

DANS LE PECHE JE FUS CONCU

Résumé. La conviction que la spiritualité ignatienne est une voie parfaite vaut son pesant d'or, mais est erronée. Car toute spiritualité se forme à partir des dons et des grâces, mais aussi des péchés et des limites de son fondateur. On a tendance à réduire la spiritualité à des axiomes, des images et des histoires qui tout à la fois transmettent ses forces et cachent ses limites. Autrefois, les religieux faisaient l'apologie des spiritualités en rédigeant une hagiographie triomphaliste; plus récemment, nous avons fait des spiritualités des théologies abstraites d'où nous tirons des normes irréprochables. Une approche plus complète reconnaît que toute spiritualité - l'ignatienne comme les autres - est un instrument fini qui doit croître et se développer. L'acceptation de cette conviction nous délivre de fardeaux excessifs de "sainteté" pour lutter avec les grâces et les péchés réels en nous-mêmes et dans le monde où nous vivons.

L'année dernière, on me demanda d'écrire pour la revue un article sur la différence entre la spiritualité jésuite et la spiritualité ignatienne. J'ai reçu beaucoup de commentaires éclairants sur cet article. Ces commentaires, comme ceux qu'a publiés la revue, étaient toujours courtois, rarement convaincus, mais souvent persuasifs.

J'ai été frappé, tout de même, par une présupposition souvent partagée, à savoir, que je ne pouvais louer sans réserve que ce que j'identifiais comme central à la spiritualité jésuite ou à la spiritualité ignatienne. C'était comme si l'on raisonnait comme suit: les jésuites croient que la spiritualité jésuite et la spiritualité ignatienne sont parfaites. Ce trait particulier est identifié comme partie intégrante de la spiritualité jésuite. Par conséquent, tout jésuite ne peut que louer ce trait.

Or, je peux voir quelques bonnes raisons pour lesquelles la spiritualité ignatienne pourrait être tenue pour parfaite. Car la spiritualité ignatienne, et les manières de vivre dans les congrégations ignatiennes et chez les jésuites, ont été approuvées par l'Église comme des voies sûres à suivre. De plus, Ignace lui-même était un grand saint et un mystique et beaucoup de ceux qui ont suivi son style de vie se sont distingués par leur sainteté et leur générosité. Dès que l'on détecte des ambiguïtés également, dans l'héritage ignatien, on risque de perdre l'assurance que l'on est sur un chemin sûr. Résultat: on peut très bien en devenir conscient et à demi encouragé dans ses engagements.

Je vois bien la force de ces arguments, mais ne suis pas convaincu que la spiritualité ignatienne ou la spiritualité jésuite soit parfaite. Au contraire, toutes les spiritualités, celle d'Ignace et celle des jésuites comprises, subissent la marque du péché originel, puisque aussi bien elles représentent la réponse à Dieu d'êtres humains particuliers et pécheurs. Ils sont, par conséquent, partiaux et, tout en présentant en termes généraux une voie sûre vers la sainteté, ils n'en encouragent pas moins des perspectives et des réponses qui sont limitées selon des modes particuliers et pécheurs.

Mon argumentation ne se fonde pas, devrais-je ajouter, sur une intelligence de la chute propre à Augustin ou à la Réforme. En parlant de l'état de péché, je veux signifier les limites de vision et le caractère partiel de l'action qui ne sont jamais complètement absentes ni chez les individus, ni dans les sociétés. La grâce du Christ nous transforme, certes, mais nous ne pouvons jamais décrire adéquatement ce que nous faisons, pensons et réalisons simplement par référence à la grâce. Nous devons toujours faire entrer en ligne de compte les effets de notre état de pécheurs et de nos limites. Si nous ne réfléchissons pas de temps en temps sur ces limites, nous risquons de prendre pour virtuellement ignatien ce qui, en fait, ressortit communément au péché.

Il est d'autant plus probable que cela se produise que, pour nous apprivoier et vivre notre spiritualité avec plus de facilité, nous la simplifions habituellement en la condensant dans une série d'axiomes, d'images et d'histoires. Nous, jésuites, parlons par axiomes; par exemple: "penser avec l'Église", "suivre Jésus pauvre", "rechercher le *magis*" et "chercher Dieu en toutes choses". Nous invoquons aussi des images et des histoires qui nous sont chères et résument la vie et la spiritualité ignatiennes et jésuites. À une époque où les communautés de formation étaient stratifiées, les scolastiques tenaient beaucoup à l'histoire du traitement infligé par Ignace à un ministre: découvrant que celui-ci avait pris un repas de lamproies chez un riche bienfaiteur, Ignace lui ordonna de servir des lamproies à tous les membres de sa communauté en situation difficile. Lorsque, à une époque ultérieure, la qualité affective des relations entre jésuites subit une tension plus considérable, nous sommes souvent retournés chaleureusement à l'image de François Xavier pleurant sur la plage, alors qu'une lettre d'Ignace, qui était attendue, n'arrivait pas.

