

LE MYSTICISME D'IGNACE DE LOYOLA


Brian O'Leary, SJ
Conseiller en Spiritualité Ignatienne
Dublin, Irlande

Soldat saint ou mystique ?

Depuis 1556, année de sa mort, diverses images ont été appliquées à saint Ignace au cours des siècles. En son temps, l'image dominante pour beaucoup était celle du soldat saint. Cette image découlait en partie des origines d'Ignace, dont la famille appartenait à la petite aristocratie guerrière basque, et de son éducation dans la culture chevaleresque de son temps qui comprenait un entraînement à l'art de la guerre. Il y avait eu aussi Pampelune et l'exploit qu'il y avait accompli. En outre, cette image se basait sur l'idée que la Compagnie de Jésus avait été créée pour engager un combat spirituel contre Luther et les autres réformés du XVI^e siècle. Toute imprécise qu'elle soit, cette image a frappé l'imagination au point d'avoir été admise communément, tant dans les milieux catholiques que protestants.

La deuxième image dominante est celle d'Ignace comme mystique. Sa prévalence est relativement récente, puisqu'elle date du milieu du XX^e siècle, mais elle est certainement devenue dominante aujourd'hui. Cet Ignace mystique a remplacé le soldat saint. Pour des raisons en partie fondées historiquement et en partie « politiquement correctes », les références aux origines et à la mentalité d'homme de guerre d'Ignace sont devenues très rares de nos jours. Tout ce qu'Ignace a dit, fait ou écrit est rapporté à ses expériences mystiques de Manresa, La Storta ou Rome. D'où l'intérêt que suscitent son Autobiographie et son Journal des motions intérieures, ou Journal spirituel.

Une Théologie de l'histoire ¹

L'un des filons les plus intéressants et les plus féconds de la théologie et de la spiritualité contemporaines est celui qui voit dans l'histoire le lieu de la Révélation. En appliquant cette approche à nombre de récits de l'Ancien Testament, aux Évangiles et aux Actes des Apôtres, ou encore à la vie des croyants et des croyantes qui donneront naissance plus tard à une grande partie de la tradition chrétienne, les chercheurs de Dieu contemporains y découvrent une façon vivante, significative et expérientielle d'en apprendre davantage sur l'interaction mystérieuse entre Dieu et son peuple. Ces récits ont la capacité d'éclairer et d'instruire, sans chercher à communiquer la vérité de façon abstraite ou purement rationnelle, mais en invitant leur auditeur à entrer par l'imagination dans l'histoire de l'autre, que cet autre soit un individu ou un peuple. C'est aussi pour lui une occasion de réfléchir sur son histoire personnelle, en y découvrant les différences et les similitudes par rapport à ces récits, où il distingue l'écho de ses propres expériences heureuses ou douloureuses.

L'autobiographie spirituelle

C'est ainsi que nous assistons à un engouement croissant pour le genre d'écrits que l'on pourrait appeler « autobiographie spirituelle ». Mais en employant ce terme évident et commode, nous courrons le risque de les confondre avec les autobiographies « mondaines » des hommes politiques, militaires, vedettes du cinéma, etc., ce qui peut donner lieu à des malentendus. Car l'autobiographie mondaine raconte ce qu'une personne a fait, réalisé, pensé et senti, alors que l'autobiographie spirituelle parle plutôt de ce que Dieu a apporté dans la vie de son auteur ou narrateur. C'est donc principalement le récit de l'intervention de Dieu dans la vie d'un homme, et de sa relation avec Lui. C'est toujours Dieu qui est au centre de l'attention, et non le narrateur. Bien entendu, les actions et réactions humaines sont consignées, la liberté humaine est reconnue et prise au sérieux, mais tout y est présenté et interprété en fonction de l'initiative de Dieu.

La contemplation pour parvenir à l'amour

Pour ceux qui ont une certaine familiarité avec les Exercices spirituels, ces réflexions sur l'autobiographie spirituelle peuvent rappeler la Contemplation pour parvenir à l'Amour qui conclut les Exercices. Là, je puis rencontrer un Dieu qui répand sur moi en abondance ses dons et ses bénédictions, et qui désire se donner à moi autant qu'il le peut ; un Dieu présent dans toutes les créatures, moi compris, et qui fait de moi un temple ; un Dieu qui oeuvre et travaille pour moi dans toutes les créatures et, devons-

*les partenaires de cette danse se sont
déplacés en suivant le rythme lent de la
réciprocité croissante, pour parvenir
finalement à une intimité profonde*

nous ajouter, en moi pour toutes les créatures : un Dieu qui est source de tout bien et de toute vertu en l'homme, et qui d'une certaine façon partage avec moi son bien et sa vertu (ES 234-237). En termes

théologiques, c'est un Dieu immanent, un Dieu qui peut être reconnu et rencontré dans l'expérience humaine. C'est aussi le Dieu trinitaire de la religion chrétienne, dont l'immanence se manifeste à travers l'Incarnation de son Fils et l'effusion de l'Esprit Saint. Cette immanence de Dieu est précisément ce qui rend possible l'autobiographie spirituelle.

Mouvement et réciprocité

À partir de sa conversion, l'élément du *mouvement* a joué un rôle central dans la spiritualité d'Ignace. Déjà à Loyola, il avait remarqué que différents esprits l'animaient, en découvrant ainsi les rudiments du discernement. Il nous donnera plus tard une description précise de la consolation et de la désolation dans les Exercices spirituels (ES 316, 317), un texte que certains commentateurs ont interprété en termes de mouvements intérieurs rapprochant de Dieu (consolation), ou éloignant de Lui (désolation).

Mais Ignace a accompli aussi un mouvement extérieur, en décidant de se mettre en chemin, allant de pays en pays, constamment à la recherche

de la volonté et de la gloire de Dieu : son mouvement, son cheminement, son itinérance étaient donc à la fois physiques et spirituels. Et à mesure qu'il grandissait dans la sensibilité spirituelle, Ignace a pris conscience que Dieu était constamment en mouvement, lui aussi, qu'il venait à sa rencontre et l'invitait à accorder ses mouvements aux siens afin de se mouvoir ensemble dans la vie, comme dans une danse. Les bons danseurs dansent l'un pour l'autre, et grâce à la fluidité de leurs mouvements, ils sont toujours en harmonie avec leur partenaire. Ils parviennent ainsi à la réciprocité, une réciprocité faite d'attention à l'autre, de but et de rythme partagés.

