



VILLA MANROSE  
*Bibliothèque*

Ste-Foy, Québec

**cahiers  
de  
spiritualité  
ignatienne**

**S. 27**



# CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

---

Publication trimestrielle du Centre de Spiritualité Ignatienne

---

## SOMMAIRE

|                                   |                                                                           |    |
|-----------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>David J. HASSEL</i>            | La sécularisation et la formation<br>des jésuites                         | 3  |
| ✓ <i>Mary MILLIGAN</i>            | Formation et faiblesse<br><i>Réflexions sur les vœux</i>                  | 15 |
| ✓ <i>Fernand LÉVESQUE</i>         | Contemplation et action chez saint Ignace                                 | 23 |
| ✓ <i>Georges A. ASCHENBRENNER</i> | L'examen de conscience spirituel                                          | 30 |
| <i>Simon DECLOUX</i>              | L'image actuelle du supérieur de communauté<br>dans la Compagnie de Jésus | 43 |
|                                   | ✓ Chronique pédagogique                                                   | 57 |
|                                   | Chronique d'informations                                                  | 63 |

## CAHIERS DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

---

*Revue de spiritualité à l'intention de tous ceux  
et celles qui s'inspirent de la spiritualité igna-  
tienne dans leur vie personnelle et apostolique.*

### RÉDACTION

Gilles Cusson, S.J. (directeur)  
Jean-Guy Saint-Arnaud, S.J.

### ADMINISTRATION

Dollard Sénécal, S.J.  
Anita Bernier

### ABONNEMENT

La revue paraît quatre fois l'an.

|                        |                 |
|------------------------|-----------------|
| Abonnement annuel:     | \$ 8.00         |
| Par avion:             | \$12.00         |
| Abonnement de soutien: | \$20.00 et plus |
| Le numéro:             | \$ 2.00         |

---

Centre de Spiritualité Ignatienne  
2370, rue Nicolas-Pinel  
Ste-Foy, Québec (Canada) G1V 4L6  
Téléphone (418) 653-6353

ISSN 0705-8942

## LA SÉCULARISATION ET LA FORMATION DES JÉSUITES

David J. Hassel, S.J.\*  
ÉTATS-UNIS

La spécialisation est une donnée particulièrement évidente dans notre programme actuel de formation des Jésuites. La socialisation, elle, n'est pas aussi évidente. C'est qu'il est beaucoup plus aisé de diversifier que d'unifier, malgré que le processus de spécialisation contienne en soi des éléments d'unification ou de socialisation. Après tout, on distingue les éléments afin de les mieux unir. Nous allons retrouver un fondement à ces observations en parcourant, du point de vue du processus de la sécularisation, les différentes étapes de la formation du Jésuite.

### A. Les Directeurs de la formation du Jésuite

Les Directeurs (c'est-à-dire: les responsables de l'unification et de la socialisation) de la formation des Jésuites: maîtres des novices, doyens de scolasticats, supérieurs, recteurs et provinciaux, appellent dans leurs maisons de plus en plus de spécialistes de l'extérieur, pour donner aux scolastiques et aux frères une formation spécialisée, par exemple: des psychologues, des physiciens, des théologiens qui ne sont pas seulement des hommes dont la spécialité répond au programme du scolasticat: philosophie, classiques ou art du conseiller, mais dont les intérêts d'à côté sont la psychologie, la physique ou la théologie. En outre,

---

\* Il est à noter que ce développement sur *sécularisation et formation* faisait partie d'un article du P. David Hassel, intitulé «La sécularisation et les Jésuites», paru dans les *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. II, N° 8, 1978, pp. 233-265. Nous l'avons réservé pour notre Dossier sur la formation à la vie consacrée.

on demande aux diverses communautés de spécialistes de l'université, de la high school, de la maison de retraites, aux équipes apostoliques des zones grises et de la paroisse de prendre chez elles divers stagiaires pour une courte expérience dans un apostolat de type particulier. De plus en plus on demande aux laïcs d'apporter leur contribution au programme de formation des sessions de sensibilisation au groupe, au programme CCD (Confraternity of Christian Doctrine), au travail paroissial, aux apostolats universitaires.

Le problème de ces directeurs de formation est celui-ci: comment unifier ce programme de façon à ce qu'il donne un prêtre ou un frère *jésuites* et non simplement un prêtre ou un frère sans particularité distinctive? Des Jésuites mettent en doute l'existence d'une telle particularité ou, s'ils l'admettent, qu'on puisse spécialiser et unifier un programme de façon à donner le «produit» spécial, de type jésuite standard, comme ils disent. Or l'élan foncier que donne la sécularisation est une spécialisation qui différencie, mais qui appelle aussi l'intégration de cette différenciation dans l'ensemble plus vaste. Autrement dit, si la sécularisation a sa place dans notre programme de formation, cela devrait nous donner un homme tout différent des autres types de religieux, et capable pourtant de s'intégrer aux laïcs et aux autres religieux.

La sécularisation implique aussi que, en ce processus de spécialisation et de socialisation du Jésuite, on est capable de distinguer les étapes et les éléments divers qui entrent dans ce développement. Elle implique aussi que l'on est capable de voir comment ces éléments s'unifient par la socialisation dans la personne du Jésuite en particulier et dans la communauté jésuite. La revue assez générale que nous allons faire de la formation jésuite nous indiquera peut-être quelques-uns des éléments qui nous donneraient une vision nouvelle de la formation du Jésuite.

## B. Recrutement et Noviciat

Les candidats à la Compagnie de Jésus sont pleinement au fait de la spécialisation et savent pertinemment que, sans la spécialisation, quelqu'un ne peut survivre dans notre civilisation ni, pour la peine, arriver à la connaissance de son destin et de sa valeur. En conséquence, ils s'attendent, avec raison, que les Jésuites aient chacun un idéal précis, un style de vie défini, une vision claire de leur tâche future, un sens communautaire fort, en raison de la structure précise que donne à leur vie en communauté la vision ignatienne des rapports de la foi et de la culture. En même temps, la socialisation a pour eux beaucoup d'attraits. Tout comme ils veulent la spécialisation, ils veulent de la liberté et de la créativité. Ils ne veulent pas être «programmés» et façonnés avec rigidité pour tel type ou telle institution. Ils veulent la socialisation où se combinent la structure et la

liberté, le travail d'équipe et l'initiative personnelle, la routine et la créativité. Ils veulent ce que nous voulons nous-mêmes et ce qu'on nous dit être la vraie tradition du Jésuite. Pour dire les choses simplement, ils veulent une carrière, mais ils la veulent vécue dans une communauté d'amis dévoués profondément au Christ. À leurs yeux, le Christ et de tels amis ont plus de prix que n'importe quelle carrière, même si l'amitié normalement ne se trouvera que dans la poursuite en collaboration de carrières diverses. Berger et Luckman soulignent, dans leur *Social Construction of Reality*<sup>1</sup>, la nécessité de tirer la seconde sécularisation de la première formation ou socialisation, que les jeunes ont reçue dans leur enfance et leur adolescence, de leur famille, de l'école et du voisinage. Ils soulignent aussi que cette continuité ne doit pas estomper la différence réelle qu'il y a entre les deux niveaux, à mesure que le jeune homme se développe dans de plus larges communautés de vie.

Une bonne seconde socialisation (ou formation jésuite) nécessite, au point de départ, un étroit compagnonnage, un esprit de corps vigoureux et une nette coupure d'avec les groupements antérieurs (« l'expérience du désert »), afin de se concentrer sur les relations nouvelles. Autrement dit, il faut qu'on ne puisse se méprendre sur le caractère particulier de la spécialisation de la vocation du Jésuite dans une communauté jésuite, en sorte que le novice sache s'il veut ou ne veut pas s'identifier à cette nouvelle communauté en s'engageant par des vœux dans leur façon de vivre dans le Christ. Pareille spécialisation s'impose pour que le novice sache quelle relation il aura avec sa famille, avec la communauté universitaire où il va étudier, avec la famille ecclésiale de la paroisse où il fait du CCD (Confraternity of Christian Doctrine), etc. Ce qui veut dire que, de la spécialisation du noviciat, dépend, au moins en partie, la façon dont il réussit la socialisation où il intègre sa personnalité, où il s'intègre lui-même dans la Compagnie de Jésus et intègre ces unités dans d'autres communautés. Sans cette coupure franche, le novice ne peut se formuler à lui-même et aux autres le sens de sa vocation spéciale, il est empiété de clichés hérités des livres ou de propos d'ânés.

### C. Les Études et la Régence

On estime la spécialisation déjà engagée lorsque le jeune Jésuite déclare avoir choisi sa « concentration » dans un programme de 1<sup>er</sup> degré universitaire;

---

<sup>1</sup> Pierre BERGER et Thomas LUCKMANN, *Social Construction of Reality* (Garden City: Doubleday and Co., 1967, pp. 133-134).

de même, sa socialisation, lorsqu'il est engagé dans un programme ès-arts qui s'attache aux sciences, surtout aux sciences sociales, qui lui font étudier l'homme dans toutes les variétés d'expérience et de culture. Si le Jésuite, en ses études de premier degré universitaire, a choisi son sujet prioritaire en théologie positive, la théologie aura, dans sa spécialisation, l'effet d'une concentration; d'autre part, la théologie positive est de sa nature un sujet d'études très ouvertes et donne une vue d'ensemble de l'histoire du salut. De ce point de vue, elle est aussi un facteur de socialisation.

Il demeure capital, toutefois, que ce Jésuite entreprenne, aussitôt que possible, des études universitaires profanes, afin qu'il acquière la spécialisation d'une science ou d'un savoir moderne particulier. Une telle discipline suscitera de vastes problèmes théologiques, en sorte que l'étudiant aura à distinguer la méthode et le mode de connaissance de la théologie d'avec ceux d'une discipline profane, puis à relever les aires diverses de compétence de ces deux disciplines, afin d'aboutir à une vision globale de la réalité. Ce dernier stage constitue la socialisation. Il aide considérablement le Jésuite à se situer, à situer l'Église et son propre travail dans la culture scientifique de son pays, afin d'amorcer quelque leadership en son domaine et de redécouvrir la théologie à une nouvelle profondeur, dans une nouvelle compréhension.

On devrait offrir en même temps au jeune Jésuite un solide programme de philosophie. La philosophie, en effet, propose une explication du processus de sécularisation qui s'opère chez le jeune Jésuite tout comme dans les institutions culturelles. D'une façon encore plus importante peut-être, elle établit des données de la philosophie de la connaissance nécessaires pour déterminer avec rigueur les rapports des disciplines profanes avec la théologie. En outre, la philosophie propose une vue d'ensemble de l'histoire du monde qui permet de contester et d'enrichir la théologie et de comprendre la socialisation ou le processus de synthèse unificatrice qui doit s'exercer en toute personnalité et en toute culture.

Le but de l'expérience de ces études est alors d'introduire le Jésuite dans le processus de sécularisation, mais en sa forme chrétienne. D'où l'importance de commencer tôt la théologie et le dialogue de celle-ci avec les autres savoirs, en sorte que l'on vive la sécularisation d'une façon créatrice et non pas subie à contrecœur.

Malgré que la spiritualité d'un homme (avec l'intégration personnelle de ses savoirs, techniques, habitudes, attitudes et réactions affectives qui l'acheminent à la maturité) se développe pendant ses années d'études formelles et d'apostolat indirect, elle est quand même fortement influencée par l'expérience que lui apporte la participation à la communauté de travail d'apostolat direct. Ceci est vrai surtout du jeune Jésuite. Pour cette raison, il a besoin, à cette époque, d'une direction spirituelle fréquente et de qualité, pour que sa spiritualité ne

s'effondre pas devant le pur pragmatisme, devant ce réalisme obtus qui est aujourd'hui un compromis sécularisant où la prière passe après le travail, puis, peu à peu, sous la pression des circonstances, disparaît; où les vœux s'apprécient surtout aux plans de l'économie, de la psychologie et de la politique (travail d'équipe, remplacement automatique du personnel), où enfin le succès de la carrière devient plus important que la vie religieuse et où la recherche des satisfactions personnelles amène à se détourner de suivre le Christ crucifié.

En d'autres termes, à cette étape de sa formation, le jeune Jésuite s'efforce de réconcilier la spécialisation de sa carrière de Jésuite avec la socialisation de la vie religieuse et ecclésiale dans le Christ. Il doit utiliser savoirs, techniques et comportements acquis durant sa formation universitaire, afin d'intégrer pour l'action sa personnalité et l'idéal de la Compagnie. Cette intégration doit s'accomplir dans et par la matrice dynamique qu'est sa communauté; autrement dit, le travail d'équipe est un besoin majeur du jeune Jésuite. S'il ne réussit pas de quelque façon sa socialisation (son intégration dans cette communauté et dans son style de vie), il risque de fausser sa personnalité et de devenir une écharde dans la communauté.

