NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 4 October-December 1997

Les critères d'authenticité de la compassion dans les « Exercices spirituels » de saint Ignace

René LAFONTAINE (s.j.)

p. 541 - 558

https://www.nrt.be/en/articles/les-criteres-d-authenticite-de-la-compassion-dans-les-exercices-spirituels-de-saint-ignace-280

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les critères d'authenticité de la compassion dans les «Exercices spirituels» de saint Ignace

«Demander ce que je veux. Il s'agit précisément dans la Passion de demander la douleur avec le Christ douloureux, le déchirement avec le Christ déchiré, les larmes, la souffrance intérieure de tant de souffrance que le Christ a supportée pour moi» (*Ex.* 203). Telle est la prière du retraitant voué à la contemplation de la Passion, dans le cadre de la «la troisième semaine» des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola. En proposant cette demande de grâce, saint Ignace respectait la tradition de compassion solidement ancrée dans les divers courants de renouveau spirituel qui animaient la chrétienté castillane au XVIe siècle[1].

Aujourd'hui, bon nombre de pasteurs et de chrétiens s'interrogent sur l'opportunité, voire l'authenticité humaine et chrétienne, de cette forme de compassion entièrement centrée sur la souffrance du Christ lui-même. Ils se demandent à quelle condition cette douleur peut être recherchée, puisqu'elle risque d'être l'expression plus ou moins consciente d'une pulsion de mort, pactisant avec une forme de religiosité hantée par la mémoire des souffrances du Christ au lieu de mener le combat d'une solidarité active, qui cherche à libérer les hommes de leurs souffrances liées à l'injustice, à l'oppression et à toute forme d'aliénation[2]. «Ne pleurez pas sur moi! Pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants!» (*Lc 23*, 28).

Réinterroger la spiritualité ignatienne sur ce point n'est pas aisé, car les *Exercices* ne comportent pas de règles de «discernement des esprits» propres à la troisième semaine[3]. Comment dès lors

1. M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les renouveaux spirituels en Castille au début du XVIe siècle*, Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1982. Nous nous référons ici au texte des *Exercices spirituels* de l'autographe espagnol. Les termes en italiques sont soulignés par nous.

2. J.-L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret. II/2. Historia y actualidad. Las cristologias en la espiritualidad*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1982, p. 685-770.

3. Dans la neuvième annotation, Ignace met en garde celui qui donne les Exercices de ne pas donner les «règles de la deuxième semaine» (328-336) à celui qui, étant en première semaine, ne serait pas un homme déjà versé dans les choses spirituelles. Mais l'application de ces règles de première ou de deuxième semaine durant les deux dernières semaines n'est pas évoquée.

discerner la justesse humaine et chrétienne de cette douleur sollicitée et entretenue à l'exclusion de tout autre sentiment de joie suscité par la contemplation des mystères de la résurrection (206)? Comment peut-on apprécier la fécondité spirituelle de cette grâce de compassion? Les *Exercices* sont-ils en mesure de répondre à cette question? Tel est l'objet de notre enquête.

Avant de nous centrer sur l'analyse de cette demande de grâce, nous chercherons à décrire le contenu de la contemplation ignatienne, l'interprétation spécifique qu'elle nous livre des récits évangéliques de la Passion.

I.- Quelle histoire de la Passion ?

Celui qui donne les Exercices dispose de plusieurs directoires. L'un d'entre eux, le livret des mystères (289-298), rappelle le cadre historique de la Passion à travers une série de «points» de contemplation. Un autre détermine, de manière invariable pour tous les exercices de la troisième semaine, la forme et le rythme de cette contemplation (190-208).

1. Les transferts de Jésus «de maison en maison»

La contemplation ignatienne des «mystères de la vie du Christ» s'enracine dans la mémoire de l'histoire évangélique. Le retraitant est invité à «se rappeler l'histoire de ce qu'il doit contempler» (102), en imaginant avec réalisme et précision le lieu où se passe chaque mystère. Cet ancrage dans le temps et l'espace permet le déploiement des sens spirituels: «voir les personnages, entendre ce qu'ils disent, regarder ce qu'ils font... et en tirer chaque fois quelque profit» (194). Ce que la dévotion populaire, notamment celle des pèlerinages, invitait à reproduire comme gestes et paroles qui rendent présente la «vertu» des saints aux yeux du croyant, Ignace le transpose dans la contemplation personnelle par «l'application des sens», notamment celui du tact: «en embrassant les lieux où les personnages passent et s'arrêtent».

Quels sont «ces lieux» de passage et d'arrêt? Le chemin de la Passion du Seigneur que le retraitant suit pas à pas (195) s'impose comme une série de *transferts de Jésus de maison (casa) en maison*, tout au long des sept journées de troisième semaine. Le premier jour se caractérise par le passage du Seigneur d'une maison amie, celle de Béthanie, à celle qui abrita le mémorial de la Cène (289). L'institution du «très saint sacrifice» de l'Eucharistie

(*ibid.*) mène ensuite le Seigneur à livrer son Corps au transfert d'une maison ennemie à l'autre.

> Le deuxième jour, l'on prendra les mystères accomplis depuis le jardin jusqu'à la maison d'Anne, et depuis la maison d'Anne jusqu'à celle de Caïphe toujours inclusivement. Le troisième jour... depuis la maison de Caïphe jusqu'à celle d'Hérode. Le quatrième jour... depuis la maison d'Hérode jusqu'à celle de Pilate. Le cinquième jour, depuis la maison de Pilate jusqu'à la mise en croix, et depuis l'élévation sur la croix jusqu'à ce qu'il expire. Le sixième jour, depuis la croix jusqu'au sépulcre exclusivement, et enfin depuis le tombeau inclusivement jusqu'à la maison où alla Notre Dame après l'ensevelissement de son Fils. Le septième jour, contemplation de tout l'ensemble de la Passion (190-208f).