Dans l'Autobiographie, la centralité du mouvement apparaît lorsqu'on compare la toute première phrase du texte avec d'autres affirmations datant de l'époque où Ignace dictait son récit :

Jusqu'à la vingt-sixième année de sa vie, il fut un homme adonné aux vanités du monde ; il se délectait surtout dans l'exercice des armes, avec un grand et vain désir de gagner de l'honneur (Aut. 1).

Il me fit une espèce de déclaration qui consistait à manifester quelles étaient l'intention et la simplicité avec lesquelles il avait raconté ces choses... et croissait toujours en dévotion, c'est-à-dire dans la facilité à trouver Dieu, et maintenant plus que jamais durant toute sa vie. Toutes les fois et à l'heure où il voulait trouver Dieu, il le trouvait (Aut. 99).

L'Autobiographie est donc en quelque sorte le récit de la façon dont Dieu a conduit Ignace de ce premier état au dernier, de la recherche de la célébrité mondaine à la dévotion, du plaisir de manier les armes à une béatitude croissante en Dieu. Les partenaires de cette danse se sont déplacés en suivant le rythme lent de la réciprocité croissante, pour parvenir finalement à une intimité profonde.

Integration

Nous savons qu'Ignace s'est mû à partir d'une période d'extrême repentance, pour aller vers la réalisation progressive d'un appel à l'apostolat.

À Loyola, il admirait saint François, saint Dominique et d'autres saints apostoliques du moyen âge dont il avait lu la vie dans le *Flos Sanctorum*. Mais en lisant ces vies, il s'intéressait davantage à leurs hauts faits qu'il voulait émuler qu'au zèle évangéliste qui les animait, et qui n'avait pas encore frappé son imagination à l'époque de sa conversion. Ce n'est que dans la consolation de ses expériences mystiques de Manresa qu'il deviendra capable de saisir le lien vital, et même l'équivalence, entre la gloire de Dieu, le service de Dieu, et l'aide aux hommes.

Dès lors, il ne sera plus seulement un pèlerin, mais un pèlerin toujours à l'affût des occasions d'évangéliser. Sa méthode favorite, caractérisée par sa grande simplicité, est la conversation spirituelle, une conversation spirituelle qui culminera dans les Exercices spirituels². Au désir de « sauver son âme » est venu s'ajouter celui d'« aider les âmes », deux désirs qui ne seront plus jamais considérés séparément par lui. Le style de vie qu'Ignace a commencé à développer à partir de ce moment-là répondait au besoin de concrétiser et d'exprimer ces désirs, non pas l'un maintenant et l'autre ensuite, ni l'un aux dépens de l'autre, ni même l'un subordonné à l'autre, mais tous les deux ensemble, au même moment, inséparablement.

*Le Cardoner*³

Après cet aperçu des débuts du cheminement d'Ignace, le moment est venu d'examiner de plus près les expériences mystiques qu'il a vécues à Manresa, et en particulier celle au bord du Cardoner. La description qu'Ignace en donne est extrêmement laconique. Il cherche à nous transmettre une impression de chacune de ces visions (Trinité, création, Eucharistie, humanité du Christ, la Sainte Vierge), mais à vrai dire, il n'y parvient pas vraiment. Pour certains, ce serait dû au fait qu'il lui manquait la capacité de communiquer de façon imaginative, comme le faisait si spontanément, par exemple, Thérèse d'Avila. Mais au mieux, il ne s'agit là que d'une explication partielle. Ce qui est plus significatif, c'est que l'expérience qui est au cœur de chacune de ces visions est plutôt intellectuelle qu'imaginative ou même affective. Notez les expressions qu'il emploie : « les yeux de son entendement commencèrent à s'ouvrir », « il comprit et connut de nombreuses choses », « il reçut une grande clarté dans son entendement ».

Lorsqu'il en arrive à la grande illumination du Cardoner, on trouve encore moins de tonalité imaginative ou affective, et encore plus de centrage direct sur l'intelligence :

Alors qu'il était assis là, les yeux de son entendement commencèrent à s'ouvrir. Non pas qu'il vit quelque vision, mais il comprit et connut de nombreuses choses, aussi bien des choses spirituelles que des choses concernant la foi et les lettres, et cela avec une illumination si grande que toutes ces choses lui paraissaient nouvelles (Aut. 30).

On pourrait même avancer que le but principal d'Ignace, à ce point de son Autobiographie, n'était pas tant de transmettre ce qui lui avait été enseigné, que d'indiquer qu'il avait reçu un enseignement. Par cette affirmation, il présentait à son lecteur une apologie de ses choix de vie postérieurs et de son style de vie.

Cependant, les expériences mystiques d'Ignace à Manresa ne peuvent être pleinement comprises que si on les replace dans leur contexte. Elles s'inscrivent dans un processus de conversion et d'illumination permanentes, et font partie intégrante de son histoire. Elles ne peuvent en être isolées, et ne sont pas arrivées par hasard. Le texte continue ainsi :

Et l'on ne peut pas expliquer tous les points particuliers qu'il comprit alors, bien qu'il y en eut beaucoup, si ce n'est qu'il reçut une grande clarté dans son entendement ; de sorte que dans tout le cours de sa vie, jusqu'à soixante-deux ans passés, s'il rassemble toutes les nombreuses aides qu'il a obtenues de Dieu et toutes les nombreuses choses qu'il a vues, même s'il les met toutes ensemble, il ne lui semble pas avoir reçu autant que cette seule fois (Aut. 30).

Cette affirmation ne signifie pas nécessairement que ses expériences mystiques postérieures, à La Storta ou à Rome, n'aient pas été plus profondes du point de vue de l'intimité avec Dieu, mais simplement que celle du Cardoner demeure inégalée du point de vue didactique. C'est un jalon dans le processus par lequel Dieu l'a instruit, comme un maître d'école instruit un enfant⁴.

Un mythe nuancé

Les premiers compagnons se référaient fréquemment à Manresa et au Cardoner. Parmi ces sources, nous en choisisons une, de Nadal :

Ignace a toujours donné une grande valeur à ce don (c.-à-d. le Cardoner) ; il en a conçu une profonde modestie et humilité ; à partir de ce moment-là, son visage s'est mis à rayonner d'une lumière spirituelle et d'une vivacité indescriptibles. Il avait coutume de se référer à cette grâce et à cette lumière chaque fois qu'il était interrogé soit sur une question grave, soit sur les raisons du mode de vie de la Compagnie, comme si il avait vu en cette occasion les causes intérieures et les fondements de toutes choses⁵.