Devant pareil résultat, il pourra devoir quitter la communauté, sinon la Compagnie elle-même. Ce processus de socialisation, terriblement complexe et important, ne peut se bien faire qu'avec la direction spirituelle aidant au discernement des esprits. Ironie des choses: c'est précisément dans la période où, traditionnellement, la direction spirituelle est la plus faible, qu'elle devrait être à son meilleur. Sans elle, le Jésuite risque de servir pauvrement l'Église à ce moment et plus tard.

#### **D. Après la Régence, la formation théologique et le 3<sup>e</sup> An**

Si le Jésuite a au moins obtenu une maîtrise dans une discipline profane, il sera à même d'apprécier le besoin de passer de la théologie positive à la théologie dogmatique spéculative. Car celle-ci est, par excellence, le lieu où la théologie et les sciences séculières s'intègrent par le moyen de la philosophie des sciences. La spécialisation en théologie découvre au Jésuite la complexité de l'étude théologique. La croissance de sa vie spirituelle au cours de sa régence, on peut vivement l'espérer, va permettre au jeune Jésuite d'apprécier la profondeur des problèmes théologiques et l'importance d'une conception nette de la théologie pour la direction de sa propre vie et de celle des autres. Il va prendre connaissance des divers niveaux de la théologie: positive, spéculative, morale et pratique, catéchétique, de sens commun. Nous retrouvons ainsi la spécialisation que le jeune Jésuite doit unifier dans une socialisation par sa façon de vivre sa théologie.

Cette intégration développe une spiritualité fondée sur la théologie, profondément enracinée dans la Révélation et dans l'expérience faite par l'Eglise de la Parole et proclamée par les Pères, les grands théologiens et les documents de l'Eglise. La théologie, en outre, interprète l'ensemble de l'histoire du salut et permet ainsi au Jésuite de se situer, de situer sa famille, son Ordre religieux et son Eglise.

À mesure que le scolastique s'engage vers la prêtrise et aspire, avec le Frère, à une vie religieuse plus pleine, sa vie spirituelle, de plus en plus, le rend capable de pratiquer le discernement des esprits et d'accomplir le travail si caractéristique du religieux: la direction spirituelle. À mesure qu'il s'enracine de plus en plus profondément, avec son être, dans la vie de communauté, il devient un signe de plus en plus clair de la communauté des amis de la Parousie, à jamais unis dans le Christ. Et c'est l'ultime socialisation aussi bien que l'ultime spécialisation.

La spécialisation (que Max Weber appelle, d'une façon éclairante, rationalisation) s'appuie beaucoup sur la conceptualisation des savoirs abstraits. En conséquence, elle peut aisément tendre à un hyperintellectualisme, à un excès de l'abstrait et du conceptuel aux dépens du domaine concret de la volonté et de l'affectivité. Avec son exigence d'une technique méthodique, la spécialisation a tendance aussi à susciter une attitude manipulatrice qui, à son tour, peut dégénérer en un pur pragmatisme hostile à un comportement régi par des principes. Les plans de l'homme deviennent beaucoup plus importants que la providence de Dieu; les frustrations apparaissent beaucoup plus comme un échec de l'homme dans ses plans que comme la croix du Christ voulue par Dieu. Ces résultats indirects de la sécularisation sont les phénomènes mauvais ou divergents de la sécularité, toujours mêlés aux bons phénomènes; ils sont toujours un risque possible lorsque l'on cultive intensément la sécularisation. Ils résultent d'une insuffisante intégration personnelle de la foi et de la théologie avec le savoir profane et la vie quotidienne.

Le 3<sup>e</sup> An, en insistant sur le développement complet d'une spiritualité chrétienne, vise à faire contrepoids à l'excès d'intellectualisme et au pur pragmatisme. Il y arrive en soulignant:

- 1- l'éternelle identité de la Trinité au cœur de la foi, en contraste avec la théologie qui change sans cesse sa façon de proposer cette foi à une culture du monde en évolution;
- 2- la beauté et la force de l'expérience concrète et quotidienne du sens commun, où l'on trouve une sagesse chrétienne, au moins aussi profonde que dans les expériences plus rares et plus conceptualisées de la culture profane;
- 3- la présence simultanée de la croix et de la résurrection du Christ dans les décisions quotidiennes du Jésuite.

Étant donné que toute cette intégration s'accomplit dans le discernement des esprits, lequel s'éveille dans une vie de prière fidèle, il faut accorder beaucoup de temps à la prière, aux Exercices spirituels de saint Ignace, à la réflexion sur soi, sur la Compagnie de Jésus et sur les grands problèmes sociaux du monde. À ce stade, on met l'accent sur la socialisation, sur la synthèse personnelle, sur la vue d'ensemble de la vie dans notre univers, sur la maîtrise de soi. Dix mois pour cette étape de la vie du Jésuite sont bien courts. Car ils déterminent le degré de christianisme qu'aura la sécularisation dans sa vie.

Pareille sécularisation demande du temps. Elle demande aussi des apostolats variés et humbles (c'est-à-dire concrets), en sorte que le Jésuite doive affronter les grands problèmes de la mort, du divorce, de la crise de foi, du mariage, de l'alcoolisme, de l'injustice et les comprendre tels que le peuple les perçoit, et non en statisticien, essayiste lucide, ou théoricien de haut vol. Une fois de plus, il est à souhaiter que sa vie de prière et son discernement des esprits lui permettent d'enraciner sa vie quotidienne dans la présence du Christ, dans la sagesse de l'Écriture, dans une liturgie sentie et dans la connaissance des Pères, afin qu'il évite le pur pragmatisme si caractéristique de la vie moderne. À cette époque aussi, les Tertiaires devraient entrer en contact avec les grands Jésuites des divers apostolats, en sorte qu'ils voient à l'œuvre une personne spécialisée à fond dans une vie largement socialisée. La bonne fortune qu'ils auraient s'ils pouvaient travailler, ne fût-ce que très peu de temps, auprès de quelques-uns de ces Jésuites, afin d'éprouver la force de leur synthèse personnelle et la ferveur dans la pratique de leur conscience sociale.

Étant donné ces objectifs du 3<sup>e</sup> An, il serait peut-être bon de le faire après les études sanctionnées de diplômes universitaires et les suivantes («graduate and post graduate»). Le 3<sup>e</sup> An pourrait être aussi beaucoup plus un programme spirituel soigneusement dirigé qu'un lieu.

#### **E. Études ultérieures (après l'obtention des degrés), Années sabbatiques, Recyclages**

Une fois que le Jésuite s'est donné cette spiritualité que demande une sécularisation chrétienne, il est prêt à relever un nouveau défi qui requiert une synthèse plus profonde et plus complexe. Le voilà engagé pendant trois à cinq ans dans la préparation d'un doctorat dans un champ spécialisé d'étude ou de pratique. Il retrouve le vieux problème à un degré nouveau de complexité; il s'achemine à une sagesse; il se prépare à donner à la Compagnie de Jésus, à l'Église et à la société civile, une valeur très précieuse.

Pour y parvenir, il doit faire l'impossible, bien utiliser sa philosophie des sciences, poursuivre ses lectures et ses réflexions théologiques, s'imposer par sa compétence dans le champ de spécialisation qu'il a choisi. Avec le temps, ces trois formes d'activité vont se marier les unes aux autres dans son travail acharné et, plus tard encore, commencer à élaborer la chaude vision qui est le point de départ de la sagesse: la vision globale.

Le grand danger ici est que la spécialisation devienne tellement poussée que le Jésuite ne trouve que peu ou point de temps pour développer encore sa spiritualité et ses vues en théologie. Si ses savoirs ne croissent pas de façon harmonieuse, il risque d'aboutir à un développement déséquilibré de sa personnalité qui le conduira, avec ce degré de spécialisation, à un pur pragmatisme, au divorce du naturel et du surnaturel, à un intellectualisme outré coupé des réalités concrètes de l'amour. C'est une forme de sécularisme naissant. Naturellement, elle diminue l'efficacité du sacerdoce de l'homme, s'il est prêtre, et le rend moins capable de la vie religieuse, s'il est religieux.

Plus un Jésuite remplit une fonction spécialisée, plus il y met de temps et d'énergie, et moins il n'a de loisirs pour demeurer au courant de ce qui survient dans le champ même de sa spécialité. Il a encore beaucoup moins de temps pour dominer son travail qui le dévore et regarder les autres domaines autour de lui. Ainsi, à mesure que la sécularisation croît en intensité et en rapidité, plus aussi il faudra accorder d'années sabbatiques et de plus fréquentes.

On en a besoin non seulement pour situer son travail hautement spécialisé dans le contexte général de son champ de travail, s'il s'agit, par exemple, d'anthropologie, d'histoire ou de génie, mais encore pour situer ce vaste champ d'étude dans le paysage entier du savoir profane. Tout comme le contexte total de l'anthropologie valorise un travail spécialisé en anthropologie, tout ainsi l'ensemble des sciences profanes valorise l'anthropologie. Une autre raison justifie pour le Jésuite les années sabbatiques. Sa condition de prêtre lui vaut d'inévitables demandes de services et de temps aisément comparables, en nombre et en intensité, à ce que l'anthropologue laïc doit donner à sa famille. Il a ainsi besoin d'années sabbatiques pour quatre raisons:

1. pour rester au courant de son propre domaine, par exemple l'anthropologie;
2. pour revoir l'action sacerdotale qu'il exerce sur la communauté, disons, des anthropologues, et sur la communauté plus immédiate de la faculté;
3. pour situer son travail dans le contexte, disons, de l'anthropologie et du savoir profane;
4. pour rester à jour en théologie et, pour une part, en philosophie, afin de réévaluer sa propre spiritualité et l'influence qu'elle a sur son travail.

La raison n° 1 est strictement la spécialisation; les raisons 2 et 3 sont strictement la socialisation; la raison n° 4 concerne les deux. En conséquence, pour au moins quatre raisons, l'omission d'années sabbatiques serait, en notre époque de sécularisation accélérée, une politique dangereuse.

Parce qu'elle se nourrit de toutes les disciplines profanes, la théologie a subi le choc de l'explosion du savoir autant que toute autre discipline. Les prêtres doivent donc se recycler en théologie. Avant qu'ils puissent assimiler les développements nouveaux de la théologie, il faut réveiller leur docilité (sans quoi ils penseront que le recyclage se réduit à étiqueter de noms nouveaux de vieilles idées). On y arrive en les soumettant à un court processus de sécularisation, c'est-à-dire, en les confiant en sociologie, en psychologie, en science politique et en philosophie, à des spécialistes qui savent ramasser et mettre en valeur leur matière sans trop la caricaturer. C'est après cela et seulement alors que le candidat au recyclage est prêt à entreprendre la reprise de sa théologie dans les mots, les problèmes et les perspectives d'aujourd'hui. Même cela n'est pas assez; il faut encore, pendant le recyclage, des rencontres de sensibilisation, de la direction spirituelle et des sessions spéciales de spiritualité, en sorte que le recyclé ait l'occasion de se réévaluer lui-même tout comme il réévalue sa culture. Le prêtre de paroisse n'est pas le seul à avoir besoin de recyclage. Les prêtres d'université en ont peut-être encore plus besoin que lui. Car la liturgie, la prédication, les retraites souvent les effraient parce qu'ils ont négligé de demeurer au courant en théologie et dans les autres domaines, même ceux qui touchent immédiatement leur sphère d'intérêt.