On aura remarqué que ce découpage des scènes de la Passion en autant de séquences journalières comprend toujours la transition d'une maison à l'autre comme pour mieux souligner le fait que la Passion est elle-même un mouvement ininterrompu de livraison de Jésus d'une autorité à une autre[4], de sorte que le retraitant ne demeure jamais dans une même «maison» durant toute une journée. Cette Pâque est «passage» de la maison de Béthanie jusqu'à celle de Marie en traversant les «maisons», cours ou dynasties, qui symbolisent le pouvoir religieux ou civil, juif ou païen. Née au Cénacle, lors de la célébration du mémorial eucharistique, la mémoire chrétienne est aussitôt mise à l'épreuve de sa fidélité, puisqu'elle est invitée à s'exiler avec son Seigneur en chacune de ces maisons étrangères[5]. Impossible de contempler pas à pas le Seigneur sans franchir le seuil de ces maisons, sans éprouver avec lui l'hostilité qui les habite. En campant ainsi avec sobriété ce cadre historique contraignant de la Passion, les *Exercices* se

4. Cf. 292, 1; 293, 1; 294, 1; 295, 1; 296, 1.

5. La maison symbolise un nœud de relations humaines, ecclésiologiques et spirituelles. Pour entamer les Exercices spirituels, le retraitant «quittera la maison où il habitait et ira dans une autre maison... pour y vivre dans le plus grand secret». Sa nouvelle résidence sera pour lui le cadre de sa rencontre avec Dieu, comme pour Notre Dame à l'Annonciation (103), et au matin de la Résurrection, lorsque le Seigneur lui apparaîtra «en corps et en âme» (219-220). La «maison» est d'abord ce lieu matériel qui abrite le secret de la prière personnelle; métaphoriquement, l'âme est également cette maison de recueillement que Dieu vient visiter: «c'est le propre du Créateur *d'entrer, de sortir*, de produire des motions *en l'âme*, l'attirant tout entière dans l'amour de sa divine Majesté» (330). C'est pourquoi la «maison» symbolise l'harmonie des dispositions de l'âme avec celle des anges: «quand la disposition de l'âme est semblable à celle des anges, leur entrée est silencieuse, comme *en leur propre maison, portes ouvertes*» (335).

situent aux antipodes d'une mystique intimiste et intemporelle de l'Amour divin blessé qui appelle réparation.

Certains pourraient faire instance en se demandant si une telle valorisation du contexte historique, passé et révolu, n'écarte pas tout de même le retraitant de la contemplation des souffrances du Christ en son Église et dans l'humanité de tous les temps. La «*composition* de lieu, qui consiste à voir par le regard de *l'imagination* le lieu matériel où se trouve ce que *je veux* contempler» (47) ne répond évidemment pas aux exigences de neutralité scientifique d'une reconstitution historique[6]. Mais elle est le fruit d'un acte créatif et toujours singulier de l'imagination, qui, guidée par le témoignage des évangiles, interprétera ces données historiques et théologiques en fonction de l'expérience ecclésiale et humaine propre à chacun, comme firent d'ailleurs les évangélistes au sein des communautés chrétiennes primitives.

Ce type de «composition de lieu» garantit «le fondement historique vrai» (2) de la contemplation, au sens où elle ouvre au regard toujours déjà compatissant et pourtant jamais innocent du retraitant les «maisons» en lesquelles il lui sera donné de «*sentir* un peu mieux l'histoire» (*ibid.*), en éprouvant lui-même l'ambiguïté des jeux de pouvoirs religieux et politique, auquel le Serviteur souffrant se livre «pour *mes* péchés» (193) comme pour tous les péchés du monde, hier, aujourd'hui et demain. À ce titre, la «composition de lieu» fait donc déjà partie du mouvement par lequel le retraitant cherche à rejoindre Jésus, en se situant lui-même en ces lieux «d'injustices et d'extrême cruauté» (114-196), pour être affecté comme Lui par ses propres péchés. De l'exactitude et de l'ampleur, de la justesse et de l'innocence de ce regard, né de l'expérience humaine, ecclésiale et contemplative de l'injustice, dépend déjà l'authenticité de la compassion.

2. Le mémorial de la Cène, viatique sur le chemin de la vraie compassion.

Comme nous aurons l'occasion de le vérifier plus loin, le récit ignatien de la Passion se caractérise par un dépouillement tel qu'il entend mettre seulement en évidence la souffrance du Christ en son humanité, au prix du voilement de sa divinité. La mémoire et l'intelligence seront dès lors livrées à l'abrupt d'une histoire,

6. Peu importe, par exemple, que «le lieu de la Cène soit grand *ou* petit, ait tel *ou* tel aspect» (192); à condition qu'il ait cet aspect concret, déterminé par la mémoire du témoignage évangélique et la manière dont la vie du retraitant aura été affectée par le mystère singulier et universel de la Passion.

avant que celle-ci n'ait pu être réinterprétée en clé de résurrection. Cependant, le retraitant ne sera pas exposé à cette épreuve sans qu'il ait perçu au départ le sens théologique et spirituel de cet enfouissement de la divinité en l'humanité. Telle est la fonction de la Cène (190-198; 289). Ayant rappelé que Jésus mangea l'agneau pascal avec ses douze Apôtres, auxquels il annonça sa mort à la suite de la trahison de Judas, puis qu'il lava les pieds de ses disciples pour donner un exemple d'humilité, Ignace relève «qu'il institua le très saint sacrifice de l'Eucharistie, en signe suprême de son amour, et dit: Prenez et mangez. La Cène achevée, Judas sort pour aller vendre le Christ notre Seigneur.»

La Cène est, pour l'auteur des *Exercices,* l'institution du très saint sacrifice de l'Eucharistie, avec sa double connotation victimale et recréatrice: *sacrum facere*, rendre sacré. Ce sacrifice est lui-même eucharistie, action de grâce et de louange. L'institution sacramentelle est enfin «le signe suprême de l'amour du Seigneur», selon *Jn 13*, 1. Ignace comprend l'Eucharistie comme mémorial de la Passion, qui tire sa valeur salvifique de la charité par laquelle le Christ a assumé comme homme la souffrance et le péché du monde[7]. Les commentateurs ont remarqué qu'Ignace retient l'invitation de la communion plutôt que celle de la consécration. Comme disciple, le retraitant communie au mémorial eucharistique et reçoit le très sacré corps et le sang du Seigneur en viatique, au moment où il va entrer avec Jésus dans la nuit et l'épreuve de la fidélité.

