Venu partager notre histoire en vivant homme parmi les hommes, le Fils de Dieu nous montre quelle est la forme authentique de l'existence humaine, à quelle profondeur et selon quelles exigences de totalité l'homme est invité à répondre par l'amour à l'amour que Dieu lui offre. L'amour, communion des volontés: voilà bien en quoi le Fils de la complaisance manifeste la réalité sans faille de son union avec le Père: «Le Père et moi, nous sommes un» (*Jn 10,* 30). En lui, l'Alliance s'accomplit, parce que le mouvement d'amour infini qui part du cœur du Père trouve désormais dans un cœur d'homme, celui du Fils incarné parmi les hommes et devenu solidaire de l'humanité tout entière, une réponse d'amour, elle aussi sans mesure. Dans l'amour mutuel — mystère de l'Esprit qui est leur union — le Père et le Fils incarné vivent la plénitude de leur liberté, laquelle n'est autre que don, accueil, partage, et rien n'accomplit la liberté en vérité sinon le dynamisme infini de l'amour.

Cette réponse totale de l'amour à l'amour, le Fils, en qui se réalise l'Alliance de Dieu avec l'humanité, doit toutefois la monnayer dans le concret d'une histoire où l'amour est à découvrir, à accueillir et à vivre selon des formes toujours nouvelles, y compris au milieu de ce qui semblerait le nier et le vouer à l'échec. Dans le don total de sa vie à son Père et à ses frères, là où se révèle aussi la force meurtrière du péché et du refus, le Fils, selon le regard contemplatif de l'évangéliste saint Jean, révèle pleinement la gloire de Dieu, qui est celle de l'amour, et cette gloire transfigure son corps mortel en corps promis à la gloire, parce que déjà habité par le feu brûlant de l'amour.

À l'intérieur de ce filon central de la Révélation chrétienne vient s'inscrire, pensons-nous, la spiritualité d'Ignace de Loyola. Elle y souligne des dimensions de liberté, d'appel et de réponse (ces deux mouvements réciproques se retrouvant dans le concept ignatien d'élection). Et elle offre notamment à ceux qui se laissent enseigner et discipliner par elle le recours au discernement et la pratique de

la contemplation au cœur même de l'action.

II. - Le discernement

Le «discernement»: tel est le premier aspect caractéristique de la spiritualité ignatienne que je voudrais à présent situer.

Non pas, répétons-le, qu'il s'agisse d'une donnée exclusive de la ligne spirituelle tracée par Ignace de Loyola. Le discernement est une nécessité de toute vie chrétienne. Car si vivre en chrétien c'est reproduire le mouvement qui a traversé de part en part la vie du Christ, c'est aussi nécessairement, pour reprendre une expression d'Ignace lui-même au début des *Exercices spirituels,* s'efforcer en toute circonstance de «chercher et trouver la volonté divine» (*Ex. spir.,* 1) sur sa propre vie; c'est embrasser la volonté paternelle de Dieu, communier avec elle dans l'amour et, afin d'arriver à la connaître, faire tout ce qui est possible pour la découvrir.

Certes la volonté de Dieu nous est déjà en partie connue; elle est inscrite dans les commandements de la Loi et dans le message de Jésus que nous offre l'Écriture, ainsi que dans les directives données par son Église. Mais à partir du moment où l'histoire se vit — comme c'est davantage le cas dans la perspective de la «modernité» — beaucoup plus comme dynamisme continu de renouvellement, de création et de recherche que comme soumission répétitive à des règles établies une fois pour toutes, voici que se pose à la liberté, désireuse d'embrasser filialement la volonté du Père pour lui rendre en tout amour pour amour, la question de savoir quelle orientation donner à ses choix, comment les ouvrir à l'attente de Dieu, les laisser pénétrer par son inspiration, les rendre disponibles au mouvement d'amour filial et fraternel qu'il désire accomplir en nous et à travers nous, comme il l'a fait pleinement dans la vie de son Fils Jésus.