## **F. La Sécularisation et la Formation du Frère**

Sans doute, presque tout ce que nous avons dit de la formation du Jésuite s'applique aussi bien aux Frères qu'aux scolastiques, il faut cependant relever des différences. Ainsi, la vocation de frère est un perpétuel défi au sécularisme. N'étant pas prêtre (et supprimant ainsi les justifications économiques, sociologiques et psychologiques des vœux), il souligne, par son engagement à la vie religieuse par vœux, la différence entre le sacerdoce et la vie religieuse. La vocation de frère est alors en elle-même une spécialisation. Son intégration réussie avec la vocation du prêtre jésuite dans une œuvre de collaboration est elle-même de la socialisation, une socialisation aujourd'hui mise en danger par les interprétations changeantes des vocations de frère et de prêtre. Il est très rare aujourd'hui que le frère puisse être un homme de tous métiers, ce qui paraissait jadis la réussite suprême d'un frère. Les savoirs et les techniques sont simplement trop compliqués, l'électricien amateur (ou le conseiller amateur, ou le professeur d'anglais

amateur) sont des dangers pas seulement pour eux-mêmes, mais, en regard des normes de sécurité et de la survie de la communauté qu'ils desservent. Le frère doit se spécialiser pendant des années dans un métier ou un savoir avant de pouvoir accomplir un travail professionnel. Une telle spécialisation peut lui apporter un sens renouvelé de la responsabilité, de l'apport communautaire, de la dignité et de la maturité. Parce que le frère a clairement choisi la vie religieuse sans le sacerdoce, sa première allégeance va nettement à la communauté jésuite. Cette combinaison de la spécialisation dans le travail avec la socialisation dans la vie de communauté constitue un témoignage impressionnant pour les prêtres jésuites aussi bien que pour les laïcs.

Mais la socialisation requise pour équilibrer l'importance nouvelle donnée par le frère à la spécialisation requiert une culture libérale de l'intelligence. Car c'est une formation de ce genre qui va permettre au frère de situer son travail spécialisé dans l'ensemble de la vie civile et de la vie de Jésuite; qui va l'aider à s'unir aisément aux Jésuites prêtres en des préoccupations intellectuelles et culturelles communes, et dans les apostolats où ils coopèrent, qui va l'aider à traiter avec des laïcs d'un niveau de culture comparable au sien de façon plus humaine et plus efficace; qui l'empêchera de devenir ou de penser qu'il est simplement un homme de peine disponible, mais bien plutôt un travailleur spécialisé qui apporte sa contribution à la société; qui va enfin le guider en ses efforts pour entrer plus à fond dans sa vocation.

Sans doute, une pareille ouverture culturelle ne sera vraiment profonde que si elle s'accompagne d'une formation théologique et d'une direction spirituelle adaptée aux besoins et aux qualifications de chaque frère. Sans cela, cette ouverture culturelle peut être païenne plutôt que chrétienne, indépendante de Dieu plutôt qu'activement dépendante de Lui, séculariste plutôt que chrétienne.

Désire-t-il devenir encore plus spécialisé dans sa tâche? Il peut souhaiter devenir diacre. Cela l'aiderait à unir plus étroitement son travail, au niveau de l'Église, à celui du prêtre jésuite. Cela apporterait aussi une note nouvelle, par exemple, à son travail de conseiller, à la high school, à son travail au CCD (Confraternity of Christian Doctrine), ou à sa tâche de secrétaire au bureau des missions, à la résidence du provincial, ou encore dans ses services d'entretien auprès de la communauté jésuite.

## **G. La Sécularisation et la Formation des Administrateurs**

Nos directeurs de départements, maîtres des novices, présidents, doyens, supérieurs et recteurs, chefs d'équipes apostoliques, directeurs de maisons de retraites et ainsi de suite, devraient, si c'est de quelque façon possible, posséder

des doctorats ou une formation professionnelle complète dans une discipline, pour les raisons que voici :

1. pour se rendre compte de leur ignorance dans les autres disciplines et domaines,
2. pour apprécier le besoin d'évidence scientifique;
3. pour prendre connaissance du besoin et de la difficulté d'arriver à une évidence convergente sur un point particulier, à partir de domaines divers;
4. pour saisir les limites d'une évidence de ce genre et l'importance de recourir aux connaissances de sens commun pour enraciner, situer, compléter l'indispensable savoir scientifique;
5. pour éviter de se sentir inférieurs à ceux dont ils sont les chefs et qu'ils dirigent;
6. (donnée plaisante) pour éviter la peur paralysante de décider, sous prétexte qu'ils ont saisi la complexité de la décision.

C'est là une sécularité créatrice que le chef acquiert par la spécialisation de la sécularisation. Un des résultats est qu'il s'efforce de démocratiser sa façon de décider (c'est-à-dire de faire appel à tous les membres de sa communauté pour une information et un avis spécialisés); néanmoins, il doit être convaincu qu'il est un agent principal de l'unité communautaire (la socialisation) que l'on poursuit à travers les décisions. Il doit y avoir une détermination finale et c'est à lui de la donner.

En plus de sa formation professionnelle spécialisée, le leader doit posséder un fonds de culture intellectuelle:

1. en sorte qu'il ne croit pas trop à son habileté et son savoir spécial;
2. qu'il est profondément averti de la nécessité de faire venir la lumière de tous les champs de l'expérience, des spécialistes de la théorie comme de ceux de la pratique (qui peuvent avoir peu de formation théorique);
3. qu'il a une vue d'ensemble des différents métiers, savoirs, comportements et groupes de services qui forment son domaine;
4. qu'il a un sens à la fois historique et sociologique de la société civile, de la Compagnie de Jésus et de l'Église;
5. qu'il s'est élaboré un système de valeurs enracinées dans son expérience, en continuité avec la culture judéo-chrétienne.

Ce qui signifie qu'il doit avoir un sens particulier des éléments philosophiques de sa vision (c'est-à-dire une vue nette des valeurs fondamentales de la vie) et doit être assez familier avec les progrès de la théologie.

Cela demande, naturellement, de s'astreindre à des lectures régulières avec recours, au moins occasionnels, aux Jésuites de sa communauté versés dans la philosophie et la théologie. Car la philosophie ne cesse de se développer dans les secteurs de la philosophie des sciences et de la métaphysique où la vision d'ensemble se dégage. La théologie, elle, offre au leader une vue panoramique de l'histoire du salut, une hiérarchie des valeurs chrétiennes, une vision aiguë du surnaturel et un sens plus subtil du discernement des esprits. Tout cela est nécessaire pour la socialisation ou processus d'intégration de décisions prudentes dans notre culture sécularisée d'aujourd'hui.

Faillir ici, c'est s'acheminer vers les extrêmes, soit de l'autorité paralysée, soit de la brutalité totalitaire, toutes deux formes dégénérées de la sécularité.

## CONCLUSION

La spécialisation montre clairement que notre programme de formation de Jésuites vise à produire des personnes d'un type spécial. La socialisation indique que, tout au long du programme, il nous faut demeurer attentifs à la façon dont nous harmonisons tous les éléments. Ces deux aspects de la sécularisation soulignent aussi la complexité de tout le processus. Car si nous voulons que le jeune Jésuite soit d'un travers à l'autre formé selon la sécularisation chrétienne, nous savons aussi que ce processus, avec ses changements et ses développements incessants, demande un continuel et subtil ajustement.

## FORMATION ET FAIBLESSE

— *Réflexions sur les vœux* —

Mary Milligan, R.S.C.M. \*  
ÉTATS-UNIS

Les témoignages les plus anciens du christianisme mettent en évidence la conformité à Jésus-Christ comme le but de toute vie chrétienne. L'Église primitive prend soin de faire ressortir les ressemblances entre la vie et la mort des disciples du Christ et celles de leur Maître. C'est le désir d'être conformes à Jésus qui a motivé certains disciples à mener une vie de chasteté, pauvreté et obéissance à son exemple. Lorsque la forme de vie que nous appelons « religieuse » s'est définie par la profession publique de ces trois réalités, c'était pour marquer une volonté ferme de suivre le Christ, de lui être conforme d'une manière particulière. Le Concile Vatican II reprend et rappelle cette longue tradition chrétienne des « vœux de religion » comme une imitation du Christ: « Dès les origines de l'Église, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu » (PC, N° 1).

L'Esprit du Seigneur, qui souffle dans le Réel de l'histoire, suscite à chaque époque des sensibilités particulières au mystère insondable de Jésus-Christ. Chaque époque contemple ce mystère à travers sa propre expérience commune. De nos jours, il me semble, le monde peut se définir en termes de puissance et d'impuissance, de force et de faiblesse, de pouvoir et de manque de pouvoir. D'un

---

\* De la Congrégation du Sacré-Cœur de Marie, bien connue sous le nom des « Sœurs de Marymount », l'Auteur est responsable de la formation dans la province de Californie (Los Angeles). Mais son travail au niveau de toute la Congrégation l'amène à visiter les autres provinces religieuses, dont celle du Brésil, comme y fait allusion l'*épilogue* de son article.

côté, il y a les pauvres et les opprimés qui prennent conscience de leur impuissance; de l'autre, les « bien nantis » qui semblent manier la destinée de tous. Il y a ceux qui détiennent un pouvoir politique, économique, social, et ceux qui n'y ont pas accès. Et ces divisions ne viennent pas du hasard, d'un sort auquel il faudrait se plier. Le bien-être des uns est étroitement lié à la misère des autres : la domination des uns fait l'oppression des autres.

Le message évangélique résonne clairement à ce monde : heureux les affligés, les pauvres, les persécutés; ce qu'il y a de faible, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort; si le grain de blé tombant en terre ne meurt pas, il demeure seul. C'est un message qui bouleverse, qui renverse les valeurs communes à la base de notre société. C'est surtout un message qui interpelle les chrétiens du vingtième siècle.

### Jésus le faible

Dans ce monde où la puissance et la force sont des axes autour desquels les classes de personnes se définissent, vivre la chasteté, la pauvreté et l'obéissance nous identifie avec Jésus dans sa faiblesse. En nous aidant à « devenir faibles », les vœux nous font toucher et communier au dessaisissement radical de Jésus, ils peuvent nous placer du côté des petits, des démunis de ce monde. La faiblesse dont il s'agit ici n'a rien à voir avec l'ambiguïté ou le manque de définition personnelle; encore moins avec une vie de péché. Elle n'est pas non plus une passivité qui ignorerait l'injustice ou le mal, une tranquillité illusoire qui laisserait faire dans des situations d'oppression. Elle est plutôt l'acceptation libre de la condition humaine dans son incapacité radicale. C'est l'incapacité d'être et de faire ce que nous voudrions. C'est l'ouverture à la souffrance, à l'échec malgré tous ses efforts. C'est l'impossibilité de « réussir » par notre propre vouloir.

La spiritualité chrétienne, surtout celle du dix-neuvième siècle, a toujours aimé contempler la faiblesse de Jésus. La crèche et la croix symbolisaient cette faiblesse — et symbolisaient aussi la source de salut qu'elle est. On y voyait Jésus dans sa pauvreté, son dénuement, sa vulnérabilité. Cette intuition, bien que parfois comprise et exprimée de façon individualiste, est pourtant profondément biblique. À maintes reprises, les auteurs du Nouveau Testament soulignent la faiblesse de Jésus sa vulnérabilité. Jésus ne se protégeait pas contre l'échec, ni contre le malentendu, la violence, l'injustice, la honte, quand ceux-ci résultaient de sa proclamation du Royaume. Il refusait de contrôler sa propre vie, la mettant toujours entre les mains de Dieu et au service de sa mission. Et il ne s'est pas défendu, non plus, contre les exigences de ce Dieu, mais est demeuré suprêmement vulnérable.

Vulnérable, Jésus l'a été aussi envers les autres. Ouvert à la souffrance humaine qu'il voyait autour de lui, il ne l'ignorait jamais. Il tenait ouverts les chemins d'accès que les autres prenaient vers lui. Tous y avaient accès et y étaient accueillis: les enfants, les pécheurs, les prostituées, les riches, les lépreux, les collecteurs d'impôts. Le monde de Jésus était de tout le monde.

Cette faiblesse de Jésus se manifestait justement dans les domaines les plus radicaux de sa vie, dans les domaines qui faisaient de lui l'Obéissant, l'Universel, le Pauvre.

C'est peut-être dans son obéissance que la vulnérabilité et la faiblesse de Jésus sont le plus manifestes. Il s'est laissé toujours conduire par un Autre. Les premiers témoins chrétiens soulignent cet aspect de sa vie. Tandis que Luc souligne fortement la conduite de Jésus par l'Esprit, Jean y reconnaît le rôle du Père. Faire la volonté de Dieu a été le mobile de sa vie. À travers le récit de l'agonie de Gethsémani, l'évangile laisse voir à quel prix il a fait cette volonté. Selon le quatrième évangile, Jésus lui-même exprime sa propre incapacité: «Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père» (5,19).

Ce dessaisissement de sa propre vie a été chanté dans une des premières hymnes chrétiennes: «Il ne retint pas le rang qui l'égalait à Dieu» ou «Il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu». Par son obéissance, Jésus s'est dépouillé du désir «d'être quelqu'un», de s'affirmer devant les autres.