En dernière instance, l'*amour*, «qui descend d'en haut» (338), donne la mesure sans mesure des souffrances assumées avec le Christ et en Lui. En dehors de cette inspiration, la Passion comme la compassion n'est que mortifère et vaine. C'est à un tel amour que les disciples, souvent appelés par Ignace «ses disciples aimés», sont conviés par «le Fils aimé» du Père (273 et 284). Amour communiqué par le don de la communion, amour rendu dans la compassion. Ce n'est que dans la réciprocité de l'amour que la compassion peut être féconde (197)[8]. Et l'authenticité de cette compassion et de l'amour qui l'inspire se vérifie dans l'*humilité* du service fraternel, symbolisé par le lavement des pieds et réitéré à l'exemple de l'humilité du Christ (289).

Si le retraitant n'a pas saisi spirituellement la portée de l'Eucharistie instituée à la Cène, il ne peut être engagé en troisième

---

7. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, III[a], qu. 48, a. 2-3.
8. Cf. P.H. KOLVENBACH, *La Passion selon saint Ignace*, dans *Christus* 38 (1991) 484-487.

semaine, surtout pas selon ce mode de contemplation ignatien[9]. Il ne peut être confronté à cette littéralité des faits, matériellement mesurés par les dimensions humaines de la Passion. Il ne peut s'investir tout entier (195) et exclusivement en la douleur demandée: «ne pas essayer de faire naître des pensées joyeuses, mêmes bonnes et saintes, telles que la résurrection et la gloire» (206 b).

Mais la mémoire constante du mystère de Jésus en son Eucharistie maintient ouvert l'espace libre de l'amour miséricordieux et expose l'âme à la secrète douceur du Christ, au moment d'emprunter le chemin des ténèbres et de la violence: «Saint Pierre blessa le serviteur du Grand-Prêtre; le *très doux* Seigneur lui dit: 'remets ton épée à sa place', et il guérit la blessure du serviteur... On le conduisit, garrotté, de la maison d'Anne jusqu'à celle de Caïphe, où Pierre le renia deux fois; puis, regardé par le Seigneur, il sortit et pleura amèrement» (292). «Par l'odorat et le goût, sentir et goûter l'infinie suavité et douceur de la divinité, de l'âme et de ses vertus et de tout le reste selon le personnage que l'on contemple» (124). Dans la Passion, la divinité se cache, mais l'âme du Christ et ses vertus laissent transparaître en son regard la douceur de l'amour miséricordieux qui console et dénoue la crispation de la colère meurtrière.

II.- Souffrance du Christ et compassion

Après avoir relevé la portée du cadre historique des journées de contemplation de la troisième semaine et le mystère de la Cène qui l'inaugure, entrons dans la théologie spirituelle qui l'inspire en adoptant la clé de compréhension christocentrique que nous livrent les trois points complémentaires des contemplations de la semaine (195-196-197).

> *Premier point.* Considérer, selon le pas que l'on contemple, *ce que le Christ notre Seigneur pâtit dans l'humanité, ou veut endurer.* Commencer ici avec beaucoup de force et m'efforcer à souffrir, être attristé et pleurer. Et ainsi peinant de la même manière dans les points suivants (195).

---

9. La contemplation inaugurale de la Cène exerce un peu la même fonction que les exercices introductifs à la première semaine, le «Principe et Fondement» (23), et, à la deuxième semaine, «la méditation du Règne» (95ss). Ils ont pour but de disposer l'âme à entrer dans la nouveauté de la démarche spirituelle proposée dans les diverses semaines.

La première proposition centre toute l'attention sur la Passion et l'endurance du Christ, comme expression de sa liberté aimante. «Les choses à contempler» en troisième semaine s'identifient donc proprement aux «mystères de la *Passion*»[10] comme telle, ce qui n'est évident ni du point de vue scripturaire, ni selon la tradition théologique courante dans la tradition médiévale[11].

Il est remarquable que la formulation du texte autographe, rédigé en espagnol — «pâtit en *l'*humanité» —, soit une correction de la main d'Ignace, qui y remplace l'ancienne version: «ce que l'humanité *du Christ* pâtit». Manifestement, l'auteur des *Exercices* a voulu élargir la compréhension de l'humanité à la nature humaine tout entière[12]. Il suggère l'appropriation de l'humanité entière par le Christ, dans le sens où la théologie du haut Moyen Âge parlait de cette humanité comme du «corps réel» du Seigneur, en le distinguant du corps sacramentel ou «mystique»[13].

Ceci nous permet d'interpréter certains traits des points de contemplation, notamment le fait que saint Ignace ne reprend aucun des repères chronologiques qui jalonnent les récits évangéliques: «le soir venu, la nuit, le matin...». «La Passion se meut en dehors de la chronologie, dans l'éternel présent de Dieu, dans l'aujourd'hui divin[14].» Cette observation désamorce la critique de ceux qui soupçonneraient la spiritualité d'Ignace de verser dans un dolorisme, voire un fatalisme, qui éloignerait le cœur de l'homme de la souffrance et des combats actuels de l'humanité pour se réfugier dans une dévotion exclusivement centrée sur

---

10. En deuxième semaine, les contemplations de la vie du Christ ne sont pas appelées des «mystères»: 132, 134, 158, 161, 262-288.

11. Inspiré par saint Jean, Thomas d'Aquin traite de cette troisième partie de la vie du Christ en la dénommant: «*de exitu ipsius (Christi) ab hoc mundo*» (*S.Th.*, III[a], qu. 46-52). La christologie médiévale consacrait un certain nombre de questions spéculatives à ce qui touche la souffrance du Christ, son extension humaine, son intensité exceptionnelle, son envahissement de l'âme, sa coexistence avec la vision béatifique. Mais l'ensemble des événements partant de la Cène et aboutissant à la descente aux enfers était lu à la lumière pascale. Par contre, saint Bonaventure, lorsqu'il fut nommé à la tête de l'Ordre des Franciscains, s'est de plus en plus engagé dans la théologie de la Croix, dont le renouveau de la spiritualité castillane s'est inspiré au XVIe siècle. Ignace est sans doute l'héritier de cette dernière tradition.

