NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 10 1956

La dialectique des Exercices spirituels

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 1043 - 1066

https://www.nrt.be/it/articoli/la-dialectique-des-exercices-spirituels-2388

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La dialectique des Exercices spirituels

C'est vraiment un grand livre que le R. P. G. Fessard, S. J., vient de publier dans la collection *Théologie,* sous le titre : *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*[1]. Grand livre par son sujet, puisqu'il traite des *Exercices* dont tant d'esprits avertis reconnaissent, pour s'en réjouir ou s'en plaindre, l'importance exceptionnelle. Grand livre aussi par l'ampleur philosophique, théologique et spirituelle des problèmes abordés, des perspectives ouvertes, des rapprochements suggérés. La rigueur rationnelle de l'expression est totale, excessive peut-être au jugement de certains qui trouveront qu'il faut vraiment trop de philosophie et une philosophie trop spéciale, pour comprendre saint Ignace à travers le P. Fessard. Mais c'est pourtant une des grandeurs de ce livre que de montrer l'immense richesse qu'un philosophe de métier est capable de découvrir dans les *Exercices*! Grand livre enfin par l'unité de son contenu. Certes, à consulter la table des matières, il n'y paraîtrait guère. Après une *Préface,* un *Post-Scriptum* et une *Introduction,* viennent cent quarante pages qui se présentent comme la partie centrale du livre, mais que suivent encore non seulement une *Postface,* mais un *Appendice* et une *Etude complémentaire.* En réalité une telle distribution, qui ne manque pas d'ironie, est significative. L'auteur nous raconte (pp. 5-7 et 18-19), avec la précision d'une autobiographie, les différentes étapes de la rédaction : 1923, 1931, 1946-1947, 1955 enfin. Toutes ces dates marquent un progrès dans la composition : premières intuitions, rédaction du corps de l'ouvrage, analyse des règles du discernement des esprits, reprise de l'ensemble enfin avec addition d'une Postface, où est présenté *un schéma géométrique des Exercices* et que suit encore une étude copieuse sur une sentence de saint Ignace. Courant sous toutes ces reprises et assurant leur unité, se discerne un patient effort de mettre toujours en plus grande lumière les richesses de la pensée ignatienne. En effet si les premières découvertes ont le mérite de la nouveauté décisive, les développements plus récents ont assuré à la pensée du P. Fessard, sur plus d'un point, une fermeté spirituelle et théologique de plus en plus heureuse. Lui-même d'ailleurs nous confie (pp. 16-17) que l'histoire de sa pensée est celle même d'un attachement toujours plus réfléchi et concret à la pensée des *Exercices* et ceux-là qui connaissent l'œuvre du P. Fessard n'auront aucune peine à reconnaître par eux-mêmes en ce livre, la source spirituelle de toute cette œuvre.

---

1. Coll. Théologie, 35. Paris, Aubier, 1956, 23 × 14 cm., 368 p. Prix : 1.980 frs.

Grand livre donc! Mais aussi livre difficile, dont le titre à lui seul évoque la difficulté. L'abbé Bremond avait déjà parlé de *dialectique* à propos des *Exercices*[2]; le P. Fessard a pris le mot au sérieux : la chose est allée loin. C'est ce qu'il nous faut d'abord considérer.

*
* *

Parler de dialectique dans les *Exercices* ce n'est d'abord rien d'autre que reconnaître leur unité profonde, leur logique — ce dont personne n'a jamais douté, l'abbé Bremond moins que tout autre. Entendant de façon plus précise ce mot, parler de dialectique, dans les *Exercices* ou ailleurs, c'est parler de l'art qui consiste à tenir compte dans la réflexion, puis dans le discours où s'exprime cette réflexion, des contraires dont la réalité est faite. On peut trouver obscure, prétentieuse et parfois inutile, une méthode dite *dialectique,* qui veut rendre compte, au plan de la pensée, de toute la complexité du réel; c'est pourtant un fait que la réalité dont notre esprit doit saisir la structure est composée de contraires et que, pour ainsi dire, elle en vit. Faut-il rappeler que le temps est d'abord jour et nuit et que notre durée fait l'unité de ces aspects contraires? que les mains de l'homme sont gauche et droite et que c'est par leur usage conjugué qu'il peut saisir le monde et y faire son travail? que l'humanité est fondamentalement couple et s'intègre en la distinction des sexes? que l'homme, acte d'union de l'âme et du corps, n'est moralement parlant ni simplement bon ni simplement mauvais, mais bon *et* mauvais et qu'il doit se parfaire dans l'ambivalence constante de sa volonté? Faut-il rappeler que, dans son vivant rapport avec Dieu, l'homme est, à la fois et inséparablement, résultat de la grâce et œuvre de sa liberté, un peu comme le Christ est à la fois Dieu et homme sans qu'on puisse jamais, ni dans le Christ ni en nous, sacrifier la transcendance de Dieu à la réalité de l'homme ni la réalité de l'homme à la transcendance de Dieu? Qu'on le veuille ou non, le monde dans lequel nous sommes pris est donc de structure dialectique, c'est-à-dire qu'il est unité plus ou moins tendue de contraires. La dialectique, comme méthode de pensée, n'est donc pas de soi un jeu de l'esprit qui se plairait à des oppositions gratuites pour se dispenser de toute décision ferme ou se refuser, en sophiste, à la vérité; prise au sérieux, elle est au moins une lecture de la réalité par la reconnaissance de sa structure contrastée[3].

2. *Vie spirituelle* (Supplément, avril-mai 1929, p. 94), cité par le P. Fessard, p. 23.

3. Je dis *au moins* pour ne pas entrer ici dans l'analyse de la dialectique de contradiction que le refus de Dieu introduit dans l'homme pécheur et dont le Christ est à la fois le signe révélant et sauveur (Luc, II, 34-35). Mais ce qui est *essentiel* à la réalité c'est la contrariété dont nous sommes partis et non pas la contradiction en laquelle l'homme se jette par son péché.

Mais acquis à cette signification du mot *dialectique* et à la réalité qu'il recouvre pour l'esprit, nous ne sommes pas encore parvenus exactement au niveau philosophique auquel le P. Fessard se situe pour parler de la dialectique des *Exercices*.

« Aujourd'hui, écrit le P. Fessard, nul esprit averti ne peut douter que le grand problème posé à notre temps ne soit celui de l'existence historique de l'homme. Qu'est-ce que cet être historique qui nous constitue? Quel est le sens de l'histoire où nous sommes embarqués? Comment la vérité est-elle possible à l'être plongé dans la relativité perpétuellement mouvante des événements? De quelle liberté y jouit-il? » (p. 7).

Ces problèmes sont ceux-là mêmes que l'hégélianisme a philosophiquement posés et dont la conscience occidentale a hérité à travers des hommes aussi différents que Kierkegaard et que Marx. Or c'est avec l'intention explicite de répondre à de tels problèmes que le P. Fessard a écrit son ouvrage.

« (Ces pages) ne prendront toute leur valeur, croyons-nous, que pour celui qui les lira en fonction des problèmes actuels auxquels nous avons fait allusion » (p. 8). La dialectique que le P. Fessard va étudier dans les *Exercices* désigne donc l'effort selon lequel l'homme essaye d'intégrer sa vie en vérité, de telle sorte qu'il y ait identité aussi parfaite que possible entre langage et l'existence, ou encore entre logique et histoire (p. 291). Et puisque existence historique est celle de la liberté, la dialectique exprime la condition à laquelle doit répondre la liberté, si je veux entrer par elle dans la vérité d'une histoire qui me commande et que pourtant je dois, par ma décision personnelle, contribuer à faire en me faisant ainsi moi-même.

Si, dans cet horizon hégélien et post-hégélien, la dialectique revêt pour le P. Fessard un tel sens, il ne faut pas s'étonner de la technicité du langage et moins encore de ces passages entiers (pp. 164-177; 207-214; 221-231) où la confrontation de la pensée de saint Ignace, telle que le P. Fessard l'analyse, avec celle de Hegel est systématiquement explicitée. Cependant, si hégélienne que soit de facture l'œuvre du P. Fessard, rien ne permet de dire que la dialectique hégélienne devienne pour lui les Fourches Caudines de l'exégèse ignatienne. Si paradoxal que cela puisse d'abord paraître, c'est beaucoup moins Hegel qui éclaire saint Ignace aux yeux du P. Fessard, encore qu'il le fasse (p. 222), que saint Ignace Hegel. En effet, quand il s'agit d'une dialectique de la liberté dans l'histoire, n'est-ce pas celui qui, même sans l'élaborer philosophiquement, a accepté toutes les dimensions du « drame humano-divin de la liberté » (p. 24) qui est le plus éclairant? Or tel est saint Ignace, nous allons le voir dans un instant. Qu'il nous soit donc permis de redire pour lever d'avance toute équivoque : on peut chercher à résoudre autrement que lui le problème que pose le P. Fessard, en tout cas on ne peut pas prêter

à l'auteur l'idée que les *Exercices* sont un livre désormais scellé à qui n'est pas rompu comme lui à la dialectique hégélienne. Le livre du P. Fessard représente simplement l'effort pour élucider, non par vanité de culture, mais par service d'intelligence, un problème philosophique actuellement crucial à la lumière des *Exercices*. A la fois éclairants et éclairés du jour nouveau sous lequel on les regarde, les *Exercices* restent le foyer lumineux de tout cet essai, sans qu'on puisse les dire désormais inséparables d'une technique philosophique très consciemment mise à leur service, mais dont ils ne sont pas constitués captifs.