Pour Jésus, souffrance et obéissance étaient liées; leur lien était celui de la filiation. Ce que l'évangile de Jean laisse en sourdine, la lettre aux Hébreux le dit expressément: «Tout fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance» (5,8). C'est par sa souffrance que Jésus est devenu obéissant, qu'il est, dans un sens, «devenu Fils». C'est le grand mystère d'amour, de l'amour du Père qui «éduque» son Fils.

Jésus s'est montré aussi l'Universel. Ses relations se caractérisaient par la non-domination et par l'inclusivité. Refusant toute manipulation des personnes, il affirmait toujours leur liberté. Il les appelait à se tourner vers son Père, à s'aimer mutuellement. Jésus ne dominait personne par la force de sa personnalité, ni par le contenu de son message. Même quand il est question de perdre ses disciples, il n'exerce aucune pression sur eux pour les faire rester avec lui. «Voulez-vous partir vous aussi?» (*Jn* 6,67). La force dans ses relations lui était étrangère.

L'inclusivité de ses relations, l'accès libre que tous avaient vers lui étonnait quelques-uns de ses contemporains. Tout en reconnaissant en Jésus quelqu'un qui «ne fait pas acception des personnes», ils étaient choqués qu'il se laisse aborder par n'importe qui, par les pécheurs, par la «racaille». Jésus ne se protégeait pas contre ces critiques, mais demeurait vulnérable. Toute la force qui pouvait lui venir par la domination des autres ou par une association exclusive avec les «forts» de sa société, Jésus la refusait. Ce refus témoignait de sa «fai-

blesse», de son désir de renoncer à toute force dans ses relations, de son désir d'établir des relations «chastes», des relations de justice.

La pauvreté de Jésus jaillissait aussi de sa faiblesse radicale. Au fond, faiblesse et pauvreté se rejoignent en lui, devenant l'accueil libre de sa propre humanité. La pauvreté, c'était dépendre de son Père en tout, recevoir de lui seul le don de la vie. Le cœur de toute tentation pour Jésus — comme pour nous — c'était de nier son humanité, de nier la faiblesse qui y est inhérente. Se fier au pouvoir qui vient des choses matérielles, c'est se créer l'illusion qu'on est *autre* que faible.

Dans sa mission, Jésus se montrait libre de toute entrave de lieux et de biens. N'ayant même pas où reposer sa tête, il pouvait aller où l'Esprit le menait. C'était clair que, s'il proclamait le Règne de Dieu, ce n'était pas pour son intérêt propre. En recommandant la pauvreté à ses disciples, il voulait ce même témoignage clair: la gratuité de la proclamation de l'Évangile.

C'est la gratuité de l'amour et du message qui était évidente dans sa préférence pour les pauvres, les «anawim». Un signe de la présence du Règne, c'est justement que la bonne nouvelle est proclamée à ceux dont l'apôtre ne peut pas espérer de récompense. La gratuité humaine devient signe de la gratuité divine.

L'obéissance, l'universalité et la pauvreté de Jésus sont enracinées dans son accueil inconditionné de l'humanité. La faiblesse de Jésus fait la force évangélique. Dans sa vie, le cœur de son message est vécu — la vie vient de la mort, la force de la faiblesse.

### Faiblesse de Jésus et les vœux

Cette optique de l'imitation de Jésus précisément dans sa faiblesse peut nourrir une vie de pauvreté, de chasteté et d'obéissance aujourd'hui. Le religieux ou la religieuse qui vit authentiquement ses vœux dans cette optique se met du côté des faibles. À la suite de Jésus-Christ, il/elle reconnaît et accueille sa propre faiblesse, la reconnaissant dans la foi comme instrument de salut. Vide de tout désir de domination, son cœur peut accueillir la souffrance des autres, surtout des plus démunis.

Profondément liée à la mission, l'obéissance nous met au service des autres, d'un Autre. La proclamation du Règne influence nos choix, notre travail, ce que nous produisons; du fait même, l'obéissance touche à notre désir de nous affirmer devant les autres, souvent au prix des autres. Notre désir d'être indépendant, «d'être quelqu'un», peut parfois opprimer nos frères et sœurs — non seulement ceux ou celles qui sont proches de nous, mais parfois aussi, à travers les lois économiques et politiques inexorables, ceux et celles qui sont loin.

Le cœur de toute justice est la reconnaissance de la dignité humaine, de chaque personne créée à l'image de Dieu. Chasteté et justice se touchent précisément dans ce respect de l'autre. Les deux refusent de dominer, d'utiliser, de manipuler l'autre quel qu'il soit. Elles n'excluent personne de leur amour à cause des distinctions de classe ou de race. En vivant la chasteté, la personne se dit ouverte à tous, prête à les accueillir. Comme Jésus, elle manifeste l'inclusivité et la non-domination dans toutes ses relations.

Une vie de pauvreté intérieure et extérieure n'est que fidélité au message de Jésus à ses apôtres. La dépendance radicale du Père se manifeste difficilement dans une vie de commodité ou de facilité, dans une vie embarrassée de biens matériels. Les possessions créent facilement en nous l'illusion que nous *sommes* plus parce que nous *avons* plus. Ne rien posséder nous renvoie encore une fois à notre faiblesse radicale.

«La bonne nouvelle est proclamée aux pauvres». Le milieu des pauvres est celui où la gratuité de l'amour est la plus évidente. C'est sûr que Jésus avait une préférence pour les pauvres. Mais il voyait en eux «personnes» plutôt que «pauvres». Si nous n'avons pas ce même respect des personnes, nous n'avons aucun droit d'«aller vers les pauvres». Si par la foi nous n'avons pas des yeux qui voient en chaque personne un fils ou une fille du Père, nous risquons d'exercer sur les autres un «pouvoir de pitié». La domination serait subtile, mais resterait domination.

La grâce qui nous est donnée dans l'Église aujourd'hui semble être celle de reconnaître le visage de Jésus dans les pauvres, de reconnaître chez eux un aspect du visage de Dieu qui ne se manifeste nulle part ailleurs. Dans leur incapacité, les pauvres matériels reflètent la faiblesse qui est notre situation véritable devant Dieu; leur existence même nous rappelle notre injustice. «Opprimons le juste qui est pauvre... tendons des pièges au juste puisqu'il nous gêne... Sa vue même nous est à charge, car son genre de vie ne ressemble pas aux autres...» (*Sag* 2,10-15).

## La faiblesse qui crée des liens

Les vœux de pauvreté, chasteté et obéissance nous rendent faibles aussi en nous faisant confronter la solitude, le vide. Ils nous invitent à nous dessaisir de notre propre vie. En les professant, nous exprimons notre refus de combler le vide, notre désir de reconnaître et d'accueillir notre faiblesse en union avec Jésus. Nous proclamons notre désir d'entrer profondément dans le mystère évangélique de vie et de mort, dans le paradoxe divin de faiblesse qui manifeste la puissance de Dieu.

C'est sûr que cette vie des vœux touche de très près à la justice dont le monde a soif. Les vœux vécus en communion avec la faiblesse de Jésus nous font toucher aux profondeurs de la condition humaine. L'incapacité humaine est commune à tout le monde; elle tranche sur les classes économiques et sociales, les âges, les races, les cultures, les professions. En reconnaissant sa faiblesse, on reconnaît son humanité. Ainsi, la faiblesse nous lie aux autres. Elle est notre fond commun à tous, ce que nous partageons avec tous. Sans y toucher, sans reconnaître sa réalité, nous risquons de manquer de vérité dans nos relations. Celui qui a fait l'expérience de sa propre faiblesse ne succombe pas facilement à la tentation de se placer au-dessus des autres. La reconnaissance de la faiblesse commune à tous mène à la compassion, à la fraternité.

Si la faiblesse nous lie aux autres, elle nous lie également à Dieu. Reconnaître notre faiblesse, c'est reconnaître notre vérité devant lui. C'est expérimenter la réalité de notre relation à Dieu, c'est admettre avec joie et reconnaissance que «sans lui nous ne pouvons rien faire». L'acceptation de sa propre réalité devant Dieu est certainement la «vérité qui nous rend libres». Elle mène à l'accueil du don gracieux de notre justification.

## Faiblesse et formation

Les questions que cette vision pose pour la formation sont multiples. Comment aider nos jeunes à vivre la pauvreté, la chasteté et l'obéissance en union avec Jésus le Faible? Comment les aider à vivre les vœux d'une manière qui les fasse communier avec la faiblesse de leurs frères et sœurs?

Pour les fins de cette revue, en répondant à ces questions, je voudrais me limiter aux moyens de formation qui font partie de la tradition ignatienne. De ces moyens, je pense que deux sont particulièrement aptes à favoriser une conviction de sa propre faiblesse, capable de devenir instrument de salut: d'abord des «expériences» apostoliques, deuxièmement la première Semaine des Exercices Spirituels.

Dans les premières constitutions de la Compagnie de Jésus, saint Ignace a demandé aux jeunes jésuites d'entreprendre certaines «expériences» — de pèlerinage, de travail en hôpital, d'enseignement des enfants, de labeur caché. Toutes ces expériences visaient à mettre les novices dans des situations où ils seraient au dépourvu, dans des «situations-limites». Le pèlerin s'en va sans rien, n'ayant pas réservé à l'avance des chambres d'hôtel! Il doit faire face à l'imprévu, s'adapter aux situations climatiques qui se présentent, voyager avec d'autres qu'il n'a pas choisis. Celui qui travaille dans un hôpital se trouve aussi démuni parfois de toute possibilité d'«aider» l'autre. Devant la maladie et la mort, le novice expéri-

mente dans sa propre chair l'incapacité radicale de la condition humaine, la mortalité devient un fait trop évident. Celui qui s'engage dans des travaux humbles doit renoncer à toute illusion au sujet de son importance, doit se soumettre humblement aux autres, renonçant à toute domination et à toute «supériorité». Au fond, Ignace pourvoyait les novices de moyens d'expérimenter leurs propres limites, leur faiblesse humaine.

De nos jours, c'est sûr que la forme de ces «expériences» différera. Ce qui semble important, néanmoins, c'est de permettre à ceux et celles en formation de se trouver «au dépourvu», de vivre des situations-limites. Que ce soit un contact avec des malades, des personnes âgées, des mourants; un ministère auprès des pauvres ou des opprimés; un temps prolongé de solitude — tout ce qui fait toucher aux profondeurs de sa propre faiblesse pourrait aider ceux et celles en formation à s'identifier avec la faiblesse de Jésus et partant avec l'humanité.

En exigeant que les Exercices Spirituels soient nécessairement une des «expériences», les constitutions de la Compagnie de Jésus ont fourni au jeune jésuite un instrument de réflexion apte à l'aider à faire les connexions entre sa vie et celle de Jésus. Les Exercices invitent à contempler la manière totale dans laquelle Jésus a accepté son humanité, sa soumission filiale à la volonté de son Père, son attitude d'ouverture et de vulnérabilité à ses contemporains. À travers cette contemplation, les Exercices Spirituels, toujours personnalisés, forment et transforment.

C'est surtout l'expérience de la première Semaine qui aide à créer les dispositions de vulnérabilité nécessaires pour s'identifier à Jésus le Faible. Il me semble que cette expérience de première Semaine est précisément celle de sa propre faiblesse — faiblesse qui devient instrument évangélique de salut. L'objet des méditations de cette Semaine n'est pas seulement un sens du péché. C'est l'accueil de sa propre vie comme don, la conviction profonde que de soi-même on ne peut rien faire. Autrement dit, c'est reconnaître la vérité de sa propre personne comme faible, portée au péché, radicalement incapable sans la miséricorde de Dieu. «Regarder qui je suis... considérer qui est Dieu: sa sagesse, mon ignorance; sa toute-puissance, ma faiblesse» (N<sup>os</sup> 58, 59). Et le but de ce regard: «Cri d'admiration, avec immense amour» (N<sup>o</sup> 60).

En aidant les personnes en formation à reconnaître leurs propres «blessures», les expériences apostoliques et les Exercices Spirituels peuvent être un moyen puissant de formation à une vie radicale de pauvreté, chasteté et obéissance. Visant la vérité de la personne, ces expériences, accompagnées avec grand respect et confiance, laissent à l'Esprit un champ ouvert dans son œuvre de transformation en Jésus-Christ. L'acceptation de sa propre faiblesse forme le/la novice à la compassion pour l'humanité souffrante, «humanité» qui est souvent à sa propre porte.