12. Cf. J. ROUWEZ, «Le passage à la troisième semaine», dans *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, 1990, p. 353.

13. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, Aubier, 1949.

14. P.H. KOLVENBACH, *La Passion...* (cité *supra*, n. 8), 481.

l'individualité singulière du Christ[15]. Cette conception de la Passion est étrangère aux *Exercices.*

> *Deuxième point.* Considérer comment la divinité se cache, c'est-à-dire comment elle pourrait anéantir ses ennemis et ne le fait pas, et laisse la très sacrée humanité pâtir tant d'extrême cruauté (196).

L'identification du Christ avec l'humanité suppose son enfouissement en elle. Cette considération met à l'épreuve l'intelligence chrétienne en la soumettant au mystère de la kénose du Verbe incarné, Seigneur et Créateur tout-puissant comme Dieu son Père. La latence de la divinité, toujours présente, est expliquée par la retenue de la puissance divine, capable d'anéantir ceux qui se posent en ennemis de Dieu. Les attributs de Dieu qui qualifient l'action de Dieu dans le monde, «sa sagesse, sa toute-puissance, sa justice et sa bonté» (59), se trouvent suspendus. Se manifeste seulement «la douceur de la divinité, de l'âme et de ses vertus» (124), lorsque «le *très doux* Seigneur dit à saint Pierre: remets ton épée à sa place» (291, 2). Le voilement de la divinité ne couvre pas seulement le comportement du Christ en ses relations humaines. Il touche également son intimité avec le Père, puisque son humanité ainsi livrée à l'agression est celle-là même du Fils éternel. En sa conscience humaine, le Christ ne perçoit plus la consolation de Dieu : «il dit qu'il était abandonné» (297).

Cette vision kénotique de la Passion se vérifie rigoureusement dans la composition des points de contemplation. Après la Cène, les titres christologiques sont progressivement gommés. Dès qu'il fut «abandonné par ses disciples» (291, 2), «le Seigneur» n'est plus reconnu qu'en son humanité; «il portait la croix sur ses épaules. Comme il ne pouvait la porter, on força Simon de Cyrène à la porter derrière Jésus» (296, 2). C'est «Jésus, le Galiléen», «cet homme causant la perte de notre peuple». «Voici l'homme» qui s'est «laissé embrasser par Judas», qui a été «amené, conduit, envoyé et renvoyé...» sans répondre aux accusations, sans esquiver la gifle infligée dans la maison d'Anne, dans la maison de Caïphe et dans la maison de Pilate. Cette passivité extrême provoque pour ainsi dire l'effacement de son identité propre[16], alors que les Apôtres, Pierre, Jacques et Jean, sont toujours qualifiés de saints... comme si s'opérait déjà, au moment

15. Ces critiques ont été menées, à juste titre, par les théologiens de la libération à l'encontre de la religiosité populaire latino-américaine, héritée de la spiritualité ambiante du temps d'Ignace en Espagne.

16. À partir du début du procès (292), le nom de Jésus est progressivement remplacé par le pronom «il».

même du reniement de Pierre, l'admirable échange entre «la très sainte humanité» du Seigneur de majesté et la bassesse de Pierre (289, 2). Voilà «ce que le Christ pâtit en *l'humanité*».

Cette «nuit de Dieu»[17] n'efface pas seulement les titres christologiques; elle plonge aussi tous les événements de la Passion dans les ténèbres. En effet, dans les «points» de contemplation, Ignace réduit les paroles de Jésus mentionnées par les évangélistes au strict minimum. La Cène mise à part, toute parole de révélation de Celui qui sait (cf. *Jn 13*, 1) est soigneusement passée sous silence. Saint Ignace ne laisse pas le temps au retraitant de méditer les discours d'adieu (*Jn 13-17*)[18]. Bien plus, aucune parole de l'Écriture, pourtant déterminante pour l'intelligence apostolique de la Passion comme mystère de salut, n'est ici mentionnée. La scène de la mort, pendant laquelle ont retenti les sept paroles du crucifié (297, 1), n'est pas scellée par la révélation de l'accomplissement surabondant des Écritures (cf. *Jn 19*, 24.28.36). Ainsi la mémoire interprétative, théologique, spirituelle et apologétique des évangiles est passée sous silence. La divinité du Dieu unique, celle du Père, de sa Parole consignée déjà dans les Écritures, se tait, en même temps qu'elle se cache en son Christ.

Tout se passe donc comme si le retraitant était invité à suivre cette histoire comme les disciples ont pu la vivre, à l'abrupt des événements, en direct et pour la première fois, avant que la mémoire pascale n'ait pu les interpréter à la lumière de l'Esprit[19]. Ainsi, après la mort de Jésus, Ignace mentionne: «on blasphème en disant: C'est toi qui détruis le Temple de Dieu; descends de la croix. Ses vêtements furent partagés. De son côté blessé par la lance coulèrent de l'eau et du sang» (297). Le retraitant sera sans doute toujours autorisé à faire mémoire de la densité symbolique de ces faits, raison pour laquelle ils ont été retenus par l'évangile selon saint Jean. Mais puisqu'Ignace invite expressément le retrai-

---

17. *Nacht Gottes*: cf. E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*. II. Wien, Herold, 1964, p. 12.

18. Les discours d'adieu sont seulement mentionnés dans le premier préambule ouvrant la contemplation de la Cène: «il leur lava les pieds, donna son très saint corps et son précieux sang à ses disciples, et leur adressa un discours, une fois Judas parti pour vendre son Seigneur» (191).