Une question se pose néanmoins : qu'est-ce qui permet de chercher dans les *Exercices* une dialectique de la liberté dans l'histoire? La réponse est simple. Encore faut-il en voir tout le contenu.

Les *Exercices* peuvent permettre d'exprimer une dialectique véritable de la liberté dans l'histoire, parce que, de l'avis des plus compétents, tel un Père de Guibert — cité p. 32 —, leur centre vrai, c'est l'Election. On sait qu'on appelle *élection* en langage ignatien, à la fois la décision de liberté vraiment prise selon Dieu et l'humble technique utilisée pour y parvenir. Au sens étroit du mot cette technique est contenue dans les numéros 169 à 188 de la seconde semaine des *Exercices*; au sens large et qui, d'une certaine manière, est le plus vrai, cette technique ce sont tous les *Exercices* eux-mêmes. C'est donc parce qu'ils sont un « code pratique » (p. 8) de la décision vraiment spirituelle que les *Exercices* peuvent permettre de décrire une vraie dialectique de la liberté. Ainsi le caractère *pratique* des *Exercices*, qui fait au regard de beaucoup leur infériorité, constitue aux yeux du P. Fessard leur plus grand intérêt, à condition qu'on ne confonde pas, chez saint Ignace, pratique et irréflexion et que par ailleurs on n'aille pas identifier réflexion et abstraction. Voici comment s'en explique le P. Fessard :

« Abstraite comme celle d'un philosophe, la réflexion d'Ignace se serait contentée de quelques développements dans le style du *Fondement*. Parce qu'elle est concrète, elle ne craint pas au contraire de prendre pour ainsi dire son alignement sur l'Acte de liberté divin, si bien que les *Exercices* vont nous faire osciller, quand nous chercherons à en surprendre l'armature logique, d'une Philosophie de l'Histoire universelle, telle que la concevait saint Paul ou saint Augustin, à une dialectique de l'acte libre, telle qu'aurait pu la souhaiter un Fichte ou un Hegel.

D'une part les moments essentiels de l'histoire divine dans le monde tels qu'ils sont étalés dans le temps...

D'autre part, les moments dialectiques tels qu'ils s'engrènent en n'importe quel acte humain, avant même, pour ainsi dire, la genèse du temps psychologique.

Entre deux, le moi d'Ignace, *ego*, se cherchant lui-même, apprenant, au flux et au reflux des sentiments qu'un tel spectacle fait naître en lui, à savoir ce qu'il veut, à le vouloir purement, c'est-à-dire à se faire pur élan vers Dieu et pure réception de sa grâce, une liberté conquise et qui se possède, c'est-à-dire qui, par l'Amour, est parfaitement unie à Dieu » (pp. 25-26).

On ne peut mieux dire l'ampleur ignatienne des conditions du choix libre et son résultat parfaitement spirituel. Cependant, ni l'originalité de saint Ignace écrivant les *Exercices* comme un livre d'éducation spirituelle de la liberté pour Dieu, ni l'originalité du P. Fessard interprétant saint Ignace, ne sont encore apparues tant que l'on ne s'est pas posé, à la suite de l'auteur, une question apparemment banale, mais pourtant riche de signification.

Alors qu'on distingue d'ordinaire *trois* voies dans la vie spirituelle, c'est-à-dire trois étapes dans la vie d'union de l'homme avec Dieu : la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive, saint Ignace, lui, parle de *quatre* semaines. Simple différence numérique, dira-t-on. Oui, mais quel est son sens? Saint Ignace ne s'en est pas vraiment expliqué. Il ne s'est pas davantage donné la peine d'homologuer les quatre semaines de ses *Exercices* avec la distinction classique des trois voies. Dans la dixième des *Annotations* qui ouvrent les *Exercices,* saint Ignace compare bien la première semaine (sur le péché) à la voie purgative, la seconde semaine (sur la vie du Christ jusqu'à la Passion) avec la voie illuminative. On pourrait donc dire que la suite va de soi. En réalité, ce sont les Directoires et non pas saint Ignace lui-même, qui identifient la quatrième semaine (sur la Résurrection) avec la voie unitive, sans qu'ils puissent sortir de l'embarras où les met la nécessité de situer la troisième semaine (sur la Passion du Christ). Fait-elle encore partie de la voie illuminative ou déjà de la voie unitive? Cette difficulté de ranger quatre en trois et plus profondément de ramener le schéma ignatien des quatre semaines au schéma traditionnel des trois voies paraît profondément significative à l'auteur, auquel il est indispensable ici de laisser la parole.

« Il faut en prendre son parti, écrit-il pp. 32-34, la division des trois voies, toute traditionnelle qu'elle soit, relève d'une autre époque de la réflexion spirituelle que celle à laquelle appartient Ignace. Avant de rechercher les bases d'une correspondance certaine [4], il faut d'abord trouver la loi qui a présidé à la genèse intime des *Exercices.* On n'y parviendra qu'à condition de faire de l'Election l'âme même de cette genèse et de montrer comment tout le reste, matière et fin de chaque division, s'y rattache organiquement. Non content de grouper sous l'étiquette de Bien ou de Mal les fins des différentes Semaines, nous devrons encore montrer le rapport de ce Bien et de ce Mal avec leur contenu, histoire

4. Pp. 214-218, le P. Fessard, s'appuyant sur un schème géométrique de trois cercles, dont le troisième a pour centre le point de tangence des deux autres, retrouvera le rapport des quatre semaines et des trois voies. En effet, les trois cercles représentant l'implication actuelle des quatre semaines par rapport à l'Avant et à l'Après de l'acte de liberté, le P. Fessard identifiera, non sans vraisemblance, la première semaine avec la voie purgative, la quatrième avec la voie unitive et la voie illuminative avec la deuxième et la troisième semaines. Mais alors, et c'est là qu'est le résultat véritable de l'opération, mais alors la division tripartite de la vie spirituelle, retrouvée à partir du schéma quadripartite des *Exercices,* est moins dépendante d'un *schème spatial d'ascension,* que d'un *schème temporel de conversion,* où l'âme dans un *présent* de grâce se purifie d'un *passé* de péché, en fonction d'un *avenir* de gloire.

transcendante du monde ou « tranches » de la vie du Christ, et faire apparaître le lien qui unit chaque partie à l'Election aussi bien qu'à toutes les autres parties.

» Alors éclatera, croyons-nous, la différence entre les trois Voies, schème à tous usages et les *Exercices Spirituels,* œuvre d'art unique. Ici, ample vaisseau du temple primitif ouvert à n'importe quel Dieu [5]; là dessein réfléchi de la cathédrale consacrée au Vrai Dieu. Assurément le but architectural est identique : couvrir une surface. Mais quelles différences! Au lieu d'une entrée quelconque, la cathédrale accueille ses fidèles par un porche où s'orchestrent déjà les lignes essentielles de l'œuvre. Puis, à l'intérieur, au lieu d'une aire informe que n'importe quelle mesure détermine, l'adaptation, l'enchaînement, la correspondance organique de tous les éléments architectoniques. C'est qu'en son centre la cathédrale enchâsse le Dieu qu'ignore tout temple antique. Et c'est aussi parce qu'en ses *Exercices,* Ignace a su enserrer l'instant divin de l'homme, son instant de liberté, qu'autour de l'Election, comme autour du Tabernacle, rayonnent toutes les parties de l'édifice. Après l'obscur passage où l'âme pénitente, sous la pression des vérités premières, massives comme des tours de défense, se purifie des fautes passées dans la crainte, c'est la montée lumineuse de la nef où elle s'instruit en contemplant sur la suite des vitraux les mystères de la Vie du Christ. A la croisée, l'Autel l'attend... Autel de l'Election. Appelée, elle y monte et, tenant en ses mains le Présent où elle se détermine pour s'offrir, elle répète le *Hoc est corpus meum* avant d'écarter ses bras sur ceux de la Croix du Transept. Unie au sacrifice, elle peut aussi s'unir au triomphe et, par delà le Tombeau, s'asseoir au chœur pour y goûter une prélibation de la gloire future... Le Christ disparu, elle se couronne enfin, telle la cathédrale, d'une flèche qui s'élance vers le ciel pour en attirer le Feu, *ad Amorem obtinendum.*

» Trêve d'images!

» Des trois Voies aux *Exercices,* la différence tient toute en ceci : celles-là résultent d'une réflexion initiale qui groupe des phénomènes divers selon un schème d'origine spatiale : début - milieu - fin; ceux-ci au contraire sont le fruit d'une réflexion consommée sur notre acte de liberté, considéré comme le milieu même où se développe le processus humano-divin qui élève l'âme du péché à l'union divine.