Il n'est pas étonnant que se pose dès lors avec une exigence accrue à l'époque moderne la question du discernement, à savoir celle d'une recherche continuelle de la volonté de Dieu: comment comprendre l'appel de Dieu, l'attente et l'espérance qui sont les siennes ici et maintenant à mon égard? Car c'est seulement lorsque sa volonté m'est connue que je puis l'embrasser pleinement. Toujours — nous venons de le rappeler — le chrétien a dû discerner, chercher à savoir ce que Dieu attendait de lui. Car jamais le contenu de ses choix n'a été totalement écrit dans les commandements de la Loi; chacun dès lors a toujours dû se situer en liberté et en vérité en face des exigences de l'Évangile et des directives ecclésiales, en

cherchant à les actualiser et à se les approprier au mieux. Le «bien» ou le «meilleur» que Dieu propose et offre à chacun a toujours dû être cherché en tant que bien pour moi, aujourd'hui et en toute circonstance. Mais, à partir du moment où l'histoire humaine est davantage et plus explicitement prise en charge par la liberté et par sa capacité d'initiative et de création, la question du discernement ne manifeste que davantage son urgence et sa place indispensable dans la vie chrétienne. Par là même Dieu offre un don particulier à son peuple au temps de la modernité, lorsqu'il lui offre Ignace de Loyola comme maître spirituel, plus soucieux que d'autres d'introduire à la pratique d'un discernement où s'exprime et se régénère constamment la liberté filiale et fraternelle.

Les *Exercices spirituels* — on le sait — sont le texte dans lequel Ignace offre à l'Église l'instrument le plus spécifique de sa spiritualité. Non qu'il s'agisse d'un traité spirituel ou de l'élaboration d'une doctrine ascétique ou mystique. La théologie que contiennent les *Exercices* n'est elle-même, peut-on dire, que sous-jacente à leur texte, implicitement contenue dans la démarche que ce texte propose. C'est en effet une pratique que propose le livret des *Exercices,* et une pratique qui, grâce à la confiance accordée à un guide, devient éducation de la liberté à l'écoute de Dieu, à l'intérieur même de la réalité du monde et de l'histoire; celle-ci n'est pas extérieure au mystère de Jésus et n'échappe pas à son Évangile: il est donc possible de découvrir comment s'y engager de manière responsable. Cette démarche pratique, telle qu'Ignace l'entend et la définit — démarche qu'il vécut lui-même avant de la proposer à autrui — n'est en réalité rien d'autre qu'une démarche de discernement.

Je ne reprendrai pas dans cet article les lois et les repères essentiels du chemin tracé par Ignace, les étapes par lesquelles, dans les *Exercices spirituels,* la liberté est appelée à passer pour accéder peu à peu à la pleine vérité de l'amour. Selon la perspective ici choisie, je ne retiendrai que ce qui aide à mettre en lumière l'actualité du chemin spirituel ouvert par Ignace, lorsqu'à travers les *Exercices* il propose son école de discernement.

Parler du discernement, de sa nécessité et de ses exigences, c'est tout à la fois reconnaître d'une part le dynamisme inscrit dans la liberté, qui la rend responsable de soi et de ses œuvres, et lui rappeler d'autre part que, liberté filiale, elle reçoit de l'Autre que soi, de Celui à qui elle doit sa vie et son propre pouvoir, l'appel et l'attrait auxquels il lui revient de répondre pour se réaliser authentiquement.

On comprend pourquoi, dès le départ du chemin que tracent les *Exercices,* il est rappelé à celui qui s'y engage qu'il ne trouvera pas ailleurs qu'en Dieu la fin à laquelle adhérer, parce que Dieu est d'abord l'origine dont il se reçoit et que c'est en mesurant toute chose à l'adhésion qui revient à Dieu seul que la liberté parvient à s'accomplir droitement. Liberté créatrice, si l'on veut, que la liberté humaine; mais d'abord, et à un niveau plus profond, liberté créée, et créée parce qu'aimée et invitée à entrer dans le partage de l'amour. L'élan qui habite la liberté et qui la rend responsable de soi est un élan qui lui permet de tracer sa réponse personnelle au don dont elle se sent bénéficiaire. Elle découvre ainsi que, liberté filiale, elle a à reconnaître dans le Père à la fois son origine et sa fin, car par là l'élan qui la traverse se rend conforme au mouvement de l'Esprit.