Ces axiomes, images et histoires sont des points de repère qui nous fournissent des indications à travers le champ complexe dans lequel nous vivons. Mais inévitablement ils simplifient, nous font pencher vers des manières particulières, déformées de répondre à l'appel de Dieu en Jésus Christ - et alors, nous dissimulent les déformations.

L'axiome selon lequel les jésuites doivent faire bien attention à penser avec l'Église et à être fidèles au Saint Père, par exemple, résume une vue catholique centrale. Mais il a aussi encouragé un manque de réflexion sur ce qui est de Dieu et ce qui ne l'est pas. Un exemple de cette lacune: bien peu seraient aujourd'hui en désaccord avec le cardinal Frings, qui a critiqué le traitement injuste infligé à des théologiens et à d'autres par le Saint Office avant le concile du Vatican, en disant que "les méthodes [du Saint Office] ne sont pas en harmonie avec les temps modernes et sont cause de scandale dans le monde... Personne ne devrait être jugé et condamné sans avoir été entendu, sans savoir de quoi il est accusé et sans occasion de corriger ses vues." Leur engagement ignatien envers le Saint Père a mené beaucoup de jésuites à souffrir cette injustice dans un silence totalement admirable. Mais les jésuites qui oeuvraient comme conseillers de la Congrégation, et donc complices de ses procédures, ont donné bien peu de signes qu'ils avaient mis en question - comme ils auraient dû le faire - la moralité de leur collaboration. Leur manquement semblerait dû en grande partie à la conviction que tout service au Saint Père est bon et au-delà de toute réflexion critique. Cette conclusion, à son tour, prover-

naît logiquement des réflexions à sens unique d'Ignace et de leur adoption dans la Compagnie.

De même, l'accent que mettent les jésuites sur les hiérarchies et sur l'exclusion des femmes des conseils de la Compagnie, *et idéalement de son ministère direct* est compréhensible, car il est conséquent avec le moule ascétique et disciplinaire du moyen âge dont Ignace a hérité. Il reflétait également les limites de l'horizon et de la personnalité d'Ignace. Mais l'un de ses effets sur la spiritualité jésuite a été de la rendre moins facile à appliquer aux femmes ou à reconnaître la part de premier plan (et non auxiliaire) qu'elles tiennent souvent en conférant une qualité ignatienne à nos ministères. En ce dernier cas, aussi, la spiritualité ignatienne a été un héritage riche, mais en même temps humainement limité.

J'ai choisi à dessein des aspects relativement périphériques de la spiritualité ignatienne et jésuite. Mais les mêmes considérations peuvent se faire -c'est-à-dire, que les axiomes, images et histoires simplifient et déforment notre spiritualité et cachent les déformations - à propos de thèmes plus centraux des Exercices: les Deux éten-dards, le discernement, et le troisième degré d'humilité. Et à la vérité, ces considérations ont été faites dans presque tous les exposés critiques de jésuites au cours des deux cents dernières années.

Parfois, la réponse à semblable critique vise à la nier sans plus. Une réponse plus modeste consiste à admettre la possibilité qu'Ignace et la spiritualité jésuite puissent être mal compris et de façon mal éclairée. Mais alors, la faute en revient non à la spiritualité, mais à la faiblesse humaine et aux limites culturelles de ceux qui en vivent. L'imperfection, par conséquent réside chez les disciples, non dans la spiritualité.

Si la distinction entre l'idée d'une spiritualité et sa réalisation est utile à certains égards, elle résiste mal à une objection obvie: les spiritualités expriment, en fin de compte, la vie et les croyances de leurs fondateurs. Par conséquent, comme tous les humains sont pécheurs et limités, nous devrions nous attendre à ce que tout ce qu'ils créent participe de ce caractère de péché, de ces limites, de cette partialité et de cette tendance à induire en erreur. Aucune production humaine ne peut se décrire sans réserve comme pleine de grâce.

Cette objection - *les spiritualités participent du caractère de pécheurs et des limites de leurs fondateurs* - est habituellement présentée sous une des deux formes. La première est un appel à une sainteté spéciale. Une présentation ancienne de la spiritualité distinguait implicitement les spiritualités d'autres réflexions sur la vie humaine en faisant appel à la qualité de vie de leurs fondateurs. Les saints jouissaient d'une proximité de Dieu et d'une inspiration divine dans leurs paroles et leurs réflexions qui les différenciaient des humains moins privilégiés. La qualité unique de leur spiritualité, et

peut-être même sa qualité providentielle, était revendiquée de façon officielle dans l'approbation formelle que lui accordait l'Église hiérarchique.