» ... A l'orée des temps modernes, Ignace opérait dans le monde spirituel une vraie révolution en se plaçant non plus au point de vue objectif de l'âme, mais au point de vue subjectif du moi, *ego.* Au lieu de mêler l'élément *formel* de la vie spirituelle à des images ou à des représentations plus ou moins *matérielles,* les *Exercices* le dégagent, le codifient, montrant la pure relation de tout ce qui peut être représenté au point infiniment subtil où s'opère l'union de l'Homme à Dieu, la jonction de la Liberté et de la Grâce. En termes techni-

---

5. L'expression du P. Fessard est sévère. On ne saurait oublier que par les trois voies les auteurs spirituels entendent exprimer des degrés qualitatifs d'union à Dieu. Or cette union à Dieu n'est pas réductible à l'indétermination des schèmes spatiaux qui peuvent servir à exprimer un aspect, fût-il le plus extérieur, du devenir de cette union. Il reste pourtant vrai que la distinction des trois voies, comme l'a rappelé un peu trop complaisamment Nygren dans *Eros et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* traduction P. Jundt, vol. III, pp. 141-143, est d'origine néo-platonicienne. En ce sens, elle dépend plus directement d'une mystique de la *ressemblance naturelle* de l'âme à Dieu que d'une spiritualité de la transformation de l'homme en cette *image historique* de la Gloire de Dieu qu'est pour nous Jésus-Christ, selon *II Cor.,* III, 12-18. Cette représentation néoplatonicienne des *voies* ne contredit pas pourtant le mystère chrétien, puisqu'elle a été acceptée dans l'Eglise de Jésus-Christ. Mais les remarques du P. Fessard et les analyses qui les appuyent, ont l'immense mérite d'obliger à réfléchir l'originalité du fait chrétien en des concepts dont l'existence dépend directement de lui.

ques, ils donnent un groupement dialectique des conditions *a priori* de la vraie Liberté qui est identique à l'Amour. »

Dès lors, on le voit, l'originalité du P. Fessard, pour mettre en lumière l'originalité des *Exercices*, ne consiste pas tellement à placer l'Election en leur centre, mais l'y ayant placée avec beaucoup d'autres, d'ordonner les quatre semaines comme l'Avant et l'Après d'un acte de liberté, de soi irreprésentable et grâce auquel, pourtant, le moi passe de son non-être de péché (1re semaine) à son être de sainteté (4e semaine) par la négation de plus en plus complète (2e et 3e semaines) de son non-être de péché (pp. 39-41). Ainsi apparaissent les linéaments fondamentaux d'une dialectique de la liberté historique dans les *Exercices*. S'il est vain de prétendre que saint Ignace en ait eu la conscience formelle — ce qu'avec beaucoup de tact le P. Fessard exclut nettement (pp. 7, 191, 221) au moment même où il systématise le plus sa découverte —, il serait non moins vain de dire que cette analyse n'exprime pas quelque chose d'essentiel dans les *Exercices* et ne permet pas de juger de l'intérieur les problématiques sorties de l'hégélianisme. Ce n'est point cependant ce dernier point que nous voulons mettre ici en relief. Notre but est plutôt de montrer désormais à quelle intelligence spirituelle des *Exercices* conduit cette interprétation explicitement dialectique de leur contenu.

*
* *

Avouons-le : quoique dûment averti par l'auteur de la perspective qu'il a choisie, on se défend mal au début de l'impression que les *Exercices* sont *utilisés* par une philosophie de la liberté et comme un peu gauchis. Sans doute, on sait bien qu'il y a davantage dans l'ouvrage du P. Fessard, mais cela n'apparaît pas tout d'abord [6]. En entendant parler, par exemple, de la liberté comme d'une « Position de soi par soi » (p. 37), en entendant définir le résultat de l'Election comme un apparaître de « la liberté dans son auto-position absolue » (p. 107), on se prend malgré soi à se demander si les *Exercices* ont vraiment pour but d'assurer ce que le P. Fessard appelle « cette exaltation de la raison et de la liberté qui culmine dans l'élection » (p. 257). Sans doute, si la parole du Christ en saint Jean (VIII, 32) sur la vérité qui délivre n'est pas vaine, on doit pouvoir parler en chré-

6. Ce *tout d'abord* ne concerne pas seulement localement le début de l'exposé du P. Fessard, mais aussi chronologiquement les premières rédactions de l'ouvrage. Les réserves que nous allons faire concernent avant tout un des morceaux les plus primitifs de l'essai. Le P. Fessard en convient volontiers lui-même : ces passages auraient pu être repris si l'auteur avait prétendu leur donner une portée théologique rigoureuse; ce qui manifestement n'est pas le cas. Il ne faudra pas l'oublier.

tien d'un accomplissement de la liberté selon sa fin la plus haute : « l'Infini, la position de soi par Soi » (p. 71) et l'on sait gré au P. Fessard d'avoir si fortement compris le caractère à la fois médicinal et élevant d'une grâce qui rend possible à la liberté humaine une certaine communauté de nature avec la Liberté même de Dieu. Mais on aimerait trouver davantage, dans l'analyse des grandes méditations de la seconde semaine, l'assurance que, tout en étant vrai *Médiateur* de notre salut, le Christ n'est pas avant tout un *moyen* pour notre liberté de s'accomplir. La réalisation de la liberté est-elle jamais autre chose en effet qu'un centuple reçu à l'intérieur d'un service du Christ où l'on ne cherche que Lui? Et n'est-ce pas là que, dès l'oblation du Règne, la liberté humaine est conviée par saint Ignace? Or, à moins de nous méprendre du tout au tout sur la pensée du P. Fessard, ce n'est pas directement dans cette perspective, qui est pourtant celle, croyons-nous, de saint Ignace, qu'est introduit le mystère du Christ dans *La Dialectique des Exercices*. La chose mérite d'être regardée d'un peu près.

La source de l'ambiguïté que nous signalons est à chercher, croyons-nous, dans ce qu'il faut entendre par la nécessité du péché. La façon dont le P. Fessard déduit le premier temps de la liberté semble exclure que la liberté puisse se poser réellement elle-même en reconnaissant simplement qu'elle dépend totalement de Dieu dans son être.

« ...Le jugement « je ne suis pas », écrit le P. Fessard p. 45, représente bien la position de l'essence créée comme telle; mais, enfermant sous sa forme négative l'affirmation absolue de l'être, il ne fait pas apparaître une distinction concrète entre le « moi » et Dieu, et ne laisse pas le champ nécessaire à un devenir réel de la liberté. »

C'est à très juste titre que le P. Fessard cherche à atteindre ici le niveau d'existence pécheresse que la liberté s'est historiquement donné, mais il faut le faire sans laisser croire qu'on déduit les moments historiques du devenir pécheur comme des moments ontologiquement nécessaires de l'essence même de la liberté. En essayant d'intégrer le mystère du péché dans la genèse même de la liberté, ce qui n'est rien d'autre, après tout, que prendre au sérieux le « mirabilius reformasti » de la Rédemption, il faut sans cesse garder au péché la contingence radicale de ce qui ne doit pas être et au salut la pure gratuité d'un don. Sans doute, et lui-même le dit explicitement plus loin [7], le P. Fessard présuppose à toute cette dialectique initiale de la liberté dans le péché, la *foi* qui nous la fait vivre et juger dans un rapport étroit à

7. P. 124, le P. Fessard écrit excellemment (c'est nous qui soulignons) « *Par le fait même* qu'elle est née du sens de l'Enfer, de la séparation absolue d'avec Dieu, cette contrition a pour résultat de faire apparaître *la condition même de son existence* : la Foi en Celui qui est le Lien plus absolu que n'est la séparation ».

la grâce du Christ. Il y a dès lors dans la liberté pécheresse plus que son propre péché et c'est ce qui explique que, nous étant livrés au non-être du Mal, nous soyons comme pécheurs encore vivants. Mais dans un développement dialectique, comme celui du P. Fessard, où l'on est *explicitement* parti *de la seule liberté qui se pose dans le refus de Dieu*, on ne peut pas faire apparaître le Christ, salut de la liberté, comme s'Il était le résultat du devenir même de cette liberté pécheresse.

« Quand la conscience du péché, écrit et souligne pourtant le P. Fessard p. 50, a crû en moi au point d'y réaliser le *sens de l'Enfer*, le péché se nie dans une *contrition* qui en volatilise la fausse existence et, corrélativement, apparaît la *foi* en une Incarnation de l'*Etre* dans le « corps du péché » (*Rom.*, VI, 6 et VIII, 3). »

L'ambiguïté d'une telle expression sur la dialectique de la première semaine nous semble venir de ce que le Christ y apparaît moins comme Principe que comme résultat du sens du péché dans le sens de l'enfer. Or c'est le contraire de ce qui arrive dans les *Exercices* où la Croix du Christ, déjà découverte au Colloque de miséricorde (n. 53), ne résulte pas du sens du péché dans le sens de l'Enfer, mais explique que le sens de l'Enfer, dont le Christ m'arrache par amour, provoque en moi un sens vrai du péché. Cette nuance semble avoir échappé au P. Fessard qui voit dans le mouvement propre au Non-être le principe même de la présence de l'Etre en lui.

« Ainsi, enchaîne le P. Fessard p. 51, en se portant à l'absolu, le Non-être a pour résultat de faire apparaître l'Etre dans l'existence où lui-même s'est réalisé ».