## ÉPILOGUE

Ces quelques réflexions sur les vœux comme expressions de notre identification avec la faiblesse de Jésus, viennent d'une conviction personnelle qui ne s'articule qu'avec difficulté. Le processus d'articulation a commencé dans le sud de la Californie — la région la plus riche de l'État le plus riche du pays le plus riche du monde. Il s'est terminé (ou plutôt il a atteint son état actuel) en plein « tiers monde » — au Brésil. Ce changement géographique a certainement approfondi ma conviction que la faiblesse de Jésus est une optique légitime des vœux aujourd'hui, et que cette optique touche de très près à la justice. Dans ce pays où la grandeur des injustices et de la misère risque de paralyser toute personne sensible, le contact avec les « préférés de Dieu » m'a aussi convaincue que Jésus est de leur côté encore. On a l'impression qu'un grand mouvement est en germe en Amérique latine et que si, pendant ces trois derniers siècles, la parole a été aux savants et aux technologues, la parole du vingt et unième siècle sera aux pauvres des continents méridionaux. Peut-être est-ce à travers leur faiblesse que nous toucherons une profondeur de notre consécration qui nous révélera un aspect méconnu — et très beau — du visage de Jésus-Christ!

---

## Suppléments N° 3

En collaboration, *Préalables anthropologiques au discernement spirituel*.

Le troisième des SUPPLÉMENTS aux *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* est présentement sous presse. Il contient les actes du dernier congrès des *Cahiers* qui s'est tenu à Montréal, les 7 et 8 octobre 1978 (voir un bref compte-rendu de ce congrès dans la chronique d'informations, pp. 68-69). On peut commander dès maintenant ce troisième numéro des SUPPLÉMENTS au Service de Librairie du Centre de Spiritualité Ignatienne.

## CONTEMPLATION ET ACTION CHEZ SAINT IGNACE

Fernand Lévesque, S.J.\*  
CANADA

### I — TROUVER DIEU EN TOUTE CHOSE

On a dit d'Ignace qu'il a transformé les données de la prière avec Dieu. Jusqu'à lui, la tradition mystique et spirituelle avait maintenu avec saint Thomas la primauté de la contemplation sur l'action et sa nécessaire dépendance. L'action ne pouvait être qu'un effet de la contemplation, la surabondance du flux divin qui se déverse dans l'apostolat. La vie religieuse consistait donc en une préparation, en un retrait du monde pour trouver cette familiarité avec Dieu qui permettrait ensuite de le donner aux autres. C'est ainsi que l'on parlait de trouver Dieu au plus *profond* de l'âme, dans la fine *pointe* de l'âme, dans l'*intime* de soi, selon les paroles de saint Augustin: «Deus intimior intimo meo». Allait-on avec Ignace assister à une révolution? Dieu non au plus profond de moi, mais au plus profond de toute la création? Dieu, vu non pas dans le retrait de la contemplation, mais dans la tension de l'action devenue médiatrice entre les hommes et Dieu? Nadal semble bien l'affirmer lorsqu'il dit:

Cette grâce de prière trinitaire, notre Père l'avait reçue par un rare privilège. De même, la grâce d'éprouver et de contempler en toute chose, en toute activité, en toute conversation, la présence de Dieu et l'amour des choses spirituelles, d'être *contemplatif dans l'action*, ce qu'il exprimait d'ordinaire par ces mots: *trouver Dieu en toute chose*<sup>1</sup>.

---

\* Jusqu'à récemment, l'Auteur était Professeur de Sciences Religieuses au Collège de Saint-Boniface (Manitoba). Il vient d'accepter un ministère pastoral à Sao Luis, Maranhao, Brésil.  
<sup>1</sup> *Monumenta Historica S.J.* Nadal, IV, p. 459.

Cette contemplation «de toutes choses en Dieu et de Dieu en toutes choses» qui apparaît dans la vie d'Ignace à la vision du Cardoner contient toute la spiritualité de la Compagnie qu'il allait fonder. C'est une vue totale de la réalité dans un simple regard, «tota simul», à la manière même de Dieu, si l'on peut dire. Elle récapitule toute la création en Dieu, d'où elle sort et en qui elle revient. C'est bien le contenu de cette vision de la création qu'Ignace eut à Manrèse où il saisit comment toute la création sortait de Dieu «comme une lumière». Mais c'est aussi le résultat d'une autre vision, celle de l'humanité du Christ jointe à la divinité du Verbe qui, par la croix, remet à son Père toute la création ainsi rachetée. Le Père Rahner exprime ainsi le rôle médiateur de toute la réalité qui mène au Père:

Toute la prière d'Ignace est dominée par un sens très sûr de la situation propre du Fils Éternel. Il est le médiateur qui conduit au Père. Il saisit l'âme dans l'Esprit-Saint pour la ramener avec Lui au Père. Telle est la signification mystique du *mecum* du Règne. Tel est le sens du triple colloque des Exercices. Saint Ignace ne peut plus *voir en toute créature*, et jusque dans la *Très Sainte Humanité* de Jésus qu'«un moyen propre à nous conduire davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés»<sup>2</sup>.

Contemplation universelle, englobante de toute la réalité, qui témoigne que toute la création est sauvée et est devenue médiatrice, guide qui conduit à la vision du Père. Ignace supprime donc toute distinction entre contemplation d'une part et action de l'autre, entre vision du Père par les puissances de l'âme et vision du Père par l'action ou par toute chose. Dieu est découvert à l'intérieur de l'âme comme à l'intérieur des choses. Les choses elles-mêmes «sont» le visage de Dieu. Ici, la parole de l'Évangile se vérifie: «Ce que vous faites au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le faites». Ou bien cette autre: «Il n'y a qu'un commandement, aimez Dieu et votre prochain». Il y a de par la rédemption une seule réalité, Dieu et sa créature. Mais le rôle de la créature est de *conduire* à Dieu, elle possède ce pouvoir de faire trouver Dieu, de faire discerner les «esprits», parce que Dieu se révèle dans ses créatures. C'est donc par l'utilisation de ces créatures qu'on arrive à discerner la volonté de Dieu, qu'on arrive à se conformer de plus en plus à lui. Ainsi est abolie la distinction d'extérieur et d'intérieur dans les choses. Ainsi est aboli aussi le faux problème de chercher d'abord à faire son salut et ensuite d'aider à celui du prochain. La première règle du Sommaire le dit très bien qu'il n'y a qu'un *seul but* qui est de faire son salut *et* d'aider à celui du prochain. Ainsi est compris le mystère de l'Incarnation

<sup>2</sup> H. RAHNER, *La vision de saint Ignace à la chapelle de la Storta*, Christus, janvier 1954, N° 1, p. 63.

où les deux natures se trouvent assumées dans l'unité de la Personne du Fils, et les trois Personnes divines dans l'unité de la divinité. «Ignace contemple toutes les choses créées dans cette unité mystérieuse dont Dieu lui a gracieusement livré le secret... Jusque dans les plus infimes détails de la vie quotidienne, ses yeux contemplent le Dieu en trois Personnes»<sup>3</sup>.

La vision de la Storta représente dans la vie d'Ignace un moment privilégié parce qu'elle est la réponse de Dieu à sa demande incessante d'être uni au Fils qui le mène au Père. En le confiant à son Fils chargé de sa croix, le Père assure Ignace de ce «retour» au Père de lui et des siens et donc de sa complète appartenance à Dieu. La croix n'est donc pas prise pour elle-même, mais comme le moyen le plus efficace (magis) d'atteindre le Père. C'est pourquoi Ignace demande à ses fils de se mettre sous l'étendard de la croix. Et c'est pourquoi plus Ignace sera configuré au crucifié, plus il sera assuré d'être sur le chemin du retour vers le Père. Mais alors, toute la création à l'instar de la croix, devient moyen du retour vers le Père. Les plus petites actions, les émotions, les prières vocales, les détails de la vie les plus insignifiants deviennent médiateurs.

Regardons les descriptions minutieuses d'Ignace dans les Exercices, elles ne se comprennent qu'à la lumière de ce rôle médiateur. N° 56: «revoir l'endroit et la maison où j'ai habité, les relations que j'ai eues avec autrui, l'emploi dans lequel j'ai vécu». N° 58: «regarder tout le créé en comparaison de Dieu». La contemplation de l'Incarnation n'est qu'un ensemble de détails concrets et d'actions de personnages parmi lesquels je dois, moi aussi, me trouver et agir. Je fais partie du mystère à contempler, je m'y trouve impliqué dans mes actions et dans ma condition: «Et moi, me faire un petit pauvre et un petit esclave indigne qui les regarde, les contemple, et les sert dans leurs besoins, comme *si je me trouvais présent*» (N° 114).

Qu'est l'examen de conscience qu'Ignace nous prescrit deux fois le jour, particulier et général, avec force détails qui nous paraissent enfantins, comme d'écrire sur des lignes de plus en plus petites ses fautes et défauts et comparer, sinon l'utilisation de la réalité concrète et de l'action précise de tous les jours pour progresser dans la connaissance et amour de Dieu? Détails concrets, actions minimales, promus à la fonction de médiateurs pour conduire au Père, par le Fils et sa Mère.

---

<sup>3</sup> *Id.*, p. 62.

## II — IN ACTIONE

La spiritualité de la Compagnie, on l'a dit tant et plus, est une spiritualité active, de service<sup>4</sup>, et provient, il me semble, non pas tant de la personnalité d'Ignace que du caractère des grâces mystiques qu'il a reçues. Le P. de Guibert note que «chez Ignace, les lumières mystiques sont de l'ordre de l'action autant que de la contemplation; autant qu'une sublimation de la connaissance, ce sont des directives infuses en vue de l'action; non pas évidemment que la contemplation soit absente, mais elle est ordonnée à l'action apostolique: par les lumières surnaturelles qu'il donne, Dieu ne tend pas principalement à se faire connaître, mais à faire découvrir la manière dont il veut être servi»<sup>5</sup>.

Voulant que son action soit constamment celle de Dieu, Ignace soumettait toute entreprise au discernement des esprits et n'agissait qu'après avoir obtenu l'assurance d'être agréé de Dieu. C'est pourquoi il s'employait à l'examen constant des mouvements de son âme et cherchait à se mettre le plus possible sous la conduite de l'Esprit-Saint. On ne peut s'étonner alors des conduites imprévues de la Providence: sur le point d'entreprendre le pèlerinage de la terre sainte, voilà qu'ils se voient lui et ses compagnons, bloqués en Italie. Ils passeront donc trois mois dans une retraite à prier et à attendre la lumière sur l'avenir. Ils prêcheront au peuple comme les soixante-dix disciples de l'évangile, sans même connaître bien la langue de leurs auditeurs. À la Storta, Ignace voit que le petit groupe doit changer de projet, devenir la petite compagnie de Jésus et se mettre au service du Pape. Plus tard, il devra accepter de fonder des collèges, envoyer ses bras droits au Concile, «établir» à des endroits fixes cette compagnie qu'il avait voulue «volante», et tout cela parce que les «esprits», ou l'Esprit le lui indiquait en son temps. Ignace se laisse donc guider par les circonstances, essaie de lire dans les événements, dans les faits concrets de la vie de tous les jours, et c'est là qu'il puise la connaissance du vouloir divin, c'est là qu'il discerne, dans l'usage des créatures, le meilleur chemin du retour de toutes choses vers Dieu, leur pouvoir de médiation et de glorification de la volonté de Dieu.

Contemplatif dans l'action, c'est donc pour Ignace voir Dieu dans tout ce qui l'entoure et discerner le plan de Dieu. Cela veut dire, «faire quelque chose» pour que les esprits agissent en lui (6<sup>e</sup> annotation), car il doit se mettre

<sup>4</sup> J. LEWIS, S.J., *L'Ame de saint Ignace*, Carnets du S.C. janv. 1956, p. 11.

<sup>5</sup> R. ROUQUETTE, *Le développement de la spiritualité apostolique de saint Ignace*. Christus, 1954, N° 2, p. 24.

dans un état d'équilibre; «il est plus utile et bien meilleur dans la recherche de la volonté divine, que le Créateur et Seigneur se communique lui-même à l'âme fidèle, l'embrassant dans son amour et sa louange, et la *disposant à la voie* où elle pourra le mieux servir ensuite» (15<sup>e</sup> annotation).

Mais, pour Ignace, il y a une action qui, bien plus que toute autre, lui permet de «se mettre avec le Fils», selon la vision de la Storta, c'est la *Messe*. Ici se comprend vraiment l'expression «*In actione contemplativus*». Plus qu'en toute autre, Ignace voit en elle son insertion dans l'œuvre de salut. Prêtre, ministre du Christ, il est à l'autel un autre Christ.