Cette présentation dépendait de la croyance selon laquelle la sainteté héroïque consistait dans les dons qui distinguaient les saints des autres personnes. Un style ancien d'hagiographie, qui pouvait infailliblement tracer le chemin de Dieu à travers les détails des vies des saints; qui renvoyait à ceux-ci non par leur nom, mais simplement par la désignation *le saint*; et qui organisait leur vie en chapitres et en illustrations de leurs diverses vertus et de leurs dons spirituels extraordinaires fit de ce procédé une manière de percevoir les saints. Parce que les saints sont si près de Dieu, dont ils sont un don à l'Église, les critiquer eux-mêmes ou critiquer leur spiritualité était critiquer Dieu et la providence de Dieu au sein de l'Église.

Il s'en trouverait peu aujourd'hui pour trouver plausible portrait de la sainteté, tant parce qu'il présente un idéal de sainteté peu attrayant que parce qu'il prive les saints du processus normal de développement humain auquel même une lecture superficielle de leur biographie suggère qu'ils étaient assujettis. Au cours de leur vie, malgré leurs grands dons et leur générosité considérable, ils partageaient les mêmes limites, les mêmes accès occasionnels d'irritabilité et les mêmes partialités que nous tous, et leur champ de bataille, de même que leurs stratégies caractéristiques, peuvent se percevoir dès leur enfance.

parce que les saints sont si près de Dieu, les critiquer eux-mêmes ou critiquer leur spiritualité était critiquer Dieu

Dans le cas d'Ignace, l'ouvrage de William Meissner a attiré l'attention sur les ressemblances entre l'expérience spirituelle d'Ignace et celle d'autres sujets qui ont des expériences semblables dans leur enfance. Même si les conclusions précises auxquelles Meissner est parvenu sont discutables, son argumentation générale - selon laquelle l'enfance d'Ignace a façonné son expérience spirituelle ultérieure et sa vision selon des modes dont il n'était pas conscient - semble bien établie.

La spiritualité ignatienne, alors, reflétait les limites autant que l'auto-transcendance de sa vie. Même si les saints qui ont donné naissance à des spiritualités au cours de leur vie peuvent être canonisés à titre de guides sûrs, ils ne sont transfigurés qu'après leur mort. Non seulement pour le bien, mais aussi pour le mal, les spiritualités portent la marque de leurs fondateurs.

En reconnaissant le caractère de péché dans nos générations fondatrices, nous sommes libérés d'une lecture romantique de nos origines et de notre développement. Quand on fait d'Ignace un homme parfaitement vertueux et prévoyant, par exemple, les changements introduits dans la Compagnie peu après lui, ou même durant sa vie, deviennent problématiques. La différence entre sa vision originelle et la fondation des écoles, ou la codification graduelle de la prière sous François de Borgia, doit être attribuée à un dessein originel cohérent ou à un âge de bronze succédant à l'âge d'or

originel. Une explication plus plausible perçoit ces changements comme reflétant un choix prudent, contingent effectué par des êtres humains limités.

La seconde manière d'aborder cette objection - *les spiritualités participent du caractère de pécheurs et des limites de leurs fondateurs* - est aujourd'hui plus en vogue. Elle consiste à absoudre les spiritualités de tout caractère de péché et de toute limite, en les décrivant en termes théologiques abstraits. Les attitudes spirituelles et le comportement corrects dérivent alors de cette vision théologique complète. Ils en dérivent de façon sûre, parce que la vision spirituelle n'est pas restreinte ni faussée par la partialité humaine individuelle et le caractère de pécheur. Où la spiritualité est vécue en des modes limités ou pécheurs, ces défauts ne sont pas attribués à la spiritualité, mais à son appropriation erronée. La spiritualité d'Ignace, par exemple, pourrait se décrire comme l'invitation à entrer dans la vie de la Trinité moyennant communion avec l'Église une, apostolique. De cette théologie on peut tirer le caractère ecclésial des voeux et du discernement, de même que des principes détaillés de direction pour une vie ignatienne authentique.

Lorsque l'abstraction est menée à un niveau suffisamment élevé, une spiritualité donnée peut certainement être présentée comme impeccable. Si nous réduisons la spiritualité ignatienne, par exemple, au commandement de Jésus d'aimer Dieu et d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, elle est irréfutable. Cette large description, cependant, a le défaut de ne pas décrire ce qui est typiquement ignatien ou jésuite. D'autre part, quand on fait une description un peu détaillée des attitudes, des perceptions et des réponses contenues dans une spiritualité typiquement ignatienne, limites et partialité se font jour inévitablement.