L'équivoque du langage semble manifeste : elle consiste à parler du péché dans la dialectique, comme s'il avait le pouvoir en lui-même de faire surgir le Christ dans le « corps du péché ». Or, même si on pouvait admettre que tout se passe apparemment pour la conscience comme si le péché avait ce pouvoir, il faudrait immédiatement dissiper une pareille illusion. Car, si c'est bien dans le péché que se fait la découverte de l'amour de Dieu pour l'homme, le péché, ni en lui-même, ni même dans la grâce, n'a le pouvoir par lui-même de faire surgir Dieu dans le pardon. C'est Dieu Lui-même qui *se* donne et Lui seul, sans aucune effectivité de l'homme, *sans œuvres*, dit saint Paul, *par pure grâce* (*Ephés.*, II, 7-10).

L'ambiguïté des expressions du P. Fessard s'explique très bien quand on regarde la nature même du mystère ici en cause et les difficultés de la méthode employée. Elle peut être levée si on lit saint Ignace avec plus de littéralité que le P. Fessard — contrairement à tout le reste de sa pratique — ne l'a fait ici.

La nature du mystère d'abord. Il est indéniable, en effet, que c'est

dans le péché que la liberté fait, en réalité, l'expérience fondamentale, non seulement de sa fragilité [8] mais de l'illusion en vertu de laquelle elle identifie Mal et Etre. Il est indéniable aussi que, n'étant pas totalement corrompue par le péché, la liberté, en fonction d'une justesse qui lui reste propre, peut découvrir et désavouer la fausse identification du Mal et de l'Etre, et revenir à l'identité véritable du Bien et de l'Etre, du mal et du non-être. Il n'y aurait pas d'éducation naturelle et pas davantage de rédemption surnaturelle possibles de la liberté humaine si ce mouvement dialectique n'était pas, encore maintenant, constitutif de la liberté même. C'est ce que le P. Fessard a très justement compris. Il est indéniable par ailleurs, que ce devenir, proprement naturel à la liberté dans l'expérience du péché, se fait, en réalité, à l'intérieur d'un ordre de grâce. Or la rencontre de Dieu dans le « corps du péché », c'est-àdire, entre autres, dans le *hic et nunc* où nous nous accordons le droit mortel d'identifier mal et Etre dans le péché, coïncide le plus souvent, dans l'ordre concret de la grâce où nous sommes, avec la découverte, naturelle à la liberté, de la véritable identité de l'Etre et du Bien. Mais ces deux découvertes, le plus souvent unies en fait, ne sont pas *de soi* identiques. En effet, si c'est bien en découvrant sa fragilité et en revenant de ses illusions mortelles que la liberté rencontre le Christ, Lumière de ses ténèbres et Rédempteur de sa fragilité, il ne s'ensuit pas que la découverte de cette fragilité et de ses illusions, en bref la constatation de son impuissance, soit dans l'homme le fondement absolu de l'Incarnation et puisse se donner pour fin nécessaire la découverte corrélative de Dieu dans le corps du péché. Ce serait dire que le péché, ou du moins la conscience du péché, a le pouvoir de se surmonter dialectiquement lui-même et de poser par soi la condition historique de son dépassement. Or ce n'est sûrement pas ce que le P. Fessard veut dire puisque ce n'est pas ce qui existe. Ce qui existe, comme en témoigne le chapitre septième de l'Epître aux Romains, c'est un homme qui, dans l'infirmité de sa liberté au cœur du péché, non pas *déduit* mais *s'ouvre* au don de Dieu dans le Christ qui le sauve par grâce.

Ayant insuffisamment distingué, dans sa réflexion, la naissance de la conscience morale comme telle et la conversion au Christ, le P. Fessard risque de parler comme s'il identifiait *a priori* les deux, de telle sorte que la découverte de l'identité du Bien et de l'Etre par la liberté puisse passer comme étant *de soi* la découverte de l'Incarnation elle-même, au risque d'en compromettre par le langage la totale gratuité. Ce qu'il faut donc, pour tenir compte de la totalité du mystère, c'est, sans abstraire la découverte du Christ de l'expérience de la moralité — ce que ne fait jamais saint Paul dans l'Epître au Romains —, ne

8. Le P. Fessard souligne, p. 249, que par rapport à sa propre Fin, la liberté a une « *inconstance*... véritablement ontologique ».

jamais parler pourtant de la découverte du Christ en un langage de nécessité *a priori* [9]; celui-ci ne peut pas, en effet, par lui-même exprimer *logiquement* la nature même du mystère du Christ qui reste toujours un Don, mais seulement la découverte essentielle à la liberté du rapport ontologiquement nécessaire entre Bien et Etre, mal et non-être [10]. On perd alors en simplicité dialectique ce qu'on gagne en fidélité profonde au mystère du Christ, qui ne peut jamais apparaître comme résultat de quelque dialectique humaine, mais uniquement comme le Principe de la dialectique où cherche à s'exprimer la foi.

Il faut reconnaître que la méthode légitimement employée par le P. Fessard rendait difficile, au plan de l'expression, la fidélité à cette règle de la foi. Voulant et devant procéder philosophiquement, il ne pouvait rien présupposer *explicitement* d'autre au départ que l'expérience humaine de la liberté; désirant montrer pourtant comment s'insère en cette expérience la dimension surnaturelle de la grâce, le P. Fessard semblait devoir être beaucoup plus sensible comme philosophe à la continuité phénoménologique de la liberté qui se convertit, que comme théologien à la pure nouveauté surnaturelle du Christ. C'est en tout cas ce qui est arrivé au début de sa réflexion. En s'efforçant de montrer la signification positive de la conversion au Christ par rapport au devenir réel de la liberté humaine, il semble bien avoir laissé dans l'ombre le fait que le Christ ne peut surgir, pour quelque liberté que ce soit, que comme *un fait de grâce,* irréductible au devenir de conscience qui conditionne pourtant humainement cette découverte. Se scandalisera de ce demi-échec celui-là seul qui n'a jamais vraiment essayé d'exprimer ce paradoxe du mystère du Christ, du point de vue de la liberté et de la conscience qui le vit. C'est au contraire un des grands mérites du P. Fessard que d'avoir essayé de le faire, même si la difficulté de cette nécessaire entreprise n'a pas été ici par lui totalement dominée. On peut penser néanmoins que plus de fidélité littérale au texte de saint Ignace permettrait de dépasser cette difficulté qui n'est donc pas de soi — tant s'en faut — insurmontable.

Même si on ne rattache pas au *Fondement* la doctrine du *magis,* en laquelle le Père H. Rahner nous a appris à découvrir la base

9. Il est évident que le « necessarium Adae peccatum » de l'*Exultet* du Samedi Saint est lui-même inclus dans la présupposition du Christ et conduit bien plus à une nécessité du péché par rapport au Christ qu'à celle du Christ par rapport au péché. Ce qui est un autre problème, à résoudre d'ailleurs dans le contexte paulinien auquel tout ce passage de l'*Exultet* semble se référer.

10. En partant du mystère du Christ comme d'un Donné pour l'homme, on retrouve bien un langage de nécessité; mais il s'agit alors du caractère *nécessitant* du Christ pour nous — c'est-à-dire de l'impossibilité pour l'homme de se faire sans ou contre le Christ donné — et non pas de sa *nécessité a priori* pour nous, qui supprimerait sa gratuité.

11. *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices,* trad. fr., Toulouse, 1948, pp. 39-44 par exemple.

même des *Exercices* [11], il est difficile de ne voir en lui « qu'un présupposé, nécessaire sans doute pour comprendre l'acte libre, mais radicalement insuffisant pour en figurer le trajet ou même la seule origine » (p. 45). Ce serait vrai si l'on voulait s'autoriser de l'existence du *Fondement* dans les *Exercices* pour les réduire tout entiers à lui seul; ce l'est moins si l'on s'aperçoit qu'il nous donne déjà toute l'épure des *Exercices* eux-mêmes. Et notamment le *Fondement* commande une conception du péché dont le contenu ne s'épuise pas dans les catégories de Bien et de Mal, même si elles sont ontologiquement identifiées à l'Etre et au non-être, mais il commande une conception du péché qui est identiquement refus d'une vocation de grâce [12]. Dès lors loin d'apparaître comme le dernier moment d'un devenir de la conscience du péché, la présence du Christ dans le « corps du péché » se manifestera dès le début, comme le Principe même du repentir et de la confusion (n. 48). C'est bien ce qui se passe dans les *Exercices* où le Colloque de la Miséricorde, qui semble disparaître de l'analyse du P. Fessard ou s'identifier avec l'apparition du Christ du Règne, commande dès la fin du premier exercice tout le mouvement de la première semaine (cfr nn. 53, 61, 71) et ne doit pas être confondu avec la présentation du Christ dans le Règne. En effet, la première présentation du Christ dans les *Exercices* n'est pas le Christ du Règne, mais bien le Christ en croix. Bien qu'il s'agisse dans les deux cas, c'est trop clair, d'un seul et même Christ, ces deux présentations du Christ ne se recouvrent pas exactement. Dans le Colloque de miséricorde, le Christ m'apparaît comme Rédempteur de mes péchés et révélateur de quels abîmes Il veut bien par sa Croix me tirer. Le Christ du Règne par contre n'est plus devant moi en la kénose de sa Gloire sur la Croix pour m'inviter d'abord au regret de mes fautes et à la libération de ma liberté (n. 63), mais Il est là comme *Roi éternel de toutes choses* (nn. 95 et 98) m'invitant d'abord à un dépouillement total de moi-même au service terrestre de sa Gloire et de celle de son Père. Le bloquage par le P. Fessard de cette double présentation du Christ est le signe le plus frappant du malaise initial dont nous sommes parti. En effet, dans ce télescopage de deux moments que saint Ignace distingue, le Christ risque de garder surtout la dimension du premier et d'apparaître plus comme le réalisateur de ma liberté — ce qu'Il est sûrement dans le Règne mais par surcroît — que comme la source de mon dépouillement gratuit pour Lui. Sans doute les deux aspects sont inséparables l'un de l'autre. Mais de même que la découverte de la mora-

12. Au n. 50, saint Ignace dit des anges « dum essent creati in gratia » et au n. 51 d'Adam et d'Eve après leur faute « e Paradiso expulsi vixerint sine iustitia originali ». C'est d'ailleurs ce qu'a dit lui-même le P. Fessard entre autre lieu p. 25-26, cité ici p. 1046. Les numéros entre parenthèses dans notre texte renvoient aux Exercices et non au P. Fessard.

lité, qui souvent ne fait pas nombre avec la découverte du Christ sauveur, ne lui est pourtant pas strictement réductible, de même la réalisation de ma liberté qui sort de mon oblation au Christ n'est pas le but de mon oblation, encore qu'elle en soit le plus intime centuple.