Ses études terminées, Ignace se prépare au sacerdoce. Ordonné avec ses compagnons, il est le seul à différer sa première messe. Il veut s'y préparer comme à l'action la plus importante de sa vie. C'est alors qu'il passe avec ses compagnons les trois mois de réclusion à Vivarolo. La préparation culmine dans les «épousailles» de la Storta où il voit que son action est acceptée du Père parce qu'elle est unie à l'action du Fils. Mais quelle est cette action du Fils sinon la mort sur la croix, l'acte de salut par excellence? Et quelle est l'action d'Ignace, sinon la célébration de la messe, et aussi la part humaine qu'Ignace y apporte, c'est-à-dire la fondation de la Compagnie, dont le nom du Fils à qui elle est donnée témoigne que Dieu l'a agréé au même titre que l'acte du Fils sur la croix?

C'est pourquoi la célébration de la messe sera dès lors pour Ignace l'action par excellence de contemplation de l'œuvre du Fils et de l'acceptation du Père, par l'Esprit, de la part que lui, à la suite du Christ, y apportera. L'action du Fils, à la messe, s'incorpore en un seul mystère de grâce l'œuvre d'Ignace, comme ministre du sacrifice et comme fondateur de l'ordre nouveau et cela par l'agrément, la volonté du Père.

Et depuis lors, la contemplation d'Ignace est sacerdotale, elle *découle de l'action sacerdotale* opérée chaque matin, et cette action unique irradie durant tout le jour et jusqu'au soir en des grâces de larmes et en intimités avec la Trinité. À lire le «Journal», on se rend compte de la place que la messe occupe dans la vie contemplative d'Ignace. C'est dans la préparation à la messe, en s'habillant pour célébrer, ou dans l'acte lui-même ou dans l'action de grâce, qui dure parfois deux heures, qu'Ignace rencontre la Trinité et puise les grâces mystiques de la contemplation. Pour lui, les mots mêmes de la messe lui révèlent le mystère auguste: «Au *Te igitur*, sentant et voyant, non de façon obscure, mais lumineuse et très lumineuse, l'être même ou l'essence divine, sous une forme sphérique un peu plus grande que ne le paraît le soleil. Et de cette essence paraissait venir ou découler le Père. Si bien *qu'en disant Te*, c'est-à-dire Pater, *l'essence divine se présentait à moi* avant le Père»<sup>6</sup>. La contemplation surgit de l'action elle-même,

<sup>6</sup> *Journal*, trad. Christus, 1954, N° 2, p. 88. Dim. 9 mars.

parce que cette action est unie à celle du Fils dans le sacrifice.

Est-ce à dire que l'oraison pour elle-même, comme préparation à l'action, n'a pas de place dans la pensée d'Ignace? Ce serait une erreur que de l'affirmer, car il accepte un temps déterminé, «l'oraison habituelle», au début de la journée. Le «Journal» en est témoin. Mais ce n'est pas tant la forme du service qui importe que le service lui-même. Ce n'est pas tant de contempler ou d'agir que de *faire* la volonté de Dieu, dont il s'agit. «Il n'est donc pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde» (*Rom* 9,16).

Mais il est vrai que, chez Ignace, la vision de Dieu se manifeste sous un impératif d'action plus que de contemplation. Pour lui qui voit descendre les dons de Dieu en profusion sur la terre, il ne voit pas comment il pourrait y répondre autrement que par un effort personnel. Il mentionne dans le «Journal» l'effort qui lui est demandé pour trouver le respect envers Dieu: «Puis, quelque temps après, à la chapelle, il me parut que c'était la volonté de Dieu que *je fasse effort pour chercher et trouver*, et que je ne trouve pas, et que cependant, il était bon que je cherche sans qu'il soit en mon pouvoir de trouver». «Puis, continue-t-il, le *donneur de grâces...*» Faire comme si tout dépendait de soi et cependant attendre tout comme venant de la main de Dieu.

Saisi, dès sa vision du mystère de la Création, par la Majesté de Dieu qui crée, et qui donne, Ignace perçoit la disproportion qui existe entre ce don de Dieu et la petitesse de l'effort humain pour y répondre. Rien n'est jamais assez pour prouver son amour qui «consiste en une communication mutuelle» (231). Il faut donner en retour, au risque de ne pas avoir d'amour pour Dieu. Et puisque tout appartient à Dieu, il ne reste à donner que son effort, que sa liberté, sa volonté, pour qu'il en dispose, c'est-à-dire pour qu'il se donne ce retour d'amour à même son don. Il ne s'agit donc pas tant de contempler que de donner, ou plutôt il s'agit de contempler le don de Dieu, mais *au même moment* donner son propre bien, soi-même «comme quelqu'un qui offre en un grand amour» (234). Car ce don de Dieu, il existe à tout instant de mon existence. La création n'a pas eu lieu une fois pour toutes, mais elle est constamment présente, active, de même que le don du Fils fait sur la croix, qui se perpétue par la messe. La perception existentielle de cette réalité, décrite dans l'*Ad Amorem*, fut constamment présente à Ignace qui y revient souvent dans ses écrits. La lettre aux Pères et Frères de Coïmbre nous donne un tableau majestueux de la création et des bienfaits de la Rédemption. Ignace décrit les dons de Dieu qui obligent grandement à procurer son service et sa gloire. Solde de lui, la nature que vous avez, qu'il vous a donnée avec toutes les perfections de votre corps et de votre âme et les biens terrestres. Solde de lui, les dons spirituels de la grâce, dont sa libéralité et sa bienveillance vous ont prévenus, et qu'il vous dispense encore, même quand vous lui êtes contraires et rebelles. Solde de lui, les inesti-

mables biens de sa gloire laquelle, sans profit pour lui, vous est préparée et promise... Solde de lui, finalement, cet univers avec tout ce qu'il contient de corps et d'esprits, car il a mis à votre disposition non seulement tout ce qui est sous le ciel, mais toute sa cour très sublime... Et comme si de telles soldes ne suffisaient pas, lui-même s'est fait notre solde, en devenant frère par la chair, le prix de notre salut sur la croix, l'aliment et le compagnon dans l'Eucharistie de notre pèlerinage sur la terre. Quel mauvais soldat que celui à qui toutes ces soldes ne suffisent pour *le déterminer au travail*, pour la gloire d'un tel prince!»<sup>8</sup>.

Bref, Dieu apparaît donc pour Ignace comme celui qui donne et agit dans sa création. Ce «Donneur de grâces», majesté qui commande le respect, nous poursuit de ses bienfaits à tout instant de l'existence. Pour lui ressembler, pour l'atteindre, pour le *voir* et le *trouver*, il n'y a pas à se retirer du monde, mais par ce monde et à travers lui qui est don, il faut sans cesse lui donner l'ensemble de la création et soi-même pour sa gloire. Le don que je fais à Dieu pour son service doit se rencontrer dans le don de Dieu, «être mis avec le Fils». Mon amour est une communication du don que Dieu m'a fait par son Fils et sa création. Je suis indissolublement lié dans mon don au don du Fils qui revient au Père, par la croix et la messe de tous les jours. C'est là la récapitulation de toutes choses en Dieu et l'achèvement de la création. Contemplation et action sont deux aspects du même mouvement de grâce en Dieu et, par le Fils, en moi.

## CONCLUSION

Dans ce bref exposé, nous avons voulu souligner comment, chez Ignace de Loyola, la contemplation surgissait de l'action elle-même, parce que ses expériences mystiques lui ont montré l'action de Dieu, d'abord dans la Trinité comme une sorte de circularité d'amour sortant des personnes comme un don, ensuite dans la création où se manifeste l'acte gratuit et surabondant de ce Père qui, non content de produire une création si admirable, va jusqu'à donner un rédempteur qui lui remette tout entre les mains par un retour d'amour. Tout est don, tout est service, et l'insertion de son action dans celle du Christ sauveur par la messe constitue la contemplation même, la prière d'adoration de cette divine majesté.

---

<sup>8</sup> Ignace. Lettre aux PP. et FF. de Coïmbre, extrait dans Carnets du S.C., janv. 1956, p. 29.

## L'EXAMEN DE CONSCIENCE SPIRITUEL

Georges A. Aschenbrenner, S.J.\*  
ÉTATS-UNIS

L'examen est habituellement la première pratique qui disparaît de la vie quotidienne du religieux. Pour plusieurs raisons qui toutes reviennent à reconnaître (rarement de façon explicite) que l'examen n'a pas de valeur immédiatement pratique dans une journée chargée. Mon propos, dans cet article, est de montrer que toutes ces raisons, avec la conclusion erronée qu'on en tire, viennent de ce que l'on a, au fond, mal compris l'examen et sa pratique dans la vie religieuse. Il faut le voir en liaison avec le discernement des esprits. C'est un exercice intense quotidien de discernement dans sa vie.

### L'Examen spirituel de la conscience

Pour beaucoup de jeunes, aujourd'hui, la vie est spontanéité ou elle n'est pas. Si on brime la spontanéité, on la fait avorter; la vie est mort-née. À voir ainsi les choses, la vie active est coupée de sa spontanéité par l'examen. C'est une approche réflexive déshydratée, qui dessèche toute la spontanéité de la vie. Ces gens n'admettent plus aujourd'hui la prétention de Socrate, qu'une vie soustraite à

---

\* L'Auteur est maître des novices de la Province de Maryland de la Compagnie de Jésus (noviciat St. Isaac Jogues, Wernersville, Penn., U.S.A.). Son article est d'abord paru dans *Review for Religious*, Vol. 31, 1972/1, pp. 14-21. On pourra consulter aussi sur le même sujet: Antoine Delchard, «L'élection dans la vie quotidienne», in *Christus*, N° 14, avril 1957; R.J. Howard, «Examination of Conscience: Prayerful Election in Everyday Terms», in *Woodstock Letters*, Vol. 88, N° 1, fév. 1959; François Marty, «L'examen, prière de l'apôtre», in *Christus*, N° 20, oct. 1958; François Partoës, *L'examen de conscience, épreuve de Dieu*, Supplément à *Vie chrétienne*, N° 114, 1968.

l'examen ne mérite pas d'être vécue. Pour eux, l'Esprit est dans le spontané et tout ce qui contrecarre son jaillissement est étranger à l'Esprit.

Cette façon de voir oublie que deux types de spontanéités surgissent dans notre conscience et expérience: l'une, bonne, au service de Dieu; l'autre, mauvaise, qui n'est pas à son service. Tous font l'expérience de ces deux genres de pulsions et de motions spontanées. Souvent, des esprits vifs, des langues agiles, qui peuvent être si intéressants et faire centre et dont la caractéristique habituelle est justement cette spontanéité, ne nous convaincront pas tout à fait qu'ils sont sous la mouvance de la bonne spontanéité et qu'ils l'expriment. Car, pour celui qui a à cœur de servir Dieu de tout son être, le défi n'est pas seulement de laisser jaillir le spontané, mais plutôt de savoir filtrer ces diverses poussées spontanées et d'endosser dans sa vie concrète celles qui viennent de Dieu et conduisent à Lui. C'est ce que nous faisons en laissant surgir, dans notre vie de chaque jour, la spontanéité vraiment inspirée par l'Esprit. Seulement, nous devons apprendre à percevoir cette véritable spontanéité inspirée par l'Esprit. Dans cet art, l'examen a un rôle tout à fait central.

Lorsqu'on rattache l'examen au discernement, il devient l'examen spirituel de la conscience plutôt que le simple examen de conscience. L'examen de conscience a des résonances étroitement morales. On avait beau nous dire toujours que l'examen de conscience dans la vie religieuse est autre chose qu'une préparation à la confession; dans la pratique, on l'expliquait et on le traitait comme s'il l'était en grande partie. Son objectif principal était la qualité bonne ou mauvaise de nos actions de chaque jour. Dans l'exercice de discernement, la préoccupation principale n'est pas la qualité morale des actions bonnes ou mauvaises, mais plutôt la manière dont le Seigneur nous touche et nous meut (souvent à notre insu) au cœur des sentiments que nous ressentons. Ce qui survient dans notre conscience spirituelle prime et l'emporte sur nos actions qualifiables juridiquement de bonnes ou de mauvaises. Comment nous ressentons l'attrance du Père (Jn 6,44) dans notre conscience spirituelle concrète, comment notre nature pécheresse, tranquillement, nous tente et nous attire loin de notre Père, à travers le jeu subtil de nos dispositions spirituelles, c'est de cela qu'il s'agit dans notre examen de chaque jour plutôt que la réponse donnée dans nos *actions*. C'est de l'examen de nos dispositions spirituelles que nous nous occupons présentement, en sorte que nous puissions apporter notre collaboration et abandonner nos cœurs à l'admirable spontanéité qui est la touche de notre Père et la poussée de l'Esprit.