Un mythe s'est créé peu à peu à propos du Cardoner, selon lequel Ignace y aurait vu dans le détail la forme future de la Compagnie de Jésus. Mais Nadal n'aurait pas pu soutenir ce point de vue, étant au courant de la méthodologie d'Ignace et de ses combats à l'époque où il composa les Constitutions, bien des années plus tard.

Une interprétation plus équilibrée suggère que l'expérience vécue par Ignace au Cardoner a consisté en une compréhension plus profonde du discernement, qui deviendra la pierre de touche de toutes ses décisions postérieures. Ce serait en ce sens, qu'il se référait sans cesse au Cardoner. Avant cela, il avait remarqué et s'était interrogé (comme à Loyola), mais il n'avait pas compris. Mais à partir de ce moment-là, il fera preuve d'une assurance qu'il n'avait pas auparavant.

Une nouvelle connaissance?

Une telle interprétation ne nous offre toutefois aucun élément concret auquel nous raccrocher. Cela expliquerait en partie la tendance à interpréter ces paroles d'Ignace dans l'Autobiographie comme indiquant qu'il avait reçu de nouvelles connaissances, et que le contenu de sa connaissance de Dieu et du monde s'était accru. Si le texte n'exclut pas une telle lecture, il ne l'appelle pas non plus. Rappelons-en la formulation exacte :

... il comprit et connut de nombreuses choses, aussi bien des choses spirituelles que des choses concernant la foi et les lettres, et cela avec une illumination si grande que toutes ces choses lui paraissaient nouvelles (Aut. 30).

Cela pourrait légitimement vouloir dire qu'il a eu un aperçu intellectuel de réalités mondaines et religieuses qu'il connaissait déjà. C'est là à mes yeux le sens le plus probable. S'il avait reçu de nouvelles connaissances, dire que

« toutes ces choses lui paraissaient nouvelles » n'aurait pas eu de sens : elles auraient été réellement nouvelles pour lui. Or il voyait plutôt des réalités familières sous un jour nouveau, avec davantage de profondeur. En outre, comme Ignace parle de son

expérience du Cardoner juste après sa description des cinq visions, il est vraisemblable que ce qu'il veut indiquer principalement, c'est une compréhension plus profonde de la Trinité, de la création, de l'Eucharistie, de l'humanité du Christ et de Notre-Dame. Ce n'étaient pas des faits nouveaux ou des vérités nouvelles, mais ils lui avaient paru nouveaux dans la vision intuitive très intense qui lui en avait été donnée.

*un aperçu de l'**interconnexion**
des vérités dont il percevait le sens,
en une synthèse entre les questions
de l'esprit, celles de la foi,
et les connaissances mondaines*

Interconnexion

Les deux interprétations (soit qu'il y ait un nouveau contenu, soit qu'il n'y en ait pas) peuvent étayer l'hypothèse selon laquelle une partie importante de cette expérience a consisté en un aperçu de l'**interconnexion** des vérités dont il percevait le sens, en une synthèse entre les questions de l'esprit, celles de la foi, et les connaissances mondaines. Cette interconnexion correspondrait bien à l'expression de Nadal : « les causes intérieures et les bases de toutes choses ». Elle pourrait expliquer aussi, dans une certaine mesure, pourquoi l'expérience du Cardoner est devenue la pierre de touche de son discernement et de ses décisions postérieures⁶.

L'Inquisition espagnole

Jusqu'à présent, nous avons réfléchi sur le Cardoner et sur les autres expériences mystiques faites à Manresa du point de vue d'Ignace. Mais nous savons qu'après son retour de Jérusalem, lorsqu'il commença à étudier et à s'engager dans un ministère laïc à d'abord Barcelone, puis à Alcalá et à Salamanque, il attira l'attention de l'Inquisition. Son ministère consistait principalement, comme nous l'avons vu, dans la conversation spirituelle, tantôt avec des individus, tantôt avec des groupes. Les soupçons portaient sur l'orthodoxie de ce qu'il enseignait : il fut emprisonné, interrogé, et sa conduite fut examinée de près. Bien que n'ayant jamais été convaincu de dérive par rapport à l'orthodoxie, il n'apaisa jamais pleinement les craintes de ses interrogateurs, qui mirent des restrictions à son ministère spirituel. Ce qui le conduisit à la décision de partir, d'abord d'Alcalá à Salamanque, puis de Salamanque à Paris.

Alumbradisme : La voie des illuminés ⁷

L'Inquisition soupçonnait Ignace d'être un *alumbrado*, un illuminé. Il convient de dire quelques mots à propos du mouvement connu sous le nom d'*alumbradisme*, dès lors que ce soupçon va suivre Ignace partout où il ira. Aucun individu, aucun groupe n'a jamais revendiqué le nom d'*alumbrado*. Cette expression de dérision, d'abus d'autorité et d'accusation était employée uniquement par les adversaires de ce mouvement. La plupart de nos connaissances sur les premières expressions de l'*alumbradisme* (vers 1520) proviennent d'un édit de la foi promulgué par le grand inquisiteur en 1525. Cet édit, qui contient quarante-huit propositions fondées en grande partie sur des affirmations attribuées aux membres du mouvement ou sur des extraits de conversations entendues par des témoins hostiles, était dirigé contre ceux qui « se disent illuminés, abandonnés et parfaits » (*alumbrados, dexados y perfectos*).

Nombre de propositions de cet édit de la foi exprimaient le mépris pour le culte des saints, pour la dévotion aux images, pour les bulles et les indulgences, pour le jeûne et l'abstinence, et pour les commandements de l'Église. D'autres portaient sur le *dejamiento*, l'abandon, la confiance passive dans la volonté de Dieu, un état dans lequel aucune forme spéciale de prière

n’était nécessaire, et qui menait à une condition de perfection où « l’amour de Dieu dans une personne est Dieu ». Toute activité était un obstacle à la présence divine dans l’âme. C’était une erreur de demander quoi que ce soit au Tout-Puissant, de croire à l’humanité du Christ et même de se rappeler de Dieu en exerçant sa mémoire. Ces convictions, et en particulier celle selon laquelle cet abandon passif constitue le sommet de la perfection, menaient à une certitude fondamentaliste qui se traduisait par un dédain agressif pour toute tradition et toute autorité⁸.