Ainsi revenu au point de départ d'une critique qui est vraiment la seule que nous ayons à faire au P. Fessard, et dont l'objet s'efface à mesure qu'on entre plus profondément avec lui dans le déroulement des *Exercices,* il nous tarde de parler de la suite de l'ouvrage dans les termes pleinement élogieux qu'il mérite. Il était nécessaire pourtant de souligner les exigences qu'implique, dans la fidélité aux *Exercices,* ce que l'on peut appeler une logique du Christ, exigences qu'il n'est pas tellement aisé de satisfaire même si — certains diraient : surtout si — l'on est un très grand philosophe. Toute réflexion qui prend le Christ pour Principe doit forcément accepter d'en porter, de quelque manière, les stigmates, je veux dire le dépassement de toute sagesse strictement humaine, fût-elle dialectique. Le signe méthodologique de cette fidélité au mystère du Christ en fonction duquel on accepte de penser, c'est l'impossibilité où l'on est de parler du caractère déterminant du mystère du Christ pour l'existence de l'homme et de sa liberté, *sans présupposer explicitement ce mystère* dans la foi ; et, quand on l'a ainsi nettement présupposé dès le principe, de ne rien dire, au cours de la dialectique dans laquelle on en expose le contenu pour l'homme, qui puisse laisser croire que l'homme est le fondement d'un mystère dont il n'est jamais en réalité que la condition et le bénéficiaire, le fondement étant en définitive la seule charité de Dieu qui se livre. Toute la difficulté d'une Dialectique des *Exercices* est en réalité la difficulté même d'une Dialectique du Christ, dans laquelle la pensée, tout en jouant son rôle de faculté d'appropriation du mystère pour l'homme et par l'homme, ne doit pourtant jamais saisir comme un *dû* le Dieu qui se livre sans réserve à l'homme dans le Christ, mais toujours Le recevoir effectivement comme un *Don.* A cette attitude l'intelligence humaine, même dialectique, avec son langage naturel de nécessité est mal préparée. La difficulté est toutefois surmontable et il nous semble précisément que saint Ignace est, à ce point de vue, un admirable éducateur de l'esprit. Nous y reviendrons.

*
* *

Pour ne rien dire maintenant des trois autres semaines des *Exercices,* dès que l'on arrive aux pages que l'auteur consacre à l'Election, l'*Ad Amorem* et aux Règles du discernement des esprits, on trouve dite ou plutôt célébrée en formules magnifiques l'oblation totale qui est, dans les *Exercices,* la vérité de la liberté. « Réponse à l'appel de la Liberté divine » (p. 73), recherche de « la passivité à l'égard de

la motion et de l'attraction divine » (p. 74), telle est pour le P. Fessard commentant saint Ignace la liberté de l'élection. Connaissance « de notre radicale impuissance à atteindre la Liberté qui est pure position de soi par Soi,... mais aussi de la totale libéralité de cette Liberté qui, en tout et partout, nous comble de ses dons... », tel est le fruit ignatien de la désolation (p. 243). « Condition féminine de notre liberté devant la Liberté absolue » (p. 250) ; refus de l'auto-détermination comme étant l'illusion de l'esprit qui se veut *causa sui* (p. 280), alors que c'est Dieu qui est à la fois *causa sui et mei* (p. 281) ; définition de la liberté comme l'acte qui « consiste essentiellement à se recevoir, toute, de Dieu, comme à se remettre, non moins totalement, à son bon plaisir » (p. 281), autant de formules qui indiquent, à ne pouvoir s'y tromper, que l'on n'est pas devant une simple philosophie de la liberté, mais bien devant une spiritualité, pour ne pas dire une mystique de la liberté chrétienne. En définitive, pas plus pour le P. Fessard que pour nul autre jésuite moins philosophe que lui, l'auto-position de soi par soi n'est l'essentiel de ce que saint Ignace fait chercher directement par les *Exercices*. L'essentiel, l'unique nécessaire, c'est comme le dit le *Suscipe* qui clôt les *Exercices* en faisant s'adresser le retraitant à Dieu : « ton amour et ta grâce » ou, comme le dit le P. Fessard lui-même, « l'union aussi effective que totale... de ma liberté à celle de Dieu » (p. 162). Tel est donc le résultat incontestable des *Exercices* pour le P. Fessard et le caractère philosophique de l'analyse ne fait en définitive que servir les profondeurs spirituelles de la dialectique ignatienne qui apprend à la liberté à s'en remettre totalement à l'initiative divine. C'est ce que confirme encore la lecture détaillée des pages sur l'Election, le discernement des esprits et l'*Ad Amorem*.

L'analyse des trois Temps [13] de l'Election ainsi que du discernement des esprits nous paraît profondément éclairée — les historiens des *Exercices* oseront peut-être dire renouvelée — par le fait suivant. En s'appuyant très heureusement sur la conception augustinienne du miracle, selon laquelle l'extraordinaire est la mesure du quotidien [14], le P. Fessard a le courage de montrer dans le premier des trois Temps — choix par action immédiate de Dieu — le cas vraiment typique de l'Election. C'est donc en fonction de ce premier Temps que les deux autres — l'un par l'étude du mouvement des esprits, l'autre par un examen plus rationnel des motifs du choix — doivent être compris. Encore faut-il, pour bien saisir la pensée profonde de saint Ignace, rapprocher le premier Temps de l'Election de

13. On sait que saint Ignace distingue trois façons de faire Election qu'il appelle effectivement trois *temps* : expression rigoureusement temporelle certes, dont le P. Fessard va tirer le plus riche parti et donner une très profonde explication, à l'intérieur d'une dialectique historique de la liberté.

14. Voir page 75 la citation, classique sur ce sujet, de saint Augustin.

ce que saint Ignace appelle « la consolation sans cause précédente » et que Dieu seul peut produire en nous (n. 330).

« Comme une telle « consolation sans cause précédente », écrit le Père Fessard p. 74), est le type et l'idéal même de la consolation, de même l'Election, en ce premier Temps qui ne laisse place à aucune délibération, est le type et l'idéal de la liberté. Et on peut le dire sans nulle exagération : il n'y a pas une ligne des *Exercices* qui ne tende à disposer le moi à percevoir cet appel de l'Instant et à y répondre généreusement. »

Le plus important de la pensée de saint Ignace sur l'Election n'est donc pas la distinction entre l'extraordinaire et l'ordinaire, mais « l'opposition précise autant que concrète du *temps actuel* où, immédiatement, sans cause précédente, Dieu appelle, attire et meut le moi, et du *temps qui suit* cet Instant » (p. 75).

« De même, poursuit magnifiquement le Père Fessard (p. 76), de même qu'après l'Instant de la « consolation sans cause », un second temps suit nécessairement qui ne jouit point des mêmes privilèges, la vocation divine ne se présente pas à tous les individus avec le même caractère indubitable et impérieux. Aussi faut-il distinguer un « deuxième » et même un « troisième Temps », suivant que l'appel d'en haut se dissimule sous des apparences soit affectives qui en brisent pour ainsi dire l'unité, soit purement rationnelles qui réfractent si bien sa direction qu'elle paraît se confondre avec le cours ordinaire du temps. »

Notons que ces analyses spirituelles lumineuses ont en outre le mérite philosophique d'introduire, dans l'explication de la pensée ignatienne, la notion kierkegaardienne de l'Instant, « unité du Temps et de l'Eternité » et de montrer dans la « consolation sans cause », « type par excellence où toutes les autres (consolations) trouvent leur mesure », la structure dialectique de ce « moment divin... où l'Eternel se temporalise et où le temporel s'éternise » (p. 238). Tout ceci permettra au P. Fessard de montrer l'importance des *Exercices* pour résoudre de façon chrétienne les problèmes posés dans la philosophie contemporaine par l'historicité de l'homme.