19. Cette sorte de mémoire prépascale de l'histoire de Jésus s'accorde jusqu'à un certain point avec l'exigence exprimée par les théologiens de la libération d'adopter les résultats de la recherche exégétique contemporaine en quête de la forme historique primitive des récits évangéliques. Leur intention ne rejoint cependant pas exactement celle d'Ignace: cf. L. BOFF, *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, Desclée, 1986, p. 196ss.

tant à «considérer comment la divinité se cache», on est en droit de penser que ce type d'abréviation du récit évangélique dans les «points» de contemplation n'est pas seulement dû à la sobriété d'un résumé des faits propre à ce genre littéraire, mais est délibérément composé afin de concentrer le regard et l'écoute du retraitant sur le mystère de la kénose du Seigneur, en qui «la divinité se cache... et laisse souffrir l'humanité». Cette «nuit de Dieu» ne se limite pas à l'exemple donné par Ignace pour expliquer «comment la divinité se cache, c'est-à-dire comment elle pourrait anéantir ses ennemis et ne le fait pas...» (cf. *Mt 26*, 51-56; 291). Elle enveloppe toute la Passion.

> *Troisième point.* Considérer comment il pâtit tout cela pour mes péchés, etc., et ce que moi je dois faire et pâtir pour Lui (197).

Jusqu'à présent, nous avons mis en évidence l'universalité de la Passion manifestée par l'humanité souffrante du Fils de Dieu, l'Adam véritable; et sa contemplation mobilisait déjà la compassion de celui qui est engagé. Maintenant que s'exprime explicitement la grâce de ce «compatir pour le Christ», s'entrecroise et se noue la portée singulière de cette grâce: «pour *mes* péchés... pour *lui*». Car l'authenticité chrétienne de la compassion conjoint l'universalité la plus large et la singularité la plus intime.

Bien qu'elles expriment une réelle réciprocité, les deux propositions du troisième point ne sont pas strictement parallèles. La patience miséricordieuse du Christ souffrant *me* rejoint à travers l'obstacle de *mes péchés*. Seule la souffrance du Christ est causée par mes péchés, qui affectent Dieu en son Fils incarné. Tandis que moi, je n'ai plus à souffrir directement à cause de mes péchés comme en première semaine[20], mais uniquement *pour le Christ*, le seul en qui la souffrance peut être féconde de rédemption ou de libération de mes péchés comme de tous les péchés de l'humanité (cf. 107).

C'est la raison pour laquelle ma volonté d'agir et de souffrir pour lui se fonde sur l'obligation d'entrer dans cette «économie» nouvelle de la justice divine manifestée dans la Passion du Seigneur: «ce que je *dois* faire et souffrir...». Introduit avant le «souffrir», ce verbe «faire» peut évoquer l'objet de «l'élection», discerné par le retraitant en deuxième semaine et actualisé symboliquement dans la contemplation de la Passion. Il qualifie aussi ce «pâtir» comme une œuvre salutaire, dans le sens où

---

20. Cette étape de l'expérience spirituelle correspond en fait à celle de la première semaine, assimilée par Ignace à la «voie purgative».

Ignace fonde explicitement sa théologie des Exercices et en particulier la spiritualité de la troisième semaine sur la doctrine de la justification par la foi, telle qu'elle est informée et mise en œuvre par la charité[21]. À notre sens, c'est la charité et la réciprocité de l'amour qui justifient ultimement «le souffrir *pour* Lui», plus formellement que la possibilité de participer aux mérites du Christ[22].

Le mouvement de l'offrande de ma souffrance *pour* le Christ impliquait déjà un décentrement de moi-même, dans la mesure où ma souffrance passe en Lui pour qu'il en dispose selon sa libre volonté. Tout de même cette offrande me laisse encore moi-même à distance du Christ et n'exauce pas encore le vœu secret de communion avec Lui. Dès la deuxième contemplation de la Passion, Ignace propose au retraitant de demander enfin cette grâce propre de la compassion, de sorte que le «pâtir *pour* Lui» s'épanouisse en douleur *avec* Lui: «demander la douleur *avec* le Christ douloureux, le déchirement *avec* le Christ déchiré, les larmes, la peine intérieure de tant de peine que le Christ a supportée pour moi» (203). La souffrance offerte devient souffrance de communion; par là même, elle change de nom et se trouve qualifiée de manière plus intime comme «douleur, déchirement, larmes et peine intérieure». Ma souffrance, encore distincte de la sienne lorsqu'il s'agissait de l'offrir au Christ, se trouve intégrée désormais en la sienne propre, de sorte que je ne souffre plus que de sa souffrance à Lui: «...dans tes blessures, cache-moi»[23]. Ainsi se vérifie en moi comme dans le Christ la fécondité rédemptrice (107) de sa souffrance «en l'humanité». La compassion est la *grâce*, qui donne d'accueillir cette œuvre gracieuse de la rédemption, au point d'en vérifier l'inhérence dans la réciprocité réelle: le «pour moi» se vérifie en moi dans la vérité de mon engagement à souffrir «pour et avec Lui».

En organisant l'entièreté de son temps et de son espace réel ou imaginaire (206) pour se consacrer sans réserve à la contemplation de la seule Passion du Christ, l'unique Sauveur, le retraitant répond déjà à Celui «qui pâtit *tout cela* pour mes péchés». La fécondité de la grâce de la compassion avec le Christ souffrant est

---

21. Nous renvoyons ici aux dernières règles doctrinales et pastorales «à observer pour avoir le sentir vrai... dans l'Église militante», en particulier la seizième dirigée contre Luther (368).

22. Le vocabulaire du «mérite» n'est pas propre à la troisième semaine; il est fréquent dans le livret de l'Examen général et dans les méditations de première semaine sur les péchés.