Ignace, un alumbrado ?

Les motifs des soupçons à l’égard d’Ignace étaient nombreux. Lorsqu’il était arrivé à Alcalá en 1526, il avait commencé à fréquenter des personnalités influentes qui allaient être ensuite poursuivies par l’Inquisition sous l’accusation d’*alumbradisme*. Il avait choisi l’une d’elles, le prêtre portugais Manuel de Miona, pour confesseur⁹. Outre ces contacts, Ignace s’était bientôt trouvé à la tête d’un groupe qui désirait recevoir une direction spirituelle, où les femmes étaient en majorité. Là encore, certains d’entre eux étaient en relation, quoique de façon marginale, avec les *alumbrados*. Pendant leurs réunions, quelques jeunes femmes avaient eu des crises bizarres. Certaines s’étaient couvertes de sueur et avaient perdu les sens, d’autres avaient vomi, d’autres encore s’étaient contorsionnées au sol en disant avoir une vision du diable¹⁰. Devant de telles manifestations, l’Inquisition ne pouvait pas se désintéresser des activités d’Ignace, ni manquer de l’interroger sur ses enseignements¹¹.

La quinzième annotation: le point central

Parmi les nombreuses questions suscitées par l’enseignement et par l’activité d’Ignace que l’Inquisition souhaitait examiner de plus près, le point central portait sur la validité de l’expérience intérieure. Depuis son expérience de Manresa, Ignace avait en effet acquis la conviction que Dieu pouvait communiquer directement avec les hommes. Après avoir relaté ses cinq visions de Manresa, il dit dans son Autobiographie :

Ces choses qu'il a vues le confirmèrent alors et lui donnèrent pour toujours une si grande confirmation de sa foi qu'il a souvent pensé en lui-même : s'il n'y avait pas l'Écriture qui nous enseigne ces choses de la foi, il serait décidé à mourir pour elles seulement en raison de ce qu'il a vu (Aut. 29).

Mais l'exposé le plus clair de cette conviction se trouve dans la Quinzième Annotation des Exercices spirituels :

Cependant dans les Exercices spirituels il convient davantage et il vaut beaucoup mieux, alors qu'on cherche la volonté divine, que le Créateur et Seigneur se communique lui-même à l'âme fidèle, l'enveloppant dans son amour et sa louange et la disposant à entrer dans la voie où elle pourra mieux le servir à l'avenir. Ainsi, celui qui donne [les Exercices] ne penche ni d'un côté, ni de l'autre, mais restant au milieu, comme l'aiguille d'une balance, qu'il laisse le Créateur agir immédiatement avec sa créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur (ES 15).

Il ne fait aucun doute que cet enseignement est assez proche de celui de l'*alumbradisme*. Ce qui a sauvé Ignace d'une conviction d'hérésie a été son refus d'en tirer la conclusion, comme le faisaient les *alumbrados*, que la validité de l'expérience intérieure rend inutiles les manifestations extérieures du culte et de la discipline chrétienne. Malgré ou, comme le soutiennent certains, à cause des expériences mystiques de Manresa, et plus tard de La Storta et de Rome, il était convaincu de la nécessité de demeurer au sein de l'Église institutionnelle, dans sa réalité incarnée. Il avait vu l'interconnexion de toutes les vérités. Les Règles pour Penser avec l'Église le montrent bien. Plusieurs d'entre elles reflètent également l'expérience d'avoir été traité d'*alumbrado* vécue par Ignace¹².

Melchor Cano¹³

Les soupçons d'*alumbradisme* qui ont pesé personnellement sur Ignace à partir des années 1520 ont été étendus, au fil des années, au livre des Exercices spirituels, puis à toute la Compagnie de Jésus. L'un des premiers critiques de ce que nous appelons aujourd'hui la spiritualité

ignatienne, et l'un des plus influents et compétents, fut le théologien dominicain Melchor Cano. Il était irréductiblement hostile aux *alumbrados* et associait Ignace à ces derniers. Entre 1556 et 1558, Cano écrivit plusieurs lettres où il affirmait que la Compagnie était une force hérétique, et que les Exercices étaient une menace pour l'Église et pour l'État. Un traité qu'il avait rédigé dans l'intention de l'envoyer au pape Paul IV s'est perdu, et nous ignorons si le pape l'a jamais reçu. Un document découvert en 1977 à la *British Library* et attribué à Cano, connu par le premier mot de son titre, le *Censura*¹⁴, est presque certainement l'ouvrage en question.

Soupçons sur les exercices spirituels

Ce traité contenait des attaques contre la Compagnie de Jésus, contre Ignace et contre les Exercices. En premier lieu, Cano critiquait le fait que ceux-ci proposent la même spiritualité contemplative à tous, sans égard pour les différences de tempéraments et d'appels. Pour lui, il n'était pas possible de combiner la vie active et la vie contemplative, et il craignait que ceux qui tenteraient de le faire délaissent les oeuvres conformes à leur vocation. C'est là une erreur typique des *alumbrados*, dont certains, dans leur zèle, avaient fini par négliger leurs devoirs envers leur foyer, leur travail et leur famille. Cano voulait empêcher que les Exercices ne provoquent un bouleversement du même genre.

Ignace a choisi de vivre avec la tension découlant du fait d'accepter à la fois la validité de l'expérience intérieure et l'autorité de l'Église

En deuxième lieu, Cano désapprouvait l'importance que les Exercices donnaient, selon lui, à l'expérience spirituelle affective. À celui qui les fait, écrivait-il, il est donné à entendre que pendant sa retraite, il va expérimenter l'oeuvre de la grâce dans son âme, et que des consolations lui seront assurées : faire une telle promesse est un acte de présomption, une tentative pour forcer la main à Dieu¹⁵.

En troisième lieu, Cano s'élevait contre ce qu'il considérait comme l'encouragement donné dans les Exercices à l'indifférence, comme moyen

pour discerner la volonté de Dieu. Et en général, il avait le sentiment que la Compagnie était dans l'erreur en attribuant une importance excessive et biaisée à la conformité avec la volonté de Dieu, une attitude qui ressemblait à celle des *alumbrados*. Ce qui l'amena tout naturellement à avoir aussi des difficultés avec l'élection. Quant à l'enseignement selon lequel il faut laisser Dieu travailler directement dans l'âme des personnes, il le qualifiait de *una clausula no muy sana* (un enseignement peu sensé). Il soutenait que cette manière de discerner la volonté de Dieu affaiblissait le respect pour la raison, pour l'étude et pour l'autorité.