D'une part, la liberté est responsable de soi. D'autre part, elle n'est pas sa propre origine ni sa propre fin. Telle est la manière dont, dans le «Principe et fondement» proposé au début du chemin à parcourir dans les *Exercices spirituels,* Ignace invite à se disposer à la recherche de sa propre vérité: d'une vérité qui se reçoit de Dieu pour pouvoir adhérer à lui avec toute la force d'une liberté qui se reconnaît confiée à soi-même. Ainsi est-on dès le début confronté au climat de liberté qui caractérise la modernité, avec le bénéfice d'une protection immédiate contre toutes les tentations prométhéennes, trompeuses et finalement destructrices de la liberté, puisqu'une fois que celle-ci s'y livre, elle oublie d'où elle vient, où elle va et ne projette plus que son propre néant sur tous les objets et les projets où elle croit pouvoir s'accomplir.

Mais les *Exercices spirituels* ne fournissent pas seulement à la liberté cette sorte d'épure d'elle-même que lui offre le «Principe et fondement», en la définissant selon l'exigence qui l'habite de ne se laisser mouvoir et déterminer que par Dieu et par les visites et les appels de son amour. Pour que la liberté humaine découvre au concret la loi de son développement authentique et le chemin de sa vérité, il faut encore que lui soit manifestée sa vraie figure, qu'elle se sache invitée à parcourir un chemin dont l'authenticité est pour elle indubitable. C'est pourquoi Ignace propose une contemplation prolongée de Jésus, tel qu'il révèle dans l'Évangile la forme pleinement accomplie de l'existence humaine. Fixant le regard sur sa personne, se laissant rejoindre par la force provocatrice et transformatrice de **sa parole et de ses actions, la personne humaine à la recherche**

de sa vérité filiale et fraternelle voit se dégager devant elle et pour elle des options inattendues, qui prennent le contre-pied de l'esprit du monde, dans lequel est toujours tenté de se mirer une liberté incapable de sortir de soi et de se sauver de son rêve narcissique.

Le discernement peut trouver la lumière dont il a besoin lorsque, dans la contemplation de Jésus, s'offre à celui qui contemple l'image de la liberté authentique. Le discernement trouve aussi le mouvement auquel il lui faut obéir lorsque la liberté devient capable de reconnaître, parmi les impulsions qui affectent le désir, celles qui viennent de l'Esprit de Dieu. Ignace propose ici une série de règles pour aider à s'y retrouver dans les motions diverses d'une affectivité que l'attirance de Dieu, tout autant que d'autres attraits égoïstes, ébranlent en des sens divers.

Telle est, à l'école d'Ignace, la relation à Dieu qui permet de discerner en chaque circonstance l'appel du Dieu Père auquel, par la fidélité à notre vocation chrétienne, il nous revient d'obéir et de répondre. C'est une relation à Dieu qui reçoit de Jésus le Fils la vérité de la réponse filiale à l'amour dont nous sommes aimés. C'est une relation à Dieu que l'Esprit suscite au plus intime du cœur en éveillant de façon toujours renouvelée le dynamisme d'une liberté attirée par Dieu même.

Mais discerner, c'est chercher à rejoindre Dieu et sa volonté dans tout le concret d'une histoire dans laquelle il faut nous engager pour être conformes à l'espérance de Dieu sur nous. C'est donc aussi tout le concret du monde et de ses problématiques, des situations diverses et des questions qu'elles présentent qui doit entrer dans l'effort de réflexion de celui qui discerne. Là en effet s'incarne l'amour filial et fraternel en conformité avec l'Évangile de Jésus.

École de discernement, la spiritualité ignatienne exige donc aussi de l'homme qui veut se laisser inspirer par elle qu'il soit informé des situations et capable de les analyser — ce qui parfois représente une difficulté et une exigence extrêmes. Elle exige également de lui qu'il s'entoure des conseils susceptibles de l'éclairer et de le rendre attentif à tous les éléments de la situation qu'il vit. Elle exige enfin, puisque son combat pour le Royaume se poursuit au sein de «l'Église militante», qu'il connaisse et accueille la pensée de l'Église comme une lumière qui vient éclairer sa route.