Quant à l'étude du Discernement des esprits dont nous venons de voir un des fondements principaux, elle peut être regardée comme le morceau le plus remarquable de tout l'ouvrage et comme le plus fécond spirituellement. Ici, comme déjà dans l'Election, l'image ignatienne de la balance, jointe à celle tout à fait classique de la bifurcation, vont, dialectiquement comprises, permettre une transposition géométrique des moments de la liberté sous la motion des différents « esprits » [15]. On peut sourire avec le P. Fessard lui-même de cette « géométrie spirituelle » (p. 288), dont on trouve les figures dans un « hors-texte » inattendu en pareil genre d'ouvrage... Il n'y a pas à

15. Nous avons donné la loi de construction de ce schéma ici, note 4. Le P. Fessard s'en explique lui-même de façon fort claire, pp. 214-221.

prendre cette « géométrie » pour plus qu'elle ne veut être, mais simplement pour ce qu'elle veut et peut être : un ingénieux... non ! plus que cela : un profond passage à l'intuition symbolique (p. 362), qui ouvre de nouvelles possibilités de raisonnement. Loin de se substituer au contenu des règles du discernement, ce symbolisme lui est complètement assujetti, et, tout en aidant à se représenter la tension dialectique de la liberté entre Dieu et Satan, il permet de découvrir des corrélations essentielles autrement inaperçues. Pour ne rien dire ici de l'analyse trinitaire de la seconde règle de seconde semaine (n. 330) sur la consolation sans cause dont nous avons déjà parlé [16], nous voudrions signaler d'un mot la remarquable analyse de la règle cinquième de la seconde semaine sur la façon de discerner l'esprit selon « le tour que prennent nos pensées » (n. 333). Le P. Fessard s'emploie d'abord à projeter, autour des axes qui symbolisent à la verticale l'opposition de Dieu et de Satan et à l'horizontale la distinction de l'Avant et de l'Après, chacun des cas prévus par saint Ignace ; il obtient ainsi un ensemble de quatre schémas (fig. 21-23 puis 24-28) qui permet de montrer que cette règle essentielle du discernement des esprits, est en fait un raccourci de tous les exercices eux-mêmes et leur mise en œuvre sur un point précis de la vie spirituelle (pp. 283-294). Ainsi se vérifie cette affirmation capitale pour la signification des *Exercices,* qu'ils ne sont pas seulement, comme l'a déjà établi le P. Fessard (pp. 88-103), un Manuel pour conduire la liberté *en profondeur* dans quelques cas privilégiés de la vie, mais un Code pratique pour éclairer, *et en profondeur et en extension,* tous les moments du devenir de la liberté. En un mot leur dialectique est de portée universelle [17].

Même dans les cas où le schéma géométrique n'a pas une portée aussi décisive que dans celui de la règle cinquième du Discernement des esprits de seconde semaine — comme c'est le cas dans l'analyse des règles douzième, treizième et quatorzième de première semaine (nn. 325-327) — on est conduit par le P. Fessard au cœur des vues ignatiennes : excellente preuve s'il en était besoin que le schéma géométrique est au service d'une intelligence des *Exercices,* qui pourtant ne saurait s'y réduire. Il faut lire les pages 246-253 où le devenir chrétien, en proie aux tentations du mauvais esprit, est décrit dans les termes dialectiques du rapport de l'homme et de la femme qui symbolisent existentiellement les attitudes vraiment spirituelles que doit prendre alors la liberté. Impossible ici de résumer ce commentaire de trois règles ignatiennes qu'on serait parfois tenté de trouver superficielles et par trop imaginatives — le mauvais esprit n'y

16. Sur cette interprétation trinitaire, voir pp. 260-262.

17. On se rappelle aussi que nous avons signalé plus haut, note 4, l'importance de ce schéma pour résoudre la question du rapport des *quatre* Semaines aux *trois* Voies.

est-il pas comparé successivement à une femme, à un séducteur et à un chef d'armée? En s'inspirant des analyses qu'il a déjà données dans les *Recherches de Science Religieuse* de 1948 [18], le P. Fessard montre comment, « virile par sa confiance intrépide au moment de commencer, puis féminine par sa défiance de soi et son ouverture à autrui tant que dure sa genèse, la liberté doit enfin à chaque instant allier cette double attitude pour être assurée de ne point retomber dans l'esclavage du péché et pouvoir progresser vers sa Fin » (p. 251).

C'est le même sentiment de redécouverte des vues ignatiennes que donnent les pages sur l'*Ad Amorem* (pp. 146-164). Le rapprochement systématique des quatre points de la contemplation et des quatre Semaines, des trois facultés de l'âme et des trois voies, permet de saisir, dans l'*Ad Amorem*, le résumé de tous les *Exercices* et par là de toute la vie spirituelle. Ce résumé, quoiqu'il s'adresse à la liberté humaine, se fait pour ainsi dire du point de vue de la liberté divine, venue à la rencontre de l'homme parmi les œuvres de la création et les travaux de la rédemption. Cette liberté divine apparaît ainsi au terme, comme l'Amour par excellence qui toujours prévient et se livre et auquel la liberté humaine ne peut répondre qu'en se livrant elle-même, sans mesure mais non point sans méthode. En effet, comme les quatre points de l'*Ad Amorem* jouent de quelque manière, dans cette représentation finale de Dieu, le rôle que jouent les quatre semaines dans la réalité de mon devenir chrétien, je ne puis donc atteindre moi-même la vérité de l'Amour dont l'*Ad Amorem* me permet la représentation d'ensemble, qu'en reprenant l'humble chemin temporel de ma transformation qui est en moi comme une réplique historique de l'Amour éternel en Dieu. Dès lors, si réel que soit en moi, à la fin des *Exercices*, mon amour pour Dieu qui m'aime le premier, mon amour redeviendrait aussitôt pour moi une simple représentation, si je me refusais désormais à la voie d'humilité et d'oblation qui m'y a conduit et qui en repart pour m'y ramener encore, et ainsi de suite tant que dure mon histoire, qui est de foi et de grâce et non pas de vision et de gloire. Les *Exercices*, humble transcription méthodique du mystère du Christ, Voie, Vérité et Vie, apparaissent ainsi comme un chemin que l'on reprend toujours, parce qu'ils ne font que conduire à Celui qu'on ne possède jamais qu'en se livrant à Lui sans cesse davantage. Les *Exercices* sont donc par la contemplation assidue de l'historicité humaine du Fils, qui les caractérise, le « manuel » de notre transformation filiale dans le Christ. Et la *Dialectique des Exercices* n'est finalement rien d'autre pour le P. Fessard que le mouvement même où s'expriment l'union et la différence in-

18. Sous le titre *Le Mystère de la Société. Recherches sur le Sens de l'Histoire*, dans les *Rech. de Sc. Relig.*, 1948, pp. 5-54 et 161-225.

finies de Dieu et de l'homme, dans la réciprocité de l'amour que Dieu porte à sa créature en Jésus-Christ et que sa créature doit et peut lui restituer dans le monde.

Cette dialectique a trouvé son expression traditionnelle dans une double sentence. L'une : *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est* que le P. Fessard étudie dans son rapport au projet hégélien, aux pages 164-177. La seconde dont nous citons en note le texte et la traduction [19] fait l'objet d'une étude complémentaire très importante. De l'abondance d'épreuves et de contre-épreuves historiques, grammaticales et dialectiques, il semble ressortir avec évidence qu'une des transcriptions, qui tendrait à prévaloir de nos jours, aboutit *logiquement* à la justification contradictoire soit du quiétisme soit du pélagianisme, puisqu'elle sépare confiance en Dieu et action de l'homme comme deux totalités sans autre rapport entre elles que le passage successif de l'une à l'autre [20]. Sous sa forme primitive au contraire, la sentence est, pour le P. Fessard, un vrai condensé des *Exercices*. Elle nous donne, en effet, comme règle d'action, une *foi en Dieu* qui exige d'abord de nous l'exercice plénier de notre liberté, parce qu'elle est capable de nous faire reconnaître, du sein même de l'action ainsi entreprise, notre totale dépendance à l'égard de Dieu en tout.

Ainsi s'achève un ouvrage dans lequel la vigueur philosophique de l'auteur a passé finalement tout entière au service de l'intelligence la plus spirituelle des *Exercices*. *La Dialectique des Exercices,* telle que le P. Fessard la met en lumière, est vraiment une dialectique de l'existence et de la liberté selon le mystère du Christ. Si l'introduction initiale du mystère du Christ dans cette dialectique n'est pas aussi heureuse qu'on aurait pu théologiquement le souhaiter, ce déficit réel et sur lequel nous nous sommes longuement expliqué, n'est vraiment qu'initial et nullement foncier. *La Dialectique des Exercices* représente vraiment, selon le vœu de son auteur, un essai de philosophie de la grâce dont le centre logique est et reste cette existence en Jésus-Christ telle que les *Exercices* veulent y introduire notre liberté. A

19. « Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus ». Sentence que l'on peut traduire ainsi : « Confie-toi en Dieu comme si le succès de tes entreprises dépendait en tout de toi, en rien de Dieu; de la même manière cependant, mets tout en œuvre pour elles comme si ne devait être fait par toi, rien, et par Dieu seul, tout ».