Différences et similitudes

Il serait facile de mettre en exergue les exagérations de Cano, pour pouvoir ensuite rejeter ses critiques comme fausses et donc sans importance. Ignace n'a jamais été un *alumbrado*, et les Exercices ne promeuvent pas l'*alumbradisme*, comme le confirmeront les jugements rendus à l'issue de ses divers procès. Il est vrai qu'il enseignait la prière mentale – ce qu'il appelait méditation et contemplation –, mais à la différence des *alumbrados*, il ne l'a jamais opposée à la prière vocale, qu'il encourageait au contraire. Loin de critiquer la dimension extérieure du culte chrétien, non seulement Ignace y participait avec dévotion, mais il le défendait contre ses détracteurs, comme nous le pouvons le voir dans ses Règles à observer pour sentir vraiment avec l'Église. En outre, la place centrale qu'il donne à la Passion dans les Exercices spirituels est totalement en désaccord avec la condamnation, de la part des *alumbrados*, de la dévotion témoignée à l'époque en Espagne pour la Passion.

Néanmoins, Ignace et les *alumbrados* partageaient certaines croyances et certaines aspirations. Parmi elles, nous en citerons trois, qui sont sans doute les plus significatives :

En premier lieu, il était convaincu comme eux qu'il était possible et souhaitable d'allier contemplation et action. La conséquence en était qu'ils considéraient leur enseignement sur la prière comme étant accessible à tous, et pas réservé uniquement à ceux qui avaient opté pour la vie religieuse.

En deuxième lieu, il croyait comme eux qu'il était possible et souhaitable d'avoir une expérience affective de l'amour de Dieu. Cela faisait partie de leur conviction commune de la validité de l'expérience spirituelle intérieure.

En troisième lieu, il estimait comme eux qu'il était possible et souhaitable de se laisser guider par Dieu, y compris dans les décisions ordinaires de la vie¹⁶.

Le journal spirituel

Bien que Cano ait rencontré Ignace et qu'il connaisse bien le texte des Exercices spirituels dont il possédait une copie annotée, il n'eut jamais accès à ce que nous connaissons aujourd'hui comme le Journal des motions intérieures d'Ignace, ou Journal spirituel. Ce journal lui aurait-il donné une perspective diverse sur Ignace, ou l'aurait-il confirmé dans ses pires soupçons ? Rappelons ici comment ce document est né, et dans quel contexte.

En 1541, les premiers compagnons avaient confié la charge de rédiger les Constitutions de leur ordre nouvellement approuvé à Ignace et à Jean Codure. Ce dernier étant décédé quelques mois plus tard, Ignace s'était retrouvé à devoir affronter seul cette tâche redoutable. La même année, il avait été élu premier Supérieur Général, et la période 1541-1544 se révéla être un temps d'expansion rapide de la Compagnie. En plus du travail administratif que comportait le gouvernement de ce corps, Ignace avait décidé de s'engager intensément dans plusieurs projets apostoliques à Rome, alors que sa santé était chancelante. Il avait peu de temps et peu d'énergies à consacrer aux Constitutions.

Mais en 1544, la Compagnie étant entrée dans une période de consolidation, la pression du travail s'était allégée. Ignace avait pu s'atteler plus activement à la rédaction des Constitutions et avait commencé à réfléchir au type de pauvreté le plus approprié pour la Compagnie. Le point central était de savoir s'il fallait prévoir un revenu fixe pour les sacristies des églises attachées aux maisons professes. Après s'être prononcé en faveur de la décision prise par les premiers compagnons en 1541 autorisant ces revenus, il avait ensuite changé d'avis et penchait plutôt pour l'élimination de ces revenus. C'est ainsi qu'il entama un processus de discernement de quarante jours, du 2 février au 12 mars 1544.

Carnet de discernement

Ce qui allait devenir le Journal spirituel et qui consistait en deux cahiers a été appelé plus justement par Joseph Munitiz « carnet de discernement »¹⁷. Ignace y a noté ses expériences intérieures pendant la prière tout au long de cette période. L'écriture faisait partie de son processus de discernement, de même que le fait de prendre des notes peut être une aide pour les exercitants d'aujourd'hui qui doivent prendre une décision importante. C'est pourquoi il faut avoir une certaine connaissance des Exercices spirituels, et en particulier du processus d'élection, pour interpréter le contenu de ces écrits, surtout ceux du premier cahier.

Cependant, Ignace avait compris aussi que certaines expériences qu'il avait notées, certaines grâces qu'il recevait à ce moment-là, pouvaient avoir une valeur et un sens plus durables pour lui-même (c.-à-d. une valeur et un sens qui dépassaient le contexte de cette élection particulière). Ces passages, il les a encadrés puis recopiés sur deux feuilles de papier séparées, qui ont également été conservées.

Mais concentrons-nous pour le moment sur l'élection. Le résultat qu'Ignace recherchait ne lui fut pas donné en une sorte d'illumination qui s'impose d'elle-même, une expérience première, selon le langage des Exercices. Il dut trouver un autre chemin. C'est ainsi qu'il entama son discernement en établissant un document à part, où il notait le pour et le contre de la pauvreté tels qu'il les voyait. Il gardait ces notes près de lui quand il priait, tout au long de cette période, comme l'indiquent plusieurs références en ce sens dans le texte. Il avait manifestement décidé d'utiliser la « première manière pour faire une bonne élection » du troisième temps. Mais bien qu'il cherchât à faire usage de ses facultés de raisonnement, tout en portant les pour et les contre de la question dans sa prière, cette méthode ne donnait pas un résultat satisfaisant pour lui. C'est alors qu'il décida de recourir, pour obtenir des lumières, à son expérience des consolations et des désolations, ou selon sa propre terminologie, au deuxième temps pour faire une bonne élection.

Les difficultés rencontrées par Ignace dans son processus de discernement sont aussi ce qui en fait la valeur pour nous. Il a vécu une grande incertitude et une grande confusion, y compris sur la méthode à employer. Le fait d'accompagner les expériences mystiques ne l'a pas protégé contre la confusion que beaucoup connaissent comme faisant partie du

processus de discernement. Mais il faut dire aussi que peu de personnes seraient aussi obstinément insistantes pour recevoir une confirmation, et aussi peu désireuses ou peu capables de mener le processus à sa conclusion.