On l'a souligné de diverses manières: la spiritualité d'Ignace de Loyola, parce qu'elle met à l'école du Verbe de Dieu et rend attentif à l'action de son Esprit, conjoint le rationnel à l'affectif et

n'use jamais de l'un sans l'autre. Il serait facile de le montrer dans tout ce que saint Ignace a écrit sur le discernement. Aux uns l'approche ignatienne pourra sembler trop rationnelle, à d'autres elle se manifestera peut-être trop disposée à écouter les mouvements de l'affectivité. En fait, son secret, en tant qu'école de discernement, est toujours de marier l'une à l'autre l'intelligence et le cœur, en évitant par là le piège du pur rationalisme ou du pur intellectualisme aussi bien que celui d'une affectivité qui se contenterait d'obéir sans plus à son propre mouvement.

Le même équilibre se manifeste dans la spiritualité ignatienne entre la grâce et la liberté, entre la confiance en Dieu seul et la conscience d'une responsabilité à déployer jusqu'au bout. Trouver à cet égard un équilibre réussi n'était pas sans mérite au temps où vivait Ignace, et les dernières règles «pour avoir le vrai sens de l'Église» (*Ex. spir.*, surtout 366-369) font mémoire d'un certain nombre de débats dans lesquels l'auteur des *Exercices* a bien perçu que, sous prétexte de grandir Dieu, on a risqué parfois de ne pas reconnaître à l'homme toute l'autonomie et la responsabilité qui lui appartiennent. C'est, peut-on dire, parce qu'il a maintenu vivante dans son esprit une perception sans faille de ce qu'implique, à l'intérieur de l'Alliance accomplie en Jésus, le dialogue des libertés humaines avec la liberté de Dieu qu'Ignace a pu sans broncher se situer avec assurance dans les débats de son époque, où d'autres cependant ont perdu leurs repères.

Une sentence publiée en 1703 par Hevenesi[1] et qui fut depuis souvent commentée condense bien la pensée d'Ignace sur la façon dont liberté de Dieu et liberté humaine ont à se marier dans l'action:

> Haec prima sit agendorum regula:
> Sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet;
> ita tamen iis operam omnem admove quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.
>
> Voici la première règle de l'agir:
> Fie-toi à Dieu comme si le succès de tes entreprises dépendait tout entier de toi et nullement de Dieu;
> pourtant mets-y tous tes efforts comme si Dieu seul allait tout faire et toi rien.

Ainsi vécu, le dialogue des libertés inclut leur entrelacement et leur renvoi de l'une à l'autre: c'est la confiance en Dieu en effet

1. G. HEVENESI, *Scintillae ignatianae, sive Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris Apophtegmata sacra*, s.l., 1707, A3.

qui engendre la responsabilité; et l'engagement à son tour débouche sur l'abandon à Dieu. Dans une telle conception, la requête de la modernité est honorée. Ce qui est souligné et situé dans cette règle d'action, c'est bien la responsabilité de l'homme et son engagement: mais la responsabilité trouve son fondement en Dieu et «répond» à la confiance due au Créateur et Père; et l'engagement à son tour reconnaît devoir s'abandonner à Dieu en vertu de la transcendance de la fin vers laquelle il nous meut. La liberté de l'homme est donc ici positivement reconnue, tout en étant située par rapport à son origine et à sa fin.

Et si telle est la structure dans laquelle s'exprime le dialogue de la liberté de l'homme avec la liberté de Dieu, vraie «formule» dès lors de l'action humaine authentique, cette même structure d'Alliance s'applique déjà à la recherche en quoi consiste l'effort même du discernement. Discerner la volonté de Dieu, n'est-ce pas déjà engager avec Dieu un dialogue appartenant à l'univers de l'action? C'est dans la mesure où il met toute sa confiance en Dieu que l'homme sera dès lors à même de s'engager de façon pleinement responsable dans l'effort de recherche de sa volonté; en y investissant cependant toutes les ressources dont il dispose, il s'attendra à en recevoir la certitude de Dieu même.