23. Extrait de la prière de l'*Anima Christi*, recommandée par Ignace pour clôturer le Colloque au Fils (63 et 147).

garantie par la *formalité liturgique* de la troisième semaine inaugurée par le sacrement par excellence de l'Eucharistie[24]. Si Ludolphe le Chartreux a ordonné sa méditation des jours de la Passion, et elle seule, au rythme des différentes Heures de l'Office divin, Ignace transpose cette intégration de l'espace et du temps de la liturgie de l'Église dans tout le temps et l'espace de celui qui contemple, de sorte que ce dernier vive «en temps réel» et sans relâche[25] toute la durée de la Passion du Seigneur. À la différence de la deuxième et bien sûr de la quatrième semaine, consacrée aux apparitions ponctuelles du Seigneur ressuscité, c'est la continuité d'une livraison qui caractérise les événements de la Passion. Le retraitant éprouve le caractère englobant de «l'humanité en laquelle se cache la divinité» et en laquelle son «élection» l'a entraîné. Et la grâce de la compassion, vécue dans l'humilité de l'observance, se trouve confirmée dans le don toujours premier et sans cesse renouvelé de Dieu «qui peine et travaille pour moi» (236) en son Christ[26].

Reprenons maintenant le chemin parcouru dès le premier point. La première «considération» (195) m'engageait déjà à souffrir à la suite du Christ, comme par imitation et sans réserve. Mais cette mobilisation de la volonté demeurerait stérile et présomptueuse, si elle n'était pas vécue «pour», «avec» et donc dans et par le Christ, seul Sauveur de l'humanité. C'est pourquoi l'entendement devait s'ouvrir au mystère de l'inclusion de l'humanité entière en celle du Christ, grâce au voilement de la divinité, qui s'abstient d'anéantir ses ennemis (196). Je comprends dès lors pourquoi je puis à mon tour pâtir pour le Christ (197). «Dans cette absolue humilité de la très sainte humanité du Christ, mon humanité est accueillie et sanctifiée. L'autonomie que m'accorde la divinité souveraine est ici participante de la très sainte humanité, par cette humilité du Verbe, humilité qui seule peut embrasser une cruauté aussi extrême. Aussi suis-je, de bourreau, mis à la place de la victime...[27].» Mon action et mon pâtir

---

24. N. HAUSMAN, *Le contenu de la troisième semaine. Session sur la pratique des Exercices*, Rhode-Saint-Genèse, 1995, p. 12-14.

25. Le deuxième point de la contemplation des «mystères accomplis depuis la maison d'Anne jusqu'à celle de Caïphe» (292) a pour seul contenu: «Jésus demeura garrotté toute cette nuit-là».

26. Ce troisième point de la contemplation pour obtenir l'amour peut évoquer la permanence ecclésiale du mystère de la Passion comme œuvre de Dieu dans le monde.

27. J. ROUWEZ, «Le premier jour: la Cène et l'Agonie», dans *Les Exercices spirituels*... (cité *supra*, n. 12), p. 354.

sont ici repris dans l'actualité[28] du pâtir du Christ en une vraie réciprocité.

Pourquoi Ignace a-t-il intercalé entre le premier et le dernier point la considération théologique assez formelle et abstraite sur le rapport entre la divinité et l'humanité du Christ souffrant (196)? Fallait-il que cette «considération» précède celle de l'engagement à pâtir pour le Christ, en réponse à sa souffrance pour mes péchés (197)? La compassion chrétienne ne consiste pas à s'exposer aveuglément à des sentiments de sympathie. Son authenticité se mesure toujours à la lumière de l'intelligence croyante, qui respecte la transcendance du mystère par rapport à tout affect. Autre chose est d'éprouver l'occultation de la divinité du Christ dans la Passion, autre chose est de «considérer *comment* elle se cache...». Elle se cache finalement pour «laisser souffrir la très sacrée humanité», ce qui suppose que celle-ci soit exposée selon sa vulnérabilité propre aux ennemis de Dieu, sans que la divinité du Christ ne les anéantisse.

Ignace aide ainsi le retraitant à situer l'origine et le lieu de la souffrance authentique du Seigneur, vrai Dieu et vrai Homme. Ainsi méditée, la contemplation de la Passion exclut de projeter en la divinité même du Christ ou des autres personnes divines, une sorte de souffrance suréminente et éternelle, qui se déverserait dans l'humanité[29]. Au contraire: il s'agit de respecter la discrétion de la divinité qui s'efface dans sa patience et sa colère (*Rm 1*, 18). Le champ de la souffrance du Seigneur, tout entier Dieu et tout entier homme, n'est qu'humain et ne provient que de l'humanité, à laquelle le Verbe s'expose tout entier, personnellement et librement.

Avons-nous atteint le cœur de cette grâce de compassion et reconnu les ultimes critères de son authenticité? Pas encore. Car la compassion peut atteindre si profondément la personne en son âme, en son psychisme, en son corps, qu'elle ne se laisse pas cerner comme fruit d'une décision libre, ou à la lumière de la foi. Ne

---

28. Cf. C.R. CABARRUS, «Les Exercices spirituels: un instrument pour travailler à la promotion de la justice», dans *La pratique des Exercices spirituels*, Actes du Symposium de Bruxelles, Bruxelles, IET, 1991, p. 123-146. L'auteur ajoute aux points complémentaires d'Ignace des considérations qui explicitent l'actualité de la Passion du Christ en même temps que ma participation à ce mystère.

29. Nous nous écartons de la perspective «théodramatique» de H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Band III. *Handlung*, III. *Handlung in Pathos Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, p. 295-379.

serait-elle pas finalement un événement toujours singulier de grâce par lequel le Seigneur lui-même livre à son disciple la confidence de sa souffrance tout en l'y associant mystérieusement? Les «règles de discernement des esprits» nous y acheminent.

III.- La pertinence pascale des règles de discernement spirituel

Propres aux deux premières semaines des Exercices, les deux séries de règles amenant au discernement des esprits (313-327 et 328-336) acquièrent leur pertinence et leur portée ultimes en l'humanité du Christ souffrant et ressuscitant. N'a-t-il pas lui-même fait l'expérience de la «désolation», étant «livré à ses puissances naturelles» (320), éprouvant en «son âme la tristesse de celui qui est comme séparé de son Créateur» (317): «il dit qu'il était abandonné» (297, 1)? N'est-ce pas lui encore qui «apparut, toutes portes closes, à ses disciples...» (304, 2), comme «c'est le propre du Créateur de donner à l'âme la consolation sans cause précédente; d'entrer, de sortir, de produire des motions en elle» (330)? Durant la troisième semaine, le retraitant est associé à la douleur, au déchirement, à la désolation de son Seigneur, à partir duquel et en lequel toute désolation devient féconde.