La dimension trinitaire

Malgré la vision qu'il en a eue à Manresa, Ignace ne fait que peu de place à la Trinité dans les Exercices spirituels, à l'exception notable de la Contemplation sur l'Incarnation. Ici l'image des Trois Personnes contemplant le monde et ses habitants nous donne non seulement le point de départ de l'exercice, mais aussi le contexte essentiel où il va se dérouler¹⁸. Mais à l'exception de cette Contemplation, la présence de la Trinité est généralement plutôt implicite dans les Exercices. Elle l'est dans toutes les contemplations du Christ, pour qui la relation avec le Père fait partie intégrante de son identité, et qui a reçu l'effusion de l'Esprit Saint. Elle l'est aussi dans la Contemplation pour parvenir à l'Amour, où la Trinité est présente sans être nommée.

Mais alors que les Exercices sont plutôt christocentriques, le Journal fait pour sa part une place centrale à la Trinité. Il existe une discontinuité évidente, et en même temps une certaine continuité, entre la spiritualité de ces deux textes. Dans le Journal, nous ne trouvons pas une spiritualité nouvelle, mais une spiritualité qui a évolué, et qui a même évolué considérablement, par rapport à celle des Exercices et des expériences de Manresa sur lesquelles elle se fonde. Toujours à propos du développement d'une conscience trinitaire, il est à noter aussi que dans le Journal, quelques-unes des visions les plus marquantes sont des visions de la Troisième personne¹⁹.

Un moment après, m'entretenant avec le Saint-Esprit pour dire sa messe, avec même dévotion ou larmes, il me semblait le voir ou le sentir dans une lumière épaisse ou dans la couleur d'une flamme de feu, de façon inhabituelle. Avec tout cela s'affermissait en moi l'élection faite²⁰.

Munitiz soutient de façon convaincante qu'il existe un lien intrinsèque entre la Contemplation pour parvenir à l'Amour et les expériences trinitaires qu'Ignace a vécues à Rome :

Dans le Journal, une expression très attachante qu'il utilise en se référant à Dieu est celle de « Donneur de Grâces » : dans la Contemplation, on trouve une indication approximative des trésors que ces mots recèlent. Le don est le Donneur lui-même, un Donneur à la fois présent dans le don et dynamique, un Donneur infini par le nombre et la variété de ses dons, à un tel point qu'il n'est aucun don qui ne soit le Donneur lui-même. C'est ici, dans cette notion de « don », de « communication », qui est pour Ignace la quintessence de l'amour, qu'on peut découvrir le germe caché et latent des révélations trinitaires²¹.

Pour en revenir à Melchor Cano

Dans le cadre de notre propos, nous pouvons laisser de côté les répercussions physiologiques des expériences mystiques d'Ignace, telles que les larmes, les bouffées de chaleur, la *loquela*, et ainsi de suite. La tradition mystique chrétienne a toujours attribué une importance relative à ce type de manifestations. Revenons plutôt à Melchor Cano et à la question posée précédemment. Aurait-il changé d'avis sur Ignace s'il avait eu accès à

*Ignace a toujours été conscient
de la proximité et de l'aide de
Dieu en toutes circonstances,
même les plus mondaines*

son Journal spirituel ? Très probablement, il aurait découvert de nouveaux éléments d'*alumbradisme* dans ses pages. Car on y retrouve encore une fois les croyances centrales qu'Ignace partageait avec les *alumbrados*.

En premier lieu, la possibilité d'allier contemplation et action. Ignace a mené une vie très pleine et très active pendant les semaines dédiées à ce processus de discernement. Et bien qu'il évoque principalement ses expériences de prière dans ce Journal, il y mentionne aussi des événements qui ont eu lieu en dehors des moments de prière proprement dits. Dieu faisait irruption en lui dans les circonstances les plus ordinaires. Même dans le discernement, c'est pendant son repas de midi qu'Ignace a reçu les consolations finales décisives.

En deuxième lieu, le Journal est jalonné de manifestations de confiance dans l'expérience affective, et même sensible, de l'amour de Dieu.

En troisième lieu, le Journal exprime la conviction d'Ignace que Dieu peut guider le chrétien dans les décisions ordinaires de sa vie. Bien que la question de la pauvreté dans la Compagnie ne soit pas précisément ordinaire, il est clair qu'Ignace a toujours été conscient de la proximité et de l'aide de Dieu en toutes circonstances, même les plus mondaines.

Cano aurait sans doute trouvé dans tous ces éléments une confirmation supplémentaire du fait qu'Ignace était un *alumbrado*.

Les Exercices et le journal

Le rapport entre les Exercices et le Journal n'est pas à sens unique, mais au contraire à double sens. Nous avons vu que le Journal présuppose les Exercices. J'ajouterais que le Journal est nécessaire pour interpréter les Exercices plus en profondeur et pour en exploiter tout le potentiel. Par exemple, si nous admettons que la spiritualité du Journal va au-delà de celle des Exercices, qu'est-ce que cela peut nous indiquer sur notre manière de donner les Exercices ? Et si nous admettons qu'il y a une évolution qui part du Christ comme figure dominante des Exercices, pour arriver à la Trinité comme élément central du Journal, cela ne suggère-t-il pas que nous pouvons, et peut-être même que nous devons, donner une orientation plus trinitaire à notre présentation des Exercices ? Que nous devons rendre plus explicite ce qui est le plus souvent implicite dans les Exercices ? Si nous ne tenons pas compte l'évolution qui s'est produite dans la vie d'Ignace, ne risquons-nous pas de ne pas les présenter aux exercitants à leur juste valeur ? Je pense en particulier aux exercitants qui ont déjà une certaine expérience de la vie spirituelle.

Mysticisme et croissance spirituelle

La position que nous prenons sur ce point pourrait bien influencer notre point de vue sur d'autres questions plus vastes, telles que celle de la nature du mysticisme, et en particulier du mysticisme chrétien. Ce mysticisme peut-il être accessible à tous ? Peut-il être enseigné, ou même induit ? Et même si nous voulons éviter l'emploi du terme mysticisme, cette position peut être liée à une certaine conception de la croissance dans la vie spirituelle

et de ses rapports avec d'autres types de croissance, et surtout à l'idée que nous nous faisons de ce à quoi cette croissance doit mener.