III. - La contemplation dans l'action

Le don qu'Ignace de Loyola fait à l'Église de Dieu, en tant que maître spirituel, est aussi celui de la *contemplation dans l'action.* L'expression, telle qu'elle est ici proposée, n'apparaît jamais sous la plume d'Ignace: mais elle fut forgée par un de ses compagnons et interprètes de la première génération, le Père Jérôme Nadal. Et nous essaierons tout d'abord d'expliciter la réalité à laquelle elle renvoie avant d'y reconnaître à nouveau une grâce particulièrement adaptée aux besoins des temps modernes.

«Contemplation dans l'action», ou «contemplatif dans l'action»: l'expression dit l'unité entre deux aspects de l'existence chrétienne dont facilement, trop facilement, on est plutôt tenté de souligner, sinon l'opposition, au moins la «tension dialectique». La contemplation, d'une part, dit un état de prière, de présence à Dieu, d'accueil de sa Parole et de ce qu'il veut révéler de lui-même; elle évoque aussi spontanément un écart du monde, un arrêt dans le déroulement de la vie et des activités; et, comme telle, elle invite à regarder dans une direction tout opposée à celle qu'indique le mot «action».

Autant l'action, en effet, apparaît tournée vers l'extérieur, autant la contemplation semble renvoyer à l'intériorité. Et si la contemplation implique le regard tourné vers Dieu, l'action, au contraire, emploie les énergies de l'homme à réaliser quelque œuvre ou quelque projet dans le monde. S'il ne faut pas choisir l'action ou la contemplation par exclusion l'une de l'autre, on sera donc normalement conduit à vouloir respecter les droits de l'une et de l'autre grâce à une répartition équitable du temps qui leur est assigné. Ainsi situées, action et contemplation restent cependant condamnées apparemment à se juxtaposer, à se succéder; l'unité la plus étroite dont on pourrait rêver à leur sujet consisterait à donner à chacune un temps suffisant pour qu'elle qualifie la vie autrement que de façon superficielle. Mais on ne rejoint pas encore ainsi la perspective radicalement unifiée et unifiante qu'on peut pressentir lorsqu'on se trouve en face de l'expression utilisée par Nadal: «contemplation *dans* l'action».

Or si nous nous tournons à nouveau vers la modernité, n'est-ce pas une unité très profonde qui y est en quelque sorte attendue, cette unité que précisément exprime la formule de Nadal? Centrée sur l'expérience de la liberté, l'époque moderne tend à mettre en lumière l'action plus que la contemplation; c'est elle qu'elle tend spontanément à valoriser. Et le temps soustrait à l'action lui semblerait dès lors aisément gaspillé, parce que n'accumulant pas le profit qu'on serait en droit d'en attendre. Le temps offert à la contemplation tendrait donc facilement aussi à paraître simplement perdu.

La spiritualité ignatienne, avons-nous expliqué, fait crédit à la démarche autonome et responsable de la liberté moderne; mais elle fonde son option sur une conception proprement théologale de la liberté elle-même, à la lumière de la révélation de Jésus. Là où l'homme agit conformément à ce qu'il est, Dieu, aux yeux d'Ignace, est déjà au travail en lui pour réaliser à travers lui son œuvre. Mais, précisément, une telle valorisation de l'action, dans la mesure où celle-ci est unie au mouvement qui traverse la vie de Jésus, exige de ne pas la réduire à ce qui s'en manifeste extérieurement et d'en percevoir au contraire la dimension proprement christique et théologale, au-delà même des contenus par lesquels elle se définit et se distingue.