20. La formule incriminée par le P. Fessard est ainsi conçue : « Sic Deo fide, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus; ita tamen iis operam omnem admove quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet ». Ce qui donne en français : « Confie-toi en Dieu comme si rien ne devait être fait par toi et tout par Dieu; de la même manière cependant mets tout en œuvre comme si tout le succès de l'entreprise dépendait de toi et non de Dieu ». Par où l'on voit qu'une telle formule sépare, sans le vouloir, confiance en Dieu et action humaine, entre lesquelles l'ancienne formule, citée plus haut, établissait comme une constante circumincession.

lire tant de pages consacrées par le P. Fessard à l'éducation divine de la liberté humaine, telle que saint Ignace la conçoit, on ne peut s'empêcher de se demander comment il se fait qu'on ait pu parler du volontarisme ignatien et interpréter les *Exercices* en termes de grande manœuvre ! Ses fils les mieux intentionnés n'ont pas toujours su échapper à ces contre-sens que d'autres après eux alourdissent encore [21]. Le P. Fessard pense pour sa part que cette erreur d'interprétation sur les *Exercices* vient de ce que l'on n'a pas su les lire en ajustant ses catégories philosophiques à l'originalité de l'expérience intérieure qu'ils représentaient (p. 95). Cette raison n'est probablement pas la seule, mais devant la qualité d'un commentaire qui doit tant à une technique philosophique d'ailleurs complexe et apparemment insolite, on ne peut pas s'empêcher de penser qu'il doit y avoir beaucoup de vrai dans l'explication proposée. Par-dessus tout, il est possible que manque à plus d'un ce que le Père Fessard possède à un si haut degré, la certitude que saint Ignace est un très grand maître spirituel et qu'il faut donc aller au plus profond possible de ce qu'il dit pour commencer à entrevoir ce qu'il nous montre.

*
* *

Quand au terme de la lecture de *La Dialectique des Exercices,* on se demande ce que l'on doit de plus original à ce livre, on peut, me semble-t-il, risquer une triple réponse concernant l'intériorisation des « mystères » de la vie du Christ, le rapport entre théologie et spiritualité et l'actualité apostolique de saint Ignace.

Beaucoup d'âmes sont gênées, dans les *Exercices,* par la place qu'y occupe la contemplation des « mystères » de la vie du Christ. Elles craignent de se perdre dans un passé, admirable en lui-même d'ailleurs, mais dont l'actualité ne serait qu'affaire d'imagination [22]. La seule cause vraiment centrale de cette gêne nous semble tenir au fait que le rôle médiateur du Christ n'a pas été vraiment perçu. Saint Ignace, sans jamais s'en expliquer vraiment, suppose toujours ce rôle. Importante entre toutes, la contemplation du Règne introduit l'*histoire passée* du Christ dans *mon présent* à moi, grâce à l'*actualité* glorieuse du Ressuscité dont l'Evangile me dit le contenu toujours vivant de sa Présence. Faute d'avoir vu, avec saint Ignace, cette actualité du Ressuscité qui règne sur tous les siècles et donc sur notre temps, on pense ne pouvoir se rapporter au Christ historique que

21. Cfr *Christus,* n. 10, p. 261-281 : *Un centre d'Exercices : Chabeuil* par M. Giuliani.

22. Qu'on se rappelle certaines réponses faites dans les numéros 2 et 3 de *Christus,* à l'enquête lancée par le Père Giuliani sur la *Présence actuelle du Christ !*

selon la dimension de l'intentionnel et de l'imaginaire qui, par rapport à la réalité présente, laisse profondément insatisfait avant de paraître irrecevable et mythique. Tout n'est pas résolu de cette difficulté par le livre du P. Fessard et tout n'est pas explicité du rapport entre Christ du *Règne,* Esprit Saint et Eglise dans les *Exercices,* en fonction du problème qui nous occupe ici, mais l'auteur dégage avec une grande fermeté la portée médiatrice de la vie du Christ dans la genèse spirituelle de la liberté et du moi. Il faut lire notamment aux pages 109-111 et 124-125 la raison pour laquelle le Christ apparaît dans les grandes méditations-clé de la seconde semaine (Règne, Deux Etendards surtout) sous la forme d'une Image réelle et pourtant encore extérieure de notre Vérité, alors qu'en troisième et quatrième semaines toutes ces présentations s'effacent devant la seule Personne du Christ dans l'Evangile. C'est qu'après l'élection, le Christ passe progressivement pour moi de l'élément de la représentation, qui le laisse encore extérieur à moi, à celui de ma vie que, en réponse à mon libre choix, Il va incorporer à la sienne. Certes le Christ n'est pas supprimé de devant moi durant la troisième et la quatrième semaines, mais Il est là comme Celui dont je sais que je veux avec Lui une conformation parfaite. Les *Exercices* n'invitent donc pas, par une suppression progressive de la représentation évangélique, à une vie « spirituelle » plus haute, mais ils me conduisent à une intériorisation de plus en plus grande des « mystères » de la vie du Christ dans ma propre vie. Cette interprétation profondément spirituelle du mouvement des *Exercices* est encore approfondie par la place essentielle que le P. Fessard donne dans les *Exercices* à l'Eucharistie; il y était invité par la *dialectique* même des *Exercices*; encore fallait-il la découvrir et la mettre en valeur.

Le « mystère » de l'Institution de l'Eucharistie ouvre, en effet, la troisième semaine qui correspond à l'Après de l'acte de liberté qu'est l'élection. L'originalité du P. Fessard ne consiste pas tellement ici à montrer dans la Cène l'aspect cultuel de la décision que prend le Christ d'aller à sa Passion — ceci d'une certaine façon le P. de la Taille l'avait déjà dit —; son originalité est d'interpréter le *Hoc est corpus meum* dans un sens spirituel qui peut être repris par tout fidèle pour faire du monde lui-même que désigne le *Hoc,* le lieu et l'objet, en un mot la condition de mon oblation concrète à Dieu. Il va sans dire que pareille interprétation de l'Eucharistie, loin de supplanter son sens proprement sacramentel, le suppose et l'accomplit. C'est, en effet, le mystère de la *transsubstantiation,* opéré dans l'Eucharistie, qui me signifie ce qui se passe en moi par l'Election où je me consacre à Dieu : « la substance de l'homme ancien est convertie en celle de l'Homme nouveau » au cours d'une Passion en laquelle j'accepte d'entrer avec le Christ (pp. 109-115). En d'autres termes, **je consens à prendre le monde non pas pour en faire mon « corps de**

péché », mais pour entrer avec le Christ dans le mystère de son « corps spirituel ». C'est le troisième aspect par lequel le P. Fessard aide le mieux, en suivant saint Ignace, à voir comment s'intériorise en nous le mystère historique du Christ.

Saint Ignace connaît la doctrine traditionnelle des « sens spirituels » et y initie son retraitant par l'« application des sens ». Le P. Fessard relie très profondément cette doctrine au mystère du Ressuscité. En des pages d'abord déroutantes mais finalement très classiques de résultat (128-130), il montre comment le Ressuscité se soumet dans la Puissance de l'Esprit toutes les conditions spatio-temporelles auxquelles l'homme est normalement assujetti. Le Christ Ressuscité fait ainsi de son corps un pur instrument de sa Gloire qui est de nous spiritualiser nous-mêmes en nous rendant sensibles dans la foi à son propre mystère. Elles sont d'une grande beauté spirituelle et théologique ces pages où le P. Fessard nous montre comment Notre-Dame, dans l'apparition dont elle dut bénéficier la première, est le modèle parfait de cette perception vraiment « intérieure » du Christ Ressuscité qui commande toute la doctrine des « sens spirituels ». C'est par un dépouillement progressif des « sens imaginaires » en « sens spirituels » que doit s'intérioriser en nous, par la foi, la saisie intime du Christ « selon l'Esprit » et non pas « selon la chair » et s'opérer ainsi de façon cachée mais réelle notre transformation en Lui (pp. 132-137). S'il y a une réponse vraiment traditionnelle au problème de la « démythologisation » et qui n'est rien d'autre au fond que le problème de l'actualité du Christ en nous et de notre contemporanéité à Lui à travers la représentation évangélique [23], c'est dans la perspective ouverte par les *Exercices* qu'elle peut être cherchée. Tout ce que nous venons de dire ici à la suite du P. Fessard suffit à montrer, en effet, que sans sacrifier le moins du monde l'historicité la plus objective du Christ, saint Ignace nous oblige à saisir la représentation évangélique comme le signe et le contenu d'une transformation spirituelle à laquelle le Christ ressuscité effectivement nous conduit. En répondant ainsi sans l'avoir directement voulu à un des problèmes évangéliques les plus aigus de notre temps, le P. Fessard nous permet de préciser le rôle que saint Ignace peut jouer par la spiritualité des Exercices, dans le délicat problème des rapports entre spiritualité et théologie.

C'est un thème commun chez ceux que préoccupe l'unité spirituelle du chrétien, que de dénoncer la rupture qui s'opère souvent entre théologie et vie spirituelle [24]. Les causes en sont multiples et le désir

23. Voir sur ce problème deux travaux excellents quoique faits d'un point de vue assez différent, le premier moins strictement historique que l'autre : L. Malevez, S. J., *Le message chrétien et le mythe. La Théologie de R. Bultmann*, Bruxelles, 1954, et R. Marlé, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956.