Le paradigme classique de cette croissance, comme mouvement vers l'union à travers la purification et l'illumination, est bien présent dans les Exercices. Il contient une grande sagesse, à condition d'être manié avec souplesse et délicatesse. À l'origine, chez les néoplatoniciens, il visait à une union intellectuelle, but ultime de la contemplation. À mesure que la tradition chrétienne s'est développée, il a été possible de concilier l'union affective, comme dans les traditions cistercienne et franciscaine, et l'union conative ou union des volontés, comme dans la tradition ignatienne telle que beaucoup l'interprètent²².

Dans une perspective théologique, il ne fait aucun doute que nous sommes destinés à atteindre l'union avec le Dieu trinitaire. Mais il est plus difficile de répondre à cette question dans la perspective du développement personnel. Est-il nécessaire que nous ayons conscience d'entrer toujours plus profondément dans l'orbite de la Trinité pour grandir dans notre relation avec Dieu ? Ou suffit-il de nous centrer sur la personne du Christ, de promouvoir une spiritualité christocentrique, en pensant que cela pourra suffire à nous ouvrir, et à ouvrir les autres, à de nouveaux mouvements de la grâce ? Devons-nous nous contenter des paroles Jésus à Philippe : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9), ou devons-nous être plus explicites, en présentant la vie trinitaire comme centre de notre prière et de notre vie ?²³.

L'attitude d'Ignace

L'une des difficultés que je rencontre en présentant cette dernière proposition est l'attitude d'Ignace lui-même. Je ne me réfère pas seulement à l'absence d'une dimension expressément trinitaire dans les Exercices spirituels, mais aussi à ses réticences à parler non seulement de sa prière personnelle, mais aussi de la prière en général. Beaucoup ont souligné la rareté des enseignements sur la prière dans les Constitutions. Ignace insiste sur les conditions nécessaires à une vie de prière, telles que la mortification, l'humilité, la pureté des intentions, l'obéissance, mais il ne dit quasiment rien sur la prière elle-même²⁴.

Ce qui m'intrigue, c'est qu'Ignace, comme nous le constatons en lisant son Journal spirituel, a reçu de grands dons mystiques, le plus souvent

de nature trinitaire, pendant les années qu'il a passées à Rome. Cependant, il n'a pas réécrit les Exercices spirituels à la lumière de ces expériences, comme il aurait pu le faire. Il semble qu'il ait décidé que, alors que ses expériences précédentes, en particulier celles de Manresa, pouvait être utiles aux autres, celles de Rome étaient réservées à lui seul. Peut-être avait-il raison, mais je m'interroge sur les critères qui ont orienté cette décision. D'autres mystiques, tels que ses presque contemporains Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, ont invité les fidèles à aspirer au genre d'union qu'ils avaient eux-mêmes atteinte. Jean, comme on le sait, avait remis à ses disciples une carte de la Montagne de Sion où était signalé le chemin pour arriver au sommet de l'union avec Dieu. Ignace, pour sa part, n'a jamais fait une telle invitation. Tout au plus a-t-il indiqué le début de son parcours. Il a fait preuve d'une discrétion extraordinaire sur ses expériences postérieures. Même son Autobiographie s'achève au moment de son arrivée à Rome. La retenue d'Ignace n'était pas partagée par Nadal. Parlant devant un public jésuite, ce dernier a dit :

*Nous savons que le Père Ignace a reçu de Dieu la grâce singulière de jouir librement de la contemplation de la Trinité et de demeurer en elle. Un jour, cette grâce l'a conduit à contempler toute la Trinité, à être attiré par elle, et à être entièrement uni à elle dans une grande dévotion et consolation. Une autre fois, il a contemplé le Père, et une autre fois encore le Fils et l'Esprit Saint. Il a joui de cette contemplation fréquemment à d'autres moments, et tout particulièrement (comme si c'était quasiment sa seule prière) dans les derniers jours de sa vie*²⁵.

Nadal continue en décrivant cette prière comme un grand privilège, qui était donné aussi à la Compagnie de Jésus, et qui était lié à la vocation jésuite. Il conclut : « Mettons donc, nous aussi, la perfection de notre prière dans la contemplation de la Trinité »²⁶.

Le point de vue exprimé ici par Nadal ne porte pas spécifiquement sur le fait de donner les Exercices, mais il ajoute un défi intrigant à toute nouvelle réflexion à ce sujet.

¹ La substance de ce qui va suivre est développée dans mon article « The Autobiography of St. Ignatius », *Spirituality*, vol. 6, n. 31 (2000), 214-217 et vol. 6, n. 32 (2000), 280-283.

² Voir Thomas H. Clancy, *The Conversational Word of God: A Commentary on the Doctrine of St. Ignatius of Loyola concerning Spiritual Conversation*. St. Louis, Institute of Jesuit Sources (1978).

³ Voir l'article magistral de Leonardo R. Silos, « Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola », *AHSI*, vol. 33 (1964), 3-43.

⁴ « En ce temps-là, Dieu se comportait avec lui de la même manière qu'un maître d'école se comporte avec un enfant : il l'enseignait. Que cela fut à cause de sa rudesse et de son esprit grossier, ou parce qu'il n'avait personne pour l'enseigner, ou à cause de la ferme volonté que Dieu même lui avait donnée de le servir : il jugeait clairement et a toujours jugé que Dieu le traitait de cette manière » (Aut. 27).

⁵ Nadal, *Comentarii de Instituto Societatis Iesu, Dialogus Secundus*, *MHSI*, vol. 90, 612.

⁶ Notre difficulté à prendre des décisions provient généralement du fait que nous ne sommes pas conscients des connexions et des relations mutuelles, tant entre les diverses réalités humaines et mondaines qui se présentent à nous qu'entre ces réalités humaines et les réalités divines qui nous sont communiquées à travers la foi. Nous avons besoin du don du discernement qu'Ignace a reçu pour percevoir l'interconnexion des situations et des décisions. C'est cette conscience de l'interconnexion qui a donné à Ignace sa grande liberté face aux connaissances mondaines, sans les diaboliser ni les porter aux nues, mais en distinguant leurs relations avec la vérité révélée, en reconnaissant en toutes deux différents aspects de la même Vérité. Cette même conscience de l'interconnexion a été à l'origine du développement de l'apostolat de l'éducation dans les premiers temps de la Compagnie de Jésus, bien qu'un tel apostolat ne soit guère compatible avec l'idéal de mobilité propre à la vision originelle d'Ignace.