Ala vérité, même dans le passage d'une spiritualité vivante à une théologie abstraite, partialité et limites ne sont pas supprimées: elles ne sont que dissimulées. Quand on tire des conséquences spirituelles pratiques de semblable théologie, les limites humaines cachées dans les abstractions se montrent au grand jour. Un excellent exemple, quoique non ignatien, de ce point se retrouve dans l'étude éclairante de Hans Urs Von Balthasar sur le principe masculin et féminin dans la chrétienté. Sa présentation recommande de façon persuasive la place de la réceptivité dans la vie chrétienne. Mais sa définition de la relation entre l'homme et la femme, encore que fondée sur un large éventail de références culturelles européennes, est étroitement liée à son passé culturel et personnel et peut-être particulièrement à sa relation avec Adrienne Von Speyer. D'où, lorsqu'il passe de cette théologie abstraite de la

si l'abstraction est menée à un niveau suffisamment élevé, une spiritualité donnée peut certainement être présentée comme impeccable

différence pour désigner l'ordonnance propre des rôles des sexes au sein de l'Église, il ne fait rien de plus que de prêter une universalité trompeuse à une vision partielle et idiosyncratique. Dans son acte d'abstraction, il oublie les limites et de sa culture et de son autobiographie.

Mon affirmation selon laquelle la spiritualité ignatienne et la spiritualité jésuite sont limitées et marquées par le péché peut sembler tout simplement iconoclaste, de sorte que, même s'il arrivait qu'elles soient vraies, ces spiritualités ne seraient d'aucune utilité. On dira qu'elles doivent plus à la post-modernité qu'à la chrétienté et qu'elles attaquent profondément l'engagement. Car, dans la mesure où nous leur permettons de nous influencer, nous éprouverions hésitations et suspicions à propos des fondements de notre vie. Pour vivre en toute réalité, nous avons besoin d'une confiance inconditionnelle dans les racines de notre spiritualité et dans la Compagnie qui nous a nourris. Les critiques pourraient conclure que trouver des défauts chez sa mère est anormal, adolescent et grossier.

Je reconnais la force de cette objection. Pourtant, les raisons d'admettre que cette spiritualité soit partielle et limitée ont une force qui dépassent la simple acceptation de la nécessité post-moderne. La reconnaissance de la partialité comme de la richesse de notre propre spiritualité nous rend plus capables de nous connaître nous-mêmes et nous rend attentifs aux façons dont le démon peut se déguiser en ange de lumière. En particulier, la perception attire l'attention sur les manières dont nous permettons à notre

propre orgueil et à notre amour pour nos frères jésuites de se transformer en un engagement amoral et pragmatique envers les intérêts supposés de la Compagnie.

La reconnaissance de la fragilité d'une spiritualité rend manifeste que la suite de Jésus Christ, particulièrement dans l'hospitalité exercée concrètement et politiquement envers les pauvres et les étrangers, constitue l'étonnant de toutes les spiritualités

chrétiennes. Que si une spiritualité donnée confère chair, structure et durée à la suite du Christ, il ne faut pas l'identifier. Quand on reconnaît le caractère de péché dans une spiritualité quelconque et dans son appropriation, on demeure inquiet, désarmé face aux revendications d'une vie radicale.

Enfin, je dirais que, loin de refroidir l'enthousiasme à vivre une spiritualité donnée, la reconnaissance des limites de celle-ci la libère. Une spiritualité parfaite développée par un fondateur parfait fait reposer sur nous de lourds fardeaux, si nous voulons la vivre. Les fardeaux imposés par un passé héroïque ne sont que trop évidents dans l'histoire de la Compagnie [comme ils le sont dans plus d'une autre congrégation ignatienne]. Mais quand nous constatons que la spiritualité que nous avons en héritage est à la fois un don précieux et limité; à la fois providentiel et sujet au changement et au déclin dans ses formes constitutionnelles; un testament de sainteté comme de péché, nous sommes

libérés, capables de vivre en toute liberté au sein de notre spiritualité, sans être asservis par elle.

Réclamer une spiritualité sans tache, c'est comme réclamer une mère sans défaut. À part Marie, une mère semblable n'existe pas. Bien plus, c'est la marque d'un adulte de reconnaître des limites chez les professeurs, chez les parents et dans le monde, et de trouver dans ces limites une inspiration encore plus profonde de gratitude pour les dons réels de leur vie et pour ce que nous avons hérité d'eux.