Reprenons ici le terme de contemplation et, sans le limiter à l'immobilité du regard qui s'abîme dans la vision de Dieu, du Christ **ou de ses mystères, retenons ce que le mot peut évoquer comme**

communion spirituelle entre l'homme et Dieu. L'apport propre de la spiritualité ignatienne, tel qu'il est évoqué dans la formule de Nadal, se situe ici. La communion entre l'homme et Dieu, pourrait-on dire, est réelle dès que l'homme est en état de grâce. Celui-ci cependant ne suffit pas pour parler déjà de contemplation car — le terme l'indique — elle appartient au monde de la connaissance. La communion qu'évoque le terme «contemplatif» dit donc jusqu'à un certain point communion consciente, inscrite dans le dynamisme de l'intelligence capable de connaître et de reconnaître Dieu. Lorsque Nadal propose une perspective de développement spirituel dans la ligne du «contemplativus in actione», il indique un chemin à parcourir dans lequel le dynamisme de l'action, sans détourner l'attention de ce que requiert cette action même, laisse cependant à l'esprit la possibilité de vivre en cela (et de façon consciente) sa relation à Dieu dans l'action de grâces, la disponibilité, l'offrande, en union avec le Christ qui demande de poursuivre dans les siens ces attitudes fondamentales de son existence.

Longtemps, la conception de la vie dans l'Esprit a été trop exclusivement centrée sur les temps de prière formelle, comme les seuls pendant lesquels, grâce au recueillement qui éloigne de l'action et de ses turbulences, l'homme pouvait se rendre disponible à l'Esprit de Dieu. Telle n'est plus la conception actuelle de la vie spirituelle, et quelques textes du Concile Vatican II ont été décisifs pour consacrer l'élargissement de cette conception. Qu'on songe en particulier à cette phrase de *Perfectae caritatis,* 8, à propos de la «vie religieuse active»: «En ces instituts, l'action apostolique ou caritative rentre dans la nature même de la vie religieuse», étant entendu que la vie religieuse se définit par la consécration à Dieu et par la communion avec lui (si on veut, par la «contemplation»). Un texte de *Presbyterorum ordinis,* 13, énonce une affirmation semblable à propos du ministère sacerdotal: «Les prêtres atteindront la sainteté qui leur est propre si, dans l'Esprit du Christ, il exercent leurs fonctions avec un engagement sincère et infatigable.» Et un peu plus loin: «L'unité de leur vie, les prêtres la réaliseront s'ils suivent, dans l'accomplissement de leur ministère, l'exemple du Christ notre Seigneur, dont la nourriture était de faire la volonté de Celui qui l'avait envoyé et d'accomplir son œuvre» (14).

Qu'il s'agisse de l'«action» du religieux ou du prêtre aussi bien que du laïc, le Concile demande dès lors de reconnaître que l'action dans laquelle le chrétien s'engage fait essentiellement partie du mouvement qui établit sa vie dans la communion avec Dieu,

en laissant le Christ y imprimer les traits de son existence filiale et fraternelle. Une telle vérité était depuis longtemps énoncée et proposée par Ignace de Loyola (et par tant d'autres spirituels); nous nous efforçons de l'évoquer ici comme correspondant aux attentes de l'homme moderne.

Certes, le chrétien d'aujourd'hui, plongé dans un monde où les références à Dieu sont devenues plus rares, a besoin de renouveler régulièrement, et parfois longuement, le contact direct avec Dieu, grâce à des temps forts de contemplation; ceux-ci sont appelés à accompagner le rythme quotidien aussi bien qu'hebdomadaire, mensuel et annuel de sa vie. Cette place indispensable, irréductible, de la prière formelle a toujours été claire pour Ignace et a toujours fait partie du chemin spirituel qu'il propose. Ce dont l'homme moderne, cependant, a tout aussi besoin, c'est que l'action où il est appelé à s'engager ne soit pas vécue loin de Dieu ou séparée du sentiment de sa présence. Ici se propose la formule du P. Nadal. Ignace en exprimait lui-même sous une forme quelque peu différente la réalité et l'exigence essentielles: «trouver Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu». Il s'agit ici d'une attitude de contemplation qui accompagne le mouvement même de l'action et de toutes les formes extérieures qu'elle peut prendre.

Ce que disent ces formules trouve aisément son enracinement théologique dans la conception ignatienne de la liberté filiale, telle que nous l'avons évoquée, de cette liberté qui, unie à celle du Christ, fait sienne dans l'engagement la volonté paternelle de Dieu. À partir de là, en effet, il est clair que l'action, pesée à son juste poids, sans diminuer en rien la valeur infinie qu'elle peut posséder aux yeux de Dieu, ne naît pas en l'homme uniquement de lui-même. Le Christ en effet continue en chacun de ses frères l'action de grâces filiale et fraternelle en laquelle consiste le tout de sa vie. En se livrant à l'action, l'homme qui adhère à la volonté de Dieu sur lui se trouve donc pleinement uni au Seigneur Jésus, dont il devient, selon un terme fréquemment utilisé par saint Ignace, un «instrument».