## L'examen et l'identité religieuse

L'examen dont nous parlons ici n'est pas un effort de perfectionnement personnel à la manière de Ben Franklin. Nous parlons d'une expérience, dans la foi, de notre croissante sensibilité aux modes uniques, spéciaux et personnels, qu'emploie l'Esprit du Christ pour s'approcher de nous et nous appeler. Évidemment, cette croissance demande du temps. Mais l'examen ainsi compris nous renouvelle et nous enrachine davantage dans notre identité religieuse, Dieu enveloppant de son amour la personne de chair et d'esprit que nous sommes et nous invitant à entrer profondément dans le monde de sa dilection personnelle. Je ne puis m'examiner sans me retrouver devant le Père tel que je suis dans le Christ, avec mon identité de religieux pauvre, chaste et obéissant à l'imitation du Christ, tel que me l'a fait connaître d'expérience le charisme de ma vocation religieuse.

Or, l'examen de chaque jour devient souvent à ce point général, vague et sans caractère spécifique, que nos identités de religieux (Jésuites, Dominicains, Franciscains et autres) semblent ne point différer. L'examen prend une vraie valeur lorsqu'il devient une expérience quotidienne de confrontation et de renouvellement dans notre identité religieuse singulière et dans la manière dont le Christ délicatement nous appelle à approfondir et à développer cette identité. Nous devrions faire chaque fois notre examen avec toute la netteté dont nous saisissons notre identité religieuse. Car nous ne faisons pas cet examen simplement comme le ferait tout chrétien, mais comme ce chrétien particulier qui a reçu dans la foi une vocation et une grâce uniques.

## L'examen et la prière

L'examen est un temps de prière. Une réflexion vide sur soi-même ou une introspection malsaine centrée sur soi comportent de vrais dangers. D'autre part, l'examen fait sans effort et la tendance à vivre au fil de la vie nous rendent tout à fait superficiels et insensibles à l'action subtile et profonde du Christ à l'intime de nos cœurs. L'examen ne garde ses qualités de prière et d'efficacité spirituelle que s'il continue la prière contemplative du sujet. Sans cette relation, l'examen glisse à la réflexion sur soi en vue du perfectionnement personnel, si même il dure. C'est dans la prière contemplative que le Père nous révèle, au rythme qui lui plaît, l'ordonnance du mystère de toutes choses dans le Christ, comme le dit Paul aux Colossiens: «Dieu a bien voulu faire connaître de quelle gloire est riche ce mystère chez les païens» (*Col 1,27*). Le contemplatif expérimente de multiples et délicates façons, surtout non verbales, cette révélation du Père dans le Christ. L'Esprit de Jésus ressuscité présent au cœur du croyant le

rend capable de sentir et «d'entendre» cette interpellation à nous conformer à cette révélation. La contemplation est vide sans cette réponse conformante.

Cette sorte de conformation respectueuse et docile, et non d'allure moralisante, (qui est «l'obéissance de la foi» dont parle Paul dans Romains 16,26) est l'œuvre de l'examen quotidien pour «sentir» et identifier ces invitations intimes du Seigneur qui guident et approfondissent de jour en jour notre adhésion, et pour ne point céder aux insinuations subtiles qui lui sont contraires. Sans ce contact contemplatif avec le Père qui nous découvre la réalité dans le Christ, dans la prière formelle comme dans la prière informelle diffuse, la pratique quotidienne de l'examen se vide, se dessèche et meurt. Sans cette écoute de la révélation par le Père de ses voies si différentes des nôtres (*Is* 55,8-9), l'examen redevient la façon de nous mettre en forme, à la poursuite de la perfection personnelle, humaine et naturelle ou, pis encore, de l'engagement égoïste de nous-mêmes en nos propres voies.

Sans la contemplation régulière, l'examen est futile. Manquer à cette contemplation appauvrit la riche et merveilleuse expérience en laquelle le Seigneur invite sans cesse le contemplatif à lui répondre en ordonnant sa vie. Il est exact, d'autre part, que la contemplation pratiquée sans examen régulier se compartimente et devient, dans une vie, superficielle et rabougrie. Le temps de la prière formelle peut devenir, dans la journée de quelqu'un, une période éminemment sacro-sainte, mais si isolée du reste de cette vie qu'elle ne baigne pas dans la prière «qui trouve Dieu en toutes choses» au niveau de la vie réelle. L'examen donne, à notre quotidienne expérience de Dieu dans la contemplation, prise réelle sur toute la vie de notre journée; c'est un moyen important pour trouver Dieu en tout et pas seulement au moment de la prière formelle, comme nous l'expliquerons à la fin de l'article.

## **Le discernement du cœur**

Lorsque nous prîmes connaissance de l'examen dans la vie religieuse, il s'agissait d'un exercice précis de prière, durant environ un quart d'heure. Il nous parut d'abord très stylisé et assez artificiel. Cela ne tenait pas à l'examen-prière lui-même, mais à nous: nous étions des commençants et nous n'avions pas encore intégré en nous ce processus de discernement personnel pratiqué en des examens quotidiens. Pour un commençant qui n'a pas encore avancé beaucoup son intégration personnelle, un exercice ou processus peut être très valable, et paraître cependant formel et stylisé. Cela ne devrait pas nous déconcerter. Cette expérience est inévitable dans la vie religieuse du novice comme du vétéran qui se remet à l'examen.

Mais, fondamentalement, on ne comprendra pas l'examen si on ne saisit pas l'objectif qu'il poursuit. En définitive, spécifiquement, l'examen vise à développer un cœur qui discerne, actif pas seulement pendant l'un ou les deux quarts d'heure dans la journée, mais continuellement. C'est là un don du Seigneur, un de ses dons les plus importants, comme Salomon s'en rendit compte (1 R 3,9-12). Nous devons donc sans cesse le demander, mais aussi accueillir son développement en nos cœurs. La pratique quotidienne de l'examen y est essentielle.

Il faut donc en conséquence considérer les cinq étapes de l'examen que nous présentent les Exercices spirituels de saint Ignace (N° 43) et, graduellement, en faire dans la foi l'expérience, comme des dimensions de la conscience chrétienne telle que Dieu et son action la forment dans le cœur, à mesure que celui-ci affronte le monde et toutes choses et s'y développe. Si nous laissons le Père peu à peu transformer nos esprits et nos cœurs en ceux de son Fils, et devenir vraiment chrétiens à travers notre vivante expérience de ce monde, l'examen alors, dont les éléments séparés nous apparaissent maintenant comme des aspects intégrés de notre cœur ouvert sur le monde, cet examen nous apparaîtra beaucoup plus organique et beaucoup moins artificiel. En conséquence, il n'y a pas d'attribution de temps idéale, pour les 5 points de l'examen chaque fois, mais il s'agit plutôt d'une expression organique, chaque jour, de l'état spirituel de notre cœur. Un jour, c'est un point qui nous retiendra plus que les autres et, à un autre moment, ce sera un autre.

Ignace en sa maturité, près de sa fin, ne cessait d'examiner tous les mouvements et inclinations de son cœur, ce qui signifie qu'il «discernait» la convenance de toute chose avec son vrai moi centré sur le Christ. C'était le rejaillissement des exercices intensifs de l'examen-prière pratiqué chaque jour. Le novice, comme le vétéran, doit se rendre compte à la fois de l'importance de l'un ou des deux quarts d'heure d'examen chaque jour, c'est-à-dire d'un cœur pratiquant sans cesse le discernement et, d'autre part, de la nécessité d'adapter la pratique de l'examen à son étape de développement et à la situation du monde où il vit. D'autre part, nous savons tous très bien qu'une subtile rationalisation nous invite à abandonner l'examen quotidien, sous le prétexte que nous sommes «arrivés» à ce continuel discernement du cœur. Cette rationalisation empêcherait la croissance du sens que, par la foi, nous avons de l'Esprit et de ses comportements dans nos vies de chaque jour.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la forme de l'examen que saint Ignace présente dans les Exercices spirituels (N° 43), dans l'esprit des réflexions où nous voyions, dans l'examen, une conscience en train de pratiquer le discernement dans la vie concrète.

## La demande de lumière

Ignace propose dans les Exercices, comme premier point de l'examen, un acte d'action de grâces. On pourrait intervertir les deux premiers points sans changer grand-chose. Pour ma part, je proposerais, comme introduction appropriée à l'examen, la demande de la lumière.

Il ne s'agit pas seulement dans l'examen, à propos d'une section de la journée, de revenir sur sa journée et de l'analyser. Il s'agit de plonger dans ma vie un regard guidé par l'Esprit, où s'exerce, dans une réponse courageuse, le sens que j'ai de l'appel de Dieu dans mon cœur. Ce que nous recherchons ici, c'est le développement progressif de ce regard qui discerne dans le mystère que je suis. Sans la grâce illuminatrice du Père, cette sorte de regard est impossible. Le chrétien doit veiller à ne pas se laisser enfermer dans le monde de ses puissances naturelles. Notre monde technologique peut présenter ici un danger particulier. Établi dans une estimation profonde des relations humaines interpersonnelles, le chrétien s'élève dans sa foi au-dessus des frontières de l'*hic et nunc* et de ses causes naturelles limitées; il découvre un Père qui l'aime et s'emploie à cet amour, à travers et par-delà tout ce qui existe. C'est la raison pour laquelle nous commençons l'examen en demandant explicitement cette illumination qui va survenir dans et à travers nos facultés naturelles, mais dont celles-ci ne seraient jamais capables par elles-mêmes. Que l'Esprit daigne m'aider à me voir un peu mieux moi-même comme Il me voit!

## Une action de grâces réfléchie

La condition du chrétien au milieu du monde est celle d'un pauvre, qui ne possède rien, pas même son être, et qui, cependant, à tout instant et en toutes choses, est comblé de dons. Quand nous devenons trop préoccupés de nous-mêmes avec nos richesses et que nous nions notre pauvreté foncière, nous perdons alors les dons reçus et, ou bien nous demandons sans cesse ce que nous croyons mériter (ce qui mène souvent à d'amères frustrations), ou bien nous prenons naïvement ce qui nous arrive comme allant de soi. Seul le vrai pauvre peut apprécier à sa valeur le moindre don et éprouver une authentique gratitude. Plus nous vivons profondément notre foi, plus nous sommes pauvres, et plus nous sommes comblés; la vie elle-même devient humble et joyeuse action de grâces. Ce devrait être, de plus en plus, une donnée habituelle de notre conscience spirituelle.

Après la demande de lumière en guise d'introduction, nos cœurs devraient demeurer dans une reconnaissance véritable et nourrie de foi envers notre Père,

pour les dons qu'il nous a faits dans la dernière partie du jour. Peut-être, dans la spontanéité du moment, n'avons-nous pas eu conscience du don que nous recevions et maintenant, en cet exercice de prière réfléchie, nous voyons dans une tout autre lumière ce qui s'est passé. Notre soudaine gratitude, notre acte humble et désintéressé de pauvres nous aident et nous disposent à reconnaître avec plus de clarté le don futur qui surviendra soudain. Notre gratitude devrait s'attacher aux dons concrets et tout à fait personnels dont nous sommes chacun gratifiés, qu'ils soient considérables et manifestement importants ou petits et apparemment insignifiants. Il y a, dans nos vies, bien des choses que nous considérons comme allant d'elles-mêmes; peu à peu, Dieu nous amènera à comprendre profondément que *tout est don*. Il est juste de L'en louer et de L'en remercier.

### La revue concrète de nos actes

Dans cette 3<sup>e</sup> partie de l'examen, nous nous empressons d'ordinaire de revoir en détail, de façon précise, nos actes de la partie de la journée qui vient de se terminer, en sorte que nous pouvons les classer en bons ou mauvais. Justement ce que nous ne devrions pas faire!