1. La compassion comme grâce de consolation

Ignace lui-même ne qualifie pas la contemplation de la Passion comme un temps de désolation avec le Christ désolé. Alors que «c'est le propre de Dieu et de ses anges, dans leurs motions, de donner la véritable allégresse et joie spirituelle, en supprimant toute tristesse et trouble que nous inspire l'ennemi» (328), saint Ignace reconnaît comme *consolation* spirituelle «*...le cas où l'âme verse des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur,* par la douleur de ses péchés, *ou de la Passion du Christ notre Seigneur*, ou d'autres choses directement ordonnées à son service et à sa louange» (316).

Ce qui procure cette consolation, ce n'est pas la douleur, fût-elle assumée volontairement pour le Christ! C'est un événement de grâce, aussi imprévisible, aussi incontrôlable, aussi fragile et transitoire que «lorsque l'âme verse des larmes». Ces larmes consolent, parce qu'elles «portent à l'*amour* de *son* Seigneur». Ébranlé à l'intime de lui-même au point de verser des larmes, le retraitant découvre que celles-ci le portent à l'amour du Seigneur

reconnu comme sien[30]. C'est en s'associant à la solitude du Seigneur «abandonné par ses disciples» (291) que l'âme peut recevoir en partage la grâce de disposer de son Seigneur, puisque Lui-même s'est livré à elle «en l'embrassant dans son amour et sa louange» (15) et qu'en retour elle compatit à sa douleur par amour pour Lui. L'authenticité de cette consolation se mesure ici à la qualité de ces fruits d'amour et de louange.

Sans recevoir toujours cette consolation spirituelle, le retraitant sera souvent confronté à l'expérience «toute contraire» de *la désolation spirituelle,* «à savoir, ténèbres de l'âme, trouble intérieur, inquiétudes devant les diverses agitations et tentations, qui poussent à perdre confiance, sans espérance, sans amour; l'âme s'y trouve toute paresseuse, tiède, triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur» (317). Comment le retraitant doit-il interpréter et gérer cette expérience de la désolation? En troisième semaine, l'amour persévérant du Seigneur donne de supporter la désolation spirituelle, dans la mesure où elle est vécue comme compassion avec le Christ, en association à sa tristesse et à son abandon: «mon âme est triste à en mourir»; «il dit qu'il était abandonné de Dieu» (290 et 297). Le Christ offre ainsi au retraitant la confidence de ses désolations spirituelles et, en lui, celles de l'humanité.

Si le retraitant ne vit pas ces désolations en les recevant de son union au Christ et par grâce d'amour, il sera tenté d'en projeter l'expérience dans la figure du Christ. La Passion ne sera plus pour lui que le symbole mortifère de son éloignement de Dieu. Au mieux, mesurera-t-il davantage la violence de son péché, en particulier le caractère homicide de celui-ci, entraîné qu'il est par «les désirs de son père le diable, homicide et père du mensonge» (*Jn 8*, 44)? N'est-ce pas lui qui a tué le Christ? N'est-ce pas lui qui, croyant défendre le Christ comme Pierre, manie l'épée de la violence vengeresse contre les ennemis du Christ? N'est-ce pas lui qui est tenté par la désespérance de la mort de Dieu? Son épreuve de la désolation spirituelle le ramènera alors à celle déjà affrontée en première semaine, comme exil personnel, car elle n'aura pas été éclairée par la mémoire du Mémorial eucharistique,

30. Si l'expression «notre Seigneur» est très courante dans les *Exercices,* «son Seigneur» est plus rare: 15, 20, 38, 305, 316, 324. Les annotations 15 et 20 recommandent que le retraitant soit laissé à sa solitude avec Dieu, «pour que le Créateur agisse immédiatement avec la créature, et la créature avec *son* Créateur et Seigneur» (15), «car plus notre âme se trouve seule et séparée, plus elle est capable de s'approcher de *son* Créateur et Seigneur; et plus elle l'atteint, plus elle se dispose à recevoir les grâces et les dons de sa divine et souveraine Bonté» (20).

qui opère le décentrement de soi dans le Christ. Mais à cette condition, la grâce de la compassion peut être authentiquement vécue sous les espèces et apparences de la consolation comme celles de la désolation.

> J'ai vu des personnes qui ont vécu la Passion en union intime avec le Christ «portant le péché du monde», mais avec une paix profonde, une sérénité telle, un réconfort intérieur qui assimilait peut-être un peu à l'expérience de la «joie parfaite» dont parle François d'Assise. Un peu l'expérience des Apôtres, jugés et flagellés devant le Sanhédrin, et joyeux d'avoir été trouvés dignes de souffrir pour le nom de Jésus. D'autres retraitants se sont retrouvés presque torturés, assimilés au Christ souffrant de par le dynamisme même de leur expérience spirituelle authentique; comme s'ils partageaient la profonde expérience d'agonie, de troubles, de «ténèbres», qui n'entamait en rien l'union et la communion au Christ. De douloureuses troisièmes semaines, proches d'un certain désespoir, celui d'une nuit dont on ne prévoit plus l'issue... Ces différences... qui ne tiennent pas... à une plus ou moins grande application à bien faire les exercices prescrits m'ont toujours impressionné. J'ai cru y discerner la «manière de Dieu» de conduire une personne dans la vie... Aussi, serait-il exagéré de croire que c'est durant ces deux dernières semaines que se précise le plus, dans la communion intime au mystère pascal, le profil religieux d'une personne[31].