On comprendra par là ce qui est en jeu dans l'union de l'action et de la contemplation; ce thème, on s'en rend compte, entretient un rapport précis avec celui déjà traité précédemment, du discernement. Grâce à celui-ci, en effet, non seulement les décisions prises mais aussi l'action qui les exécute s'ouvrent à Dieu et à son appel, **communiant en quelque sorte à lui et à son œuvre dans le concret**

de l'existence, et confirmées par la fidélité de l'Esprit à la vie du Christ lui-même. Et parce que l'existence se livre ainsi à travers le discernement à la présence et à la volonté de Dieu, la voilà qui s'éprouve pénétrée de Dieu et que le regard contemplatif de celui qui s'y engage s'ouvre à son tour à cette présence. Il y a unité de fond entre l'attitude du discernement et la contemplation dans l'action; et toutes deux caractérisent bien une manière de se rapporter à Dieu particulièrement adaptée à notre époque.

Revenons donc à une description aussi suggestive que possible de ce qu'est effectivement une vie réalisant l'unité de la contemplation et de l'action, selon la perspective indiquée par la formule «in actione contemplativus». Celui qui s'engage dans cette voie s'efforce avant tout et en tout de trouver constamment l'union avec Dieu, qui s'acquiert d'abord dans la communion à la volonté divine, à travers chaque action aussi bien que dans la manière de la réaliser. Dans une vie qui se laisse emporter par un tel mouvement, la prière, conformément à la recommandation de saint Paul, tend à devenir continuelle. Elle ne se laisse plus identifier seulement avec l'ensemble des exercices formels au cours desquels l'homme s'efforce d'écouter Dieu plus directement et de lui parler, en interrompant pour cela toute autre activité. Elle désigne plutôt l'orientation théologale de toute la personne, tellement axée sur Dieu qu'elle reste en relation et en communion vivante avec lui dans tout ce qu'elle fait, comme Jésus, le Fils, — dont cette présence s'efforce de reproduire la manière d'agir —, était constamment en communion vivante avec son Père.

L'expression de Nadal dit, plus précisément encore, que la prière se vit *dans* l'action elle-même. Car prier, c'est être attentif à Dieu, accueillir sa présence, communier à sa volonté, tel qu'il se manifeste non seulement dans les Écritures et dans les sacrements, mais dans toute la vie de l'Église, dans mon propre cœur et dans le cœur de tout homme, ainsi que dans toute la réalité du monde, à partir du mystère d'incarnation du Fils de Dieu.

Parlant de ce qui est requis des jeunes jésuites aux études, saint Ignace écrivait, dans une de ses lettres:

> Étant donné le but des études, ils ne peuvent pas faire de longues méditations en plus des exercices prescrits pour la vie spirituelle. Mais ils peuvent s'exercer à chercher la présence de Dieu notre Seigneur en toutes choses, par exemple en conversant avec quelqu'un, en allant et venant, en voyant, en écoutant, en pensant, finalement en toutes leurs actions, puisqu'il est vrai que sa divine Majesté

> est en toutes choses par sa présence, sa puissance et son essence. Cette manière de méditer, qui consiste à trouver Dieu notre Seigneur en toutes choses, est plus facile que de s'élever aux choses divines plus abstraites, en prenant beaucoup de peine pour s'y rendre présent. Cet excellent exercice nous dispose à des grandes visites du Seigneur, même au cours d'une brève oraison[2].

Pour expliciter les choses de la sorte, il fallait qu'Ignace fût fortement convaincu de l'unité indissociable qui lie prière et action. C'est comme si, à ses yeux, le monde eût été destiné à devenir, y compris à travers le travail, un lieu privilégié de communion à la présence de Dieu. C'est comme si la vie sociale et tout contact avec autrui eût été destiné à devenir un point de départ constant pour la louange et le service de Dieu, non après coup, ni par une sorte de réflexion seconde, mais dans l'expérience même de la rencontre, du dialogue, de l'ouverture et de l'échange.