24. Voir Urs von Balthasar, *Théologie et sainteté*, dans *Dieu vivant*,

d'y porter remède ne doit pas conduire à supprimer le caractère nécessairement plus technique de la théologie. Même chez les théologiens de métier les opinions s'affrontent et les conceptions assez restrictives d'un Père Congar sur le caractère surnaturel de la théologie [25] ne sont pas exactement celles d'un Beumer en Allemagne [26]. Quoi qu'il en soit de ces divergences, et pour aller au plus incontestable, on peut dire que s'il est vrai que la théologie est un *discours de raison* par sa méthode tout en étant *de foi* par son objet, elle ne peut se passer d'une référence vivante non seulement à Dieu, Principe de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi, mais au Christ Lui-même qui est pour notre monde l'unité des deux ordres, naturel et surnaturel, au carrefour desquels se tient la théologie, comme *savoir humain* de la *révélation divine*. Sans vouloir reprendre ici les vues du P. Mersch sur le Christ total objet de la théologie, qui ne tenaient pas assez compte sans doute du caractère proprement médiateur du Christ [27], on peut penser dans la ligne des admirables réflexions de Scheeben sur « la théologie sagesse à la fois humaine et divine, image de la Sagesse personnelle incarnée de Dieu [28] » que « l'Homme-Dieu est la révélation objective la plus réelle et la plus grandiose de Dieu et *le point central* (nous soulignons) *sinon la racine de tout le système des vérités révélées* [29] ». Et de fait, si la théologie est un discours humain sur le mystère révélé par Dieu dans le Christ, on ne voit pas très bien comment on peut concevoir cette « logique surnaturelle » qu'est la théologie [30], si on ne place pas, d'une façon ou d'une autre, en plein centre le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. Dès lors, la synthèse entre spiritualité et théologie est-elle tellement difficile à réaliser, quand on a dans les *Exercices* une spiritualité aussi explicitement commandée par le rôle jamais dépassé du Médiateur? Sans doute une théologie qui cherche dans le Christ ce que Scheeben appelle « le point central sinon la racine de tout le système des vérités révélées », n'a-t-elle pas évacué *ipso facto* le péril toujours possible de rationalisme. En effet, pris

---

n° 12, pp. 15-32 et P. Voillaume, *Au cœur des masses*, Paris, 1950, pp. 345-372. Plus récent et de documentation plus littéraire : M. Pfliegler, *Prêtres et sacerdoce*, trad. franç. d'Henriette Bourdeau-Petit, Paris, 1956, pp. 281-293.

25. *Dict. de Théol. Cath.* de Vacant, article *Théologie*, XV, I, col. 488-489.

26. J. Beumer, *Theologie als Glaubens Verständnis*, Wurzbourg, 1953, pp. 162-170.

27. *Le Christ mystique centre de la théologie comme science*, dans la *N.R.Th.*, 61 (1934), pp. 449-475 et *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*, dans les *Rech. de Sc. Relig.*, 26 (1936), pp. 129-157.

28. C'est le titre du § 110 des *Mystères du Christianisme*, trad. franç., p. 794.

29. *Ibid.*, p. 801.

30. Selon l'expression du Chanoine Jules Didiot, dans le titre qu'il donnait à son *Cours de théologie*, Paris-Lille, 1890-1899. Il y distinguait, selon celui qui reçoit la foi et selon son contenu, une *Logique surnaturelle subjective* et une *Logique surnaturelle objective*.

par la profondeur et la simplicité lumineuses du dessein qu'a Dieu dans la Révélation et qui consiste à tout « récapituler » dans le Christ, le théologien n'est-il pas guetté par le péril de se croire devenu capable de rationaliser tout le mystère, à partir du Principe unificateur infiniment simple qu'il s'est donné dans le Christ? Ce qui revient paradoxalement à supprimer Dieu par le Christ [31]. Car telle est l'infirmité de l'intelligence humaine en théologie, qu'elle se plaint légitimement quand elle ne trouve pas de Principe d'unité, mais que le trouvant tel, semble-t-il, que Dieu lui-même le donne dans le Christ, elle risque de se l'approprier comme une dispense ridicule qu'elle y trouverait désormais de croire!

Ce péril qui n'est pas chimérique serait sans remède si, dans le contexte ignatien où nous réfléchissons, la vie spirituelle n'avait pour centre de perspective Celui-là même qui, dans la pensée théologique, est supposé pris par nous comme Principe unificateur des vérités révélées, à savoir : Jésus-Christ. Dans la vie spirituelle à laquelle saint Ignace nous initie et dont le P. Fessard nous aide à reprendre si fortement conscience, le Christ est posé comme le Fait transcendant et historiquement irréductible, auquel il faut sans cesse se convertir comme à la seule voie d'accès possible au mystère révélé de Dieu. Une vie spirituelle commandée de façon ignatienne par l'indépassable médiation du Christ, doit donc pouvoir donner le goût de choisir le Christ comme « centre sinon comme racine de tout le système des vérités révélées » et écarter incessamment le danger de réduire le Christ à une catégorie de pensée qui nous constituerait, soi-disant, maîtres et donc, en définitive, destructeurs de Dieu. Dès lors, sans sacrifier ni la vie spirituelle à la théologie, ni la théologie à une spiritualité facile, un certain « sens du Christ », auquel saint Ignace initie par les *Exercices*, doit pouvoir rendre possible une homogénéité de Principe entre vie spirituelle et théologie et assurer, à sa manière et sans exclure d'autres formules, la synthèse entre spiritualité et théologie, dont le divorce est un grand mal et pour l'une et pour l'autre. Cette perspective prend d'ailleurs un renouveau d'intérêt quand on considère l'apostolat en profondeur qu'exigent les problématiques philosophiques de notre temps.

On pourra être tenté, nous l'avons dit, de trouver que le P. Fessard, sous l'influence de la philosophie hégélienne, a « tiré » à lui saint Ignace, en cherchant dans les *Exercices* une réponse aux questions que pose la pensée moderne sur « l'actualité historique » ou sur

31. Le signe de cette prétendue maîtrise sur Dieu par un Christ en réalité « naturalisé » se trouve dans la réduction plus ou moins complète allant jusqu'à la négation totale de Dieu dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'homme. On trouvera des analyses très lucides de ce processus dans St. Breton, C.P., *La Passion du Christ et les Philosophies*, 1954, notamment pp. 21-55 sur Hegel, Feuerbach et Nietzsche.

« l'identité de l'historique et du logique ». Le P. Fessard, nous l'avons vu, est le premier à reconnaître que saint Ignace n'a pas pensé explicitement tout ce qu'il découvre en partant de lui. Les philosophes auront à dire ce qu'ils pensent techniquement des prolongements spéculatifs que l'auteur de *la Dialectique des Exercices* donne à la pensée de saint Ignace. Ce qui semble devoir être indéniable pour tous, c'est la réalité du problème posé à notre temps, sinon le type de solution que le P. Fessard lui donne avec saint Ignace. Pour notre part, en tout cas, l'accord des deux : problème actuel et solution, « ignatienne » d'inspiration, nous paraît profond. Le P. Fessard a très justement compris que, par rapport au problème central du sens de l'histoire humaine, tel qu'il se pose à l'Occident à la suite de Hegel, de Kierkegaard et de Marx, l'analyse existentielle de la liberté, telle que saint Ignace l'a faite dans les *Exercices,* presque sans le vouloir et sans le savoir, a de nos jours une importance capitale. Elle remet en pleine lumière, en effet, le rôle irremplaçable de Dieu dans le Christ pour parvenir à l'authenticité de l'homme au moment où le marxisme préconise et diffuse un type d'intégration humaine sans Dieu [32]. Or s'il est vrai, comme la chose est constamment présupposée par le P. Fessard, que toute méprise fondamentale sur l'homme en notre temps est d'abord une méprise sur le Christ, comment ne pas penser que c'est en développant la signification anthropologique de cette fidélité totale au Christ, à laquelle nous initie saint Ignace, qu'on aidera les hommes de notre temps à retrouver l'équilibre humain et chrétien intellectuellement et pratiquement perdu? Là n'est pas la seule tâche apostolique de notre temps; mais en profondeur, celle-là est essentielle et c'est en la réalisant au niveau de la pensée comme s'y emploie le P. Fessard qu'on peut l'accomplir plus fermement au plan de l'action comme l'urgence s'en fait de plus en plus sentir [33]. Il faut donc souhaiter que, prolongeant pour elles-mêmes les implications spéculatives de la spiritualité des *Exercices,* le P. Fessard nous donne sans tarder le livre *Théologie et Histoire,* qu'il nous annonce en fin de Postface comme un aboutissement de son œuvre actuelle. Ainsi apparaîtra plus nettement encore l'actualité des *Exercices,* à un niveau de profondeur apostolique que nous devons à l'auteur de la *Dialectique des Exercices* de nous avoir révélé.

Lyon-Fourvière. Gustave MARTELET, S. J.

32. Voir à ce sujet G. Wetter, *Der dialektische Materialismus,* 1953, où est très fermement suggéré le renversement selon lequel le matérialisme moderne aboutit en fait, et souvent à son insu, à une pseudo-divinité de l'homme à partir du christianisme qui enseigne, lui, l'*humanité* réelle de Dieu (p. 579).

33. Sur la prise de conscience de cette tâche, voir le témoignage sorti d'un « couvent de concentration » dans un pays d'Europe centrale dans A. Michel, *Problèmes religieux dans un pays sous régime communiste,* Paris, 1955, notamment pp. 54-55 et 75-76.