2. La fin de la compassion

La contemplation de la Cène d'une part et la doctrine de la consolation spirituelle de l'autre ordonnent la liberté de celui qui entre dans la compassion par amour *«... au service et à la louange de sa divine Majesté»*. L'Eucharistie est sacrifice de louange, et la communion à ce sacrement conforme la consolation spirituelle au mouvement d'action de grâce et de louange: «douleur de la Passion du Christ notre Seigneur, ou *d'autres choses directement ordonnées à son service et à sa louange*» (316). Compatir au pâtir du Christ n'a de sens qu'en référence ultime à ce service et à cette louange de Dieu, surtout au moment où sa Majesté s'abîme en lavant les pieds de ses disciples. Dans la Passion racontée par Ignace «la divinité se cache», mais elle ne cesse d'attirer l'humanité de Jésus et de ses disciples au service et à la louange du Père, dans la nuit de la foi et de l'obéissance: «Père, entre tes mains je remets mon esprit» (297). Le «colloque», concluant chaque

---

31. G. CUSSON, ***L'expérience du mystère pascal: troisième et quatrième semaine***. Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, CIS 39, 1986, p.198-199.

contemplation, épouse ce mouvement d'abandon pour le confier à la volonté du Père: «terminer par un colloque au Christ notre Seigneur. À la fin, un *Pater noster*» (198).

Au terme de ces six jours d'affrontement immédiat à l'actualité de la Passion, Ignace propose différentes manières de faire mémoire, dans l'esprit du Samedi Saint, de la Passion achevée. En ce septième jour, l'on reprendra «tout l'ensemble de la Passion»[32]. La déposition du corps de souffrance du Christ au tombeau détache définitivement le retraitant de l'actualité dramatique de la Passion de Jésus, tandis que la grâce de la compassion se prolonge avec Marie, la mère douloureuse et épuisée. En elle, cette grâce est transférée vers «l'humanité» entière, du sein de l'Église: «ne pleurez pas sur moi». Le retraitant éprouve ainsi la finalité ultime de la souffrance de Jésus, dès le départ ordonnée au salut du monde. La mère de Jésus, devenue «*la* mère» (297), est celle qui intercède auprès de Dieu en faveur de tous les hommes (147 et 199): elle réapparaît maintenant comme «Notre Dame», celle qui partage la Seigneurie de son Fils[33]. Le souvenir de la Passion entière, y compris la Cène qui l'inaugura, ranime la mémoire de l'identité divine du Christ notre Seigneur, qui dans sa «Majesté» donna l'exemple de l'humilité et livra son corps et son sang en «très saint Sacrifice». Le corps mort et enseveli peut être adoré comme «le très sacré Corps» (208f), en qui le Sacrifice a trouvé son achèvement.

Il faudra attendre l'entrée en quatrième semaine pour que le regard contemplatif du retraitant «compose le lieu» de l'espérance, en adjoignant à la disposition du saint sépulcre, «l'emplacement de la *maison* de Notre Dame: «en regarder toutes les parties en détail, avec la chambre, l'oratoire, etc...» (220), comme lors de la contemplation de l'Incarnation. La maison originelle de la mémoire chrétienne de l'Église sera ainsi disposée pour accueillir l'apparition du Fils ressuscité «à sa Mère bénie» (219). La compassion ne trouve pas sa fin en elle-même. C'est pourquoi elle a une fin. Ordonnée qu'elle est au service et à la louange de Dieu, elle s'achève en «ce qui est propre à Dieu et à ses anges, dans

32. «Au lieu des deux répétitions et de l'application des sens, considérer pendant toute la journée, aussi souvent qu'il sera possible, comment le très sacré corps du Christ notre Seigneur demeura détaché et séparé de l'âme, où et comment il fut enseveli. Considérer de la même manière, la solitude de Notre Dame, dans une telle douleur et un tel épuisement; puis d'autre part la solitude des disciples» (208 f).

33. Le «triple colloque» de demande d'intercession de la Mère à son Fils, et du Fils au Père, et finalement au Père lui-même (199-147) exprime déjà la fécon-

leurs motions, de donner», non pas la souffrance et la douleur, mais «la véritable allégresse et joie spirituelle, en supprimant toute tristesse et trouble que nous inspire l'ennemi» (329). Dieu est joie; si la divinité se cachait dans la Passion, elle «paraît et se montre dans la très sainte résurrection...» (222); ainsi le Christ notre Seigneur remplit son rôle de consolateur (223). Que cette joie transie d'allégresse divine puisse être dès ici-bas donnée en partage, et exprimer au plus haut point la solidarité avec l'humanité souffrante, appartient en propre au mystère du cœur de Dieu et à la délicatesse du cœur de l'homme conformé à lui. Le sourire et les larmes des artisans de paix et des persécutés pour la justice en témoignent.

B-1150 Bruxelles René LAFONTAINE, S.J.
Rue M. Liétart, 31

Sommaire. — Les *Exercices spirituels* de saint Ignace nous livrent un type de contemplation des mystères de la Passion, entièrement finalisé par l'obtention de la grâce de la compassion avec le Christ souffrant. L'authenticité divine et l'ouverture universellement humaine de cette grâce sont éclairées et assurées par une christologie d'enfouissement de la divinité en l'humanité entière, à laquelle le retraitant est appelé à être personnellement et intimement associé, selon la lettre et l'esprit de la communion au corps du Christ livré en signe suprême de son amour. Même si elle peut être vécue sous les espèces et apparences de la désolation, la compassion est proprement une grâce de consolation qui, ordonnée au service et à la louange de Dieu, atteint son terme lorsque la même divinité paraît dans la résurrection de Jésus pour communiquer à l'âme ce qui lui est propre: joie et allégresse capables de soulager et de dissiper la souffrance des hommes.

Summary. — The *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius propose a type of contemplation of the mysteries of the Passion, the object of which is the obtaining of the grace of compassion with the suffering Christ. The divine authenticity and the universally human opening of that grace is enlightened and ensured by a christology of the total immersion of the divinity in humanity, a christology to which the retreatant is called to be personnally and intimately associated, according to the letter and the spirit of communion with Christ's body, offerred as a supreme sign of his love. Although it may take the appearance of desolation, compassion is in fact a grace of consolation which, ordered to the service and praise of God, achieves its end when the same divinity appears in Jesus' resurrection in order to communicate to the soul what is its own: a joy and an exaltation which can alleviate and dispel human sufferings.