Vue de la sorte, la prière elle-même n'apparaît plus comme la recherche d'un Dieu dont la présence aurait été perdue. Elle consiste plutôt à renouveler de façon plus vive le contact avec un Dieu toujours présent aussi bien à nous-même qu'à toutes choses. C'est à cette présence ininterrompue que la «contemplation dans l'action» invite en effet à s'ouvrir à chaque instant. Une continuité tend ainsi à s'établir en quelque sorte dans les deux directions complémentaires: de la prière à l'action et de l'action à la prière. D'une part, la marque qu'imprime dans le cœur l'oraison de chaque jour, les sentiments et les dispositions spirituels qui sont les fruits de cette oraison, tendent à demeurer présents et actifs pendant tout le cours de la journée et, par là, à en influencer le déroulement. D'autre part, ce qui est vécu, éprouvé, rencontré dans le temps de l'action se dépose en quelque sorte dans l'esprit, ou plutôt y reste vivant, pour devenir un matériau disponible au temps de l'oraison et du contact plus explicite que celle-ci réinstaure avec Dieu. Un peu comme pour la Vierge Marie, dont l'Écriture nous dit qu'elle prêtait attention aux événements de la vie et aux paroles de son Fils, qu'elle les observait et les recueillait en elle-même pour pouvoir ensuite les méditer dans son cœur et en recevoir le fruit qu'à travers eux Dieu cherchait à lui communiquer. Ce renvoi mutuel, de la prière à l'action et de l'action à la prière, jaillit de l'interpénétration qu'exprime de façon ramassée et forte l'expression de Nadal.

---

2. Sancti IGNATII DE LOYOLA *Epistulae et Instructiones*, Tomus tertius, Matriti, 1905, n° 1854: «Patri Antonio Brandano, Roma 1 junii 1551... A la 6.ª»,

Et le même Nadal utilise aussi, au sujet de ce renvoi mutuel, une autre expression et une autre image, à savoir celle du «cercle de l'oraison et de l'action». L'unité dont il s'agit entre ces deux pôles est ainsi décrite comme une unité vivante faite du passage continuel de l'une dans l'autre et de l'une à l'autre. Car, écrit encore Nadal, «l'esprit se débilite dans l'action, et il convient par conséquent de revenir fréquemment à l'oraison durant notre action. Il y a ainsi comme un cercle de l'oraison au travail et du travail à l'oraison.» Essayons de l'exprimer en d'autres termes encore: le travail — ou l'action — constitue déjà, en plus d'une communion en acte au Dieu d'amour, une réelle préparation intérieure, voire un commencement ou un prolongement de la rencontre vécue pendant le temps plus formel de la prière; et à son tour, celui qui tend à devenir «contemplatif dans l'action» peut retourner de la prière formelle à son engagement, fortifié davantage au plus profond de son esprit et habité par la présence de Celui qui tend à devenir le tout de sa vie.

Brièvement, à travers le thème du discernement et celui de la «contemplation dans l'action», nous avons cherché à évoquer des éléments centraux et caractéristiques de la spiritualité ignatienne. Celle-ci s'y révèle, croyons-nous, en prise directe sur la réalité et les exigences de notre temps. En célébrant l'«année ignatienne», plus qu'un souvenir qui nous tournerait vers le passé, nous accueillons l'invitation à vivre dans l'aujourd'hui la fidélité à Dieu et la communion à son amour.

I-00195 Roma Simon DECLOUX, S.J.
C.P. 6139

Sommaire. — La spiritualité ignatienne, née au XVIe siècle, est particulièrement actuelle. Elle naît en effet au début des temps modernes, caractérisés par une expérience de la liberté comme capable d'assumer son propre destin; mais elle situe la liberté humaine dans le dialogue avec Dieu, fait d'appel et de réponse. Le discernement et la contemplation dans l'action constituent deux des attitudes significatives d'une telle expérience de la liberté filiale.