⁷ Voir Alistair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: The Alumbrados*. Toronto, University of Toronto Press, 1992.

⁸ Bien que cette description de l'*alumbradisme* soit influencée par l'hostilité de ses adversaires et qu'elle soit basée en grande partie sur les on-dit, le fait que ces accusations soient dans l'air a rendu inévitable que l'Inquisition s'alarme. Il n'est pas surprenant non plus que les *alumbrados* aient été soupçonnés d'être aussi bien des disciples de Luther que d'Erasme. Ces deux mouvements étaient souvent confondus entre eux à l'époque, tant dans l'esprit du peuple que par les représentants de l'Inquisition. Ce que ces trois mouvements avaient en commun, c'est leur insistance sur la validité de l'expérience intérieure. Dans ce domaine, la ligne de séparation entre orthodoxie et hétérodoxie a toujours été assez floue.

⁹ Miona a quitté l'Espagne en 1530. Il est redevenu le confesseur d'Ignace à Paris, et par la suite il rejoindra la Compagnie de Jésus.

¹⁰ Il y avait aussi l'excentricité de la tenue d'Ignace et de ses quatre compagnons, consistant en une longue tunique grise et un capuchon gris.

¹¹ En novembre 1526 Alonso Mejia, intervenant comme visiteur de l'Inquisition à l'université d'Alcala, a commencé son enquête. Ce fut la première d'une longue

série, tant à Alcalá qu'à Salamanque, puis à Paris et à Rome.

¹² Ignace a choisi de vivre avec la tension découlant du fait d'accepter à la fois la validité de l'expérience intérieure et l'autorité de l'Église. Comme toujours dans ce genre de situation, cette double approche est beaucoup plus difficile à vivre qu'un simple choix binaire. Non seulement Ignace n'entrait pas dans le moule des *alumbrados*, mais il n'était pas non plus attiré par le type d'Église spirituelle dont rêvaient certains réformés. D'un autre côté, il ne limitait pas l'action de Dieu au monde des sacrements et des enseignements officiels de l'Église, mais défendait la possibilité d'une communication profonde et extraordinairement personnelle entre Dieu et tout homme. Cette vision unifiée est aussi au cœur de la spiritualité ignatienne.

¹³ Voir Terence O'Reilly, « Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola », in Juan Plazaola, ed., *Ignacio Loyola y su tiempo*. Congreso internacional de historia, 9-13 septembre 1991. Bilbao: Mensajero – Universidad de Deusto, 1992.

¹⁴ Le titre complet est le suivant : *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*.

¹⁵ Il affirme aussi que ceux qui font les Exercices sont encouragés à exprimer par des mots les grâces affectives qu'elles ont reçues, en édifiant ainsi les autres. Cela signifie en pratique que durant leurs méditations, ils ne sont pas seulement en train de se nourrir eux-mêmes, mais qu'ils préparent aussi une nourriture pour les autres, une activité qui laisse toujours leur âme insatisfaite.

¹⁶ Les conclusions qu'ils tiraient de ce dernier points à propos de l'autorité étaient certainement différentes (les *alumbrados* la rejetaient, Ignace l'embrassait), mais c'est une autre affaire. Ignace avait le même respect et la même révérence pour sa propre expérience religieuse et pour celle des autres, comme aussi pour la tradition et l'autorité. Pour lui, l'expérience et l'autorité n'étaient pas des sources alternatives de connaissance, de sagesse ou même de révélation, mais des sources complémentaires qu'il fallait unir dans une tension saine, créative, quoique parfois douloureuse.

¹⁷ « Il apparaît d'emblée de façon très claire que le Journal spirituel consiste en des feuillets sur lesquelles Ignace a noté précisément ces consolations et ces désolations, la manifestation au jour le jour des divers 'esprits'. C'est essentiellement un carnet de notes qu'il entendait tenir pendant une période de temps relativement courte (à la différence d'un journal normal), et qui ne porte pas uniquement sur des faits appartenant à ces catégories », Joseph A. Munitiz, *Inigo: Discernment Log-Book: The Spiritual Diary of Saint Ignatius Loyola*. London, Inigo Enterprises, 1988, Introduction, 8.

¹⁸ On pourrait soutenir que la présence explicite de la Trinité est essentielle pour donner force et dynamisme à la Deuxième Semaine dans son ensemble.

¹⁹ L'absence de l'Esprit Saint dans les pages des Exercices spirituels a souvent été diversement commentée et expliquée (par ex. par la crainte de l'Inquisition). On trouve à peine cinq références à celui-ci dans les Mystères de la vie du Christ (ES

263, 273, 304, 307, 312), qui ne pouvaient d'ailleurs guère être omises sans censurer les Évangiles, et une dans les Règles pour penser avec l'Église (ES 365).

²⁰ Journal spirituel, 11 février 1544, 14.

²¹ Munitiz, *Log-Book*, Introduction, 13.

²² La croissance spirituelle est souvent présentée comme un mouvement allant de l'activité à la passivité, de la complexité à la simplicité, de l'expression verbale au silence. Le paradigme traditionnel tend vers l'apophatique, ce qui peut créer des difficultés à ceux dont la spiritualité serait plutôt kataphatique. Toutefois, ce problème n'est pas insurmontable, et ce n'est pas la question que je me pose. Ce qui m'intéresse surtout, c'est l'importance pour nous du cheminement mystique d'Ignace, et ce qu'il peut nous apprendre sur notre façon de donner les Exercices.

²³ Cela peut impliquer la contemplation de la Trinité tant dans ses relations internes que dans ses manifestations dans le monde créé.

²⁴ Nous nous souvenons de l'histoire bien connue racontée par Luis Gonzalves da Camara : « Lorsque le Père parle de la prière, il semble toujours qu'il considère comme allant de soi que les passions ont été pleinement maîtrisées et mortifiées, et c'est la chose qu'il respecte le plus. Je me souviens qu'un jour, en parlant d'un bon religieux qu'il connaissait, j'avais dit que c'était un homme de beaucoup de prières, et que le Père avait corrigé ma remarque en disant : C'est un homme de beaucoup de mortifications ».

²⁵ Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu. In Examen Annotationes*, MHSI, vol. 90, 162.

²⁶ Ibid. 163.