Notre principal souci, ici, dans la lumière de la foi, est ce qui est survenu, à nous et en nous, depuis notre dernier examen. Les questions essentielles sont: qu'est-il survenu en nous? quel travail Dieu a-t-il accompli en nous? que nous a-t-il demandé? Ce n'est qu'en second lieu qu'il faut considérer nos actions. Cette section de l'examen suppose que nous sommes devenus attentifs, en notre intérieur, à nos sentiments, à nos dispositions, aux très délicates pressions, et que nous n'en sommes pas effrayés, mais que nous avons appris à les prendre très au sérieux. C'est ici, au cœur de notre affectivité, si spontanée, si forte et parfois si chargée d'ombres, que Dieu nous meut et traite avec nous de la façon la plus intime. Ces dispositions, sentiments, pressions et mouvements en notre intérieur sont les «esprits» qu'il y a lieu de passer au crible, de soumettre au discernement, afin que nous puissions reconnaître l'appel de Dieu au cœur de notre être. Nous le disions plus haut: l'examen est un des principaux moyens de voir clair en notre conscience spirituelle.

Cela suppose une véritable approche, dans la foi, de la vie, vie qui est d'abord écoute, puis réponse active.

«L'attitude fondamentale du croyant est une attitude d'écoute. Il écoute les propos du Seigneur. Sous toutes leurs formes variées et à tous les niveaux, où l'écouteur discerne la parole et la volonté que Dieu lui exprime, il doit répondre comme Paul en toute «obéissance de foi». C'est l'attitude de réceptivité,

de passivité et de pauvreté, de celui qui toujours a besoin, dépend radicalement, et est conscient de sa condition de créature»<sup>1</sup>.

D'où ce grand besoin de tranquillité intérieure, de paix et d'une attention passionnée, qui nous dispose à écouter la parole de Dieu à tout instant et en toute situation, et à lui répondre alors dans nos actes. Dans un monde bâti surtout sur l'activité (qui devient activisme), sur la productivité et le rendement (tandis que l'efficacité est une norme du Royaume de Dieu), à tous les tournants de la route, la foi est implicitement, sinon explicitement, contestée.

Voilà pourquoi, ici, notre premier souci concerne ces dispositions intimes et délicates de notre affectivité, où Dieu a traité avec nous en ces dernières heures. Peut-être n'avons-nous pas reconnu à ce moment-là son appel, mais, à présent, notre vue est claire et directe. Notre seconde préoccupation porte sur nos actes dans la mesure où ils furent des réponses à son appel. Très souvent, notre activité prend le pas et nous y perdons toute idée de répondre. Nous en devenons auto-actifs et auto-motivés plutôt que mus et motivés par l'Esprit (*Rm* 8,14). Il y a là un subtil manque de foi, une subtile défaillance à vivre en fils ou en filles du Père. Dans la lumière de la foi, c'est la qualité de réponse de l'activité, plus que l'activité elle-même, qui change tout pour le Royaume de Dieu.

Dans cette revue générale, rien n'exige qu'on revoie toutes les secondes écoulées depuis le dernier examen; nous devons plutôt nous attacher à des détails, à des incidents précis qui révèlent un dessein et apportent lumière et profondeur. Ceci nous amène à réfléchir à ce que saint Ignace appelle l'examen particulier.

Cette section de l'examen, peut-être plus que toutes les autres, a été mal comprise. On en a fait souvent un effort de division et de conquête, descendant la liste des vices ou remontant celle des vertus, dans une recherche planifiée et mécanique de la perfection personnelle. On mettait un certain temps à un vice ou à une vertu, puis on passait au suivant sur la liste. Plutôt qu'une approche complète, concrète, programmée de la perfection, l'examen particulier veut être une rencontre personnelle, respectueuse et loyale, avec le Seigneur dans nos cœurs.

Lorsque nous nous éveillons pour de bon à l'amour de Dieu, nous commençons à nous rendre compte que des choses doivent changer. Nous choppons en tant de domaines et nous avons à nous défaire de tant de défauts! Mais le Seigneur ne nous demande pas de les entreprendre tous du coup, tous ensemble. Habituellement, nous avons dans le cœur un coin où, spécialement, il nous appelle à une conversion, laquelle est toujours le commencement d'une vie nouvelle. Il y a un coin en nous où il nous pousse du coude et nous rappelle que, si nous sommes sérieux avec Lui, cela en nous doit changer. C'est souvent juste-

<sup>1</sup> David ASSELIN, S.J., «Christian Maturity and Spiritual Discernment», *Review for Religious*, V, N° 27 (1968), p. 594.

ment le coin que nous voulons oublier et (peut-être?) entreprendre plus tard. Nous ne voulons pas entendre Sa parole nous condamner à ce propos et, en conséquence, nous essayons de l'oublier et de nous en distraire en travaillant dans un autre coin plus sûr, qui nous demande conversion, mais pas avec le même aiguillon de la conscience que dans l'autre coin. C'est dans ce coin-là de nos cœurs, si nous voulons être francs et dociles au Seigneur, que nous connaissons d'expérience très personnellement le Seigneur et sa parole brûlante dans Sa rencontre même. Bien souvent, nous manquons de reconnaître cette culpabilité pour ce qu'elle est ou nous tâchons d'en émousser la perception, en travaillant fort sur un autre point que nous voulons corriger, alors que le Seigneur veut présentement autre chose. Les commençants ont besoin de temps pour sentir intérieurement Dieu, avant d'arriver peu à peu à reconnaître l'appel à la conversion qu'il leur adresse à propos de telle zone de leur vie (au prix peut-être d'une lutte très pénible). Les commençants font mieux de prendre le temps d'apprendre quel examen particulier le Seigneur attend d'eux présentement que de prendre seulement telle imperfection qu'on leur détermine, pour s'y mettre.

Ainsi, l'examen particulier est une expérience très personnelle, sincère et parfois très délicate, de l'appel que Dieu nous adresse au fond du cœur pour une plus profonde conversion à Lui. L'objet de la conversion peut demeurer le même pendant une longue période; l'important est que nous «percevions» le défi personnel que Dieu nous adresse. Souvent, cette expérience d'un appel de Dieu sur un point (de notre cœur) prend figure d'une bonne et saine culpabilité, qu'il faut interpréter avec soin et à laquelle il faut répondre, si nous voulons progresser en sainteté. Lorsque nous comprenons ainsi l'examen particulier, comme une expérience personnelle de l'amour que Dieu a pour nous, nous nous expliquons qu'Ignace nous suggère d'appliquer toute notre attention intérieure à cette expérience de Dieu (sous quelque forme qu'elle se présente en pratique; par exemple, en apportant plus de délicatesse dans l'humilité et la disponibilité à nous mêler aux gens comme ils sont, etc.). Ignace nous suggère d'appliquer touté notre attention aux deux moments très importants de la journée, en plus des temps de l'examen formel: quand nous entreprenons notre journée et quand nous la terminons.

En ce troisième point de l'examen formel, la croissance de la connaissance de foi que nous avons de notre condition de pécheur est capitale. Elle est plus une donnée spirituelle de foi, que Dieu nous révèle en sa rencontre, qu'une donnée lourdement moralisante et culpabilisante. Ce sens profond de notre condition de pécheurs dépend de nos progrès dans la foi et se développe d'une façon vivante qui s'achève toujours dans l'action de grâces, ce chant du pécheur sauvé. François Roustang, dans le second chapitre de son livre «Croissance dans l'Esprit», parle avec beaucoup de profondeur de la condition du pécheur et de

l'action de grâces. Ces pages peuvent éclairer considérablement les liens qu'il y a entre les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> points de l'examen formel, surtout si nous y voyons des aspects habituels de notre conscience spirituelle de chrétiens.

### Contrition et regret

Le cœur du chrétien est toujours habité de chants — chants de joie profonde et d'action de grâces. Mais l'alléluia peut être très superficiel, sans corps ni profondeur, si une peine vraie ne l'occupe. C'est le chant d'un pécheur qui n'oublie jamais qu'il est la proie de ses tendances pécheresses et, d'autre part aussi, qu'il est entré dans la vie nouvelle que nous garantit la victoire de Jésus-Christ. En conséquence, notre croissance ne s'accomplit jamais sans que nous éprouvions une affliction émerveillée en présence de notre Sauveur.

Cette dimension fondamentale de la vision de notre cœur, que le Père veut approfondir à mesure qu'il nous convertit, de pécheurs en ses fils et ses filles, si nous le lui permettons, s'applique ici aux particularités des actes que nous avons posés depuis notre dernier examen, dans la mesure surtout où ils furent des réponses insuffisantes et égoïstes à l'action de Dieu dans nos cœurs. Cette tristesse jaillira particulièrement de notre manque de sincérité et de courage dans nos réponses à l'appel que Dieu nous adresse dans l'examen particulier. Cette contrition et affliction n'est pas de la honte, ni un manque de ressort en face de notre faiblesse, mais une expérience de foi à mesure que nous découvrons mieux le désir bouleversant qu'à Dieu que nous l'aimions de toutes les fibres de notre être.

Après cette description, nous devrions très bien voir la valeur de cette pause quotidienne de notre examen formel, et de la manifestation concrète que nous y donnons de ce regret que nous éprouvons à demeure; elle devrait se dégager naturellement du 3<sup>e</sup> élément de survol pratique de notre conduite.

### Une résolution chargée d'espérance

Le dernier élément de l'examen formel quotidien surgit très naturellement des éléments précédents. Leur développement organique nous amène à envisager l'avenir qui se lève pour nous affronter et s'incorporer à nos vies. À la lumière du discernement que nous venons de faire du passé immédiat, *comment voyons-nous l'avenir?* Sommes-nous découragés, abattus, craintifs devant l'avenir? Si telle est présentement l'atmosphère de nos cœurs, nous devons nous interroger et tenter d'y voir clair; nous devons reconnaître très honnêtement les sentiments

que nous inspire l'avenir et ne point les refouler, dans l'espoir qu'ils vont disparaître.

Le sens précis de cet élément final sera fixé par le déroulement organique de l'examen précis que nous faisons présentement. En conséquence, cet aspect de la résolution que nous prenons pour l'avenir immédiat ne sera pas toujours le même. S'il allait le demeurer, ce serait le signe certain que nous ne sommes pas vraiment entrés dans les quatre précédents éléments de l'examen.

À ce point de l'examen, nous devrions vivement désirer envisager l'avenir avec un regard et un cœur renouvelés, alors que nous prions à la fois, d'une part, pour reconnaître encore mieux les voies délicates de l'accueil que nous fera le Seigneur et entendre sa Parole nous appeler dans les conditions concrètes de l'avenir et, d'autre part, pour répondre à son appel avec plus de foi, d'humilité et de courage. Cela devrait être surtout vrai de l'intime expérience habituelle que nous avons d'un appel du Seigneur à une conversion pénible en tel coin de notre cœur, ce que nous avons appelé l'examen particulier. En ce moment, l'atmosphère de nos cœurs devrait être une grande espérance, une espérance fondée, non sur nos désirs ou sur nos propres forces futures, mais plutôt et beaucoup plus profondément, en notre Père dont nous partageons la victoire qu'il a remportée en Jésus, par la vie dans nos cœurs de leur commun Esprit. Plus nous ferons confiance à Dieu et Lui permettrons de conduire nos vies, plus nous connaîtrons d'expérience l'authentique espérance surnaturelle en Lui, péniblement, dans, à travers, mais aussi par-delà nos faibles moyens. L'expérience sera parfois apeurante et dépouillante, mais finalement, joyeusement exaltante. Saint Paul exprime bien l'esprit de cette conclusion de l'examen formel, dans tout le passage de l'Épître aux Philippiens (3,7-14): «... oubliant le chemin parcouru, je vais droit devant moi, tendu de tout mon être, et je cours vers le but» (3,13).

### **L'examen et le discernement**

Nous terminerons cet article par quelques remarques d'ensemble sur l'examen tel que nous l'avons décrit, et sur le discernement des esprits. L'examen, perçu dans cette lumière et pratiqué ainsi chaque jour, devient plus qu'un bref exercice accompli une ou deux fois le jour et tout à fait secondaire, par rapport à notre prière formelle et notre façon active de vivre l'amour de Dieu dans notre vie quotidienne. Il devient plutôt un exercice qui centre et renouvelle à ce point notre spécifique identité dans la foi, que nous devrions répugner plus à omettre notre examen que notre prière contemplative proprement dite de chaque jour. Telle paraît avoir été la manière de voir d'Ignace sur la pratique de l'examen. Jamais il ne parle de l'omettre, quoiqu'il parle, d'autre part, d'adapter et d'abrég-

ger, pour certaines raisons, la méditation quotidienne. Il semble que l'examen pour lui était central et tout à fait inviolable. Cela nous étonne tant que nous n'arrivons pas à renouveler notre sens de l'examen. Nous commençons peut-être alors à voir l'examen en liaison si étroite avec le développement de notre croissante identité spirituelle et si capital pour notre découverte de Dieu en toutes choses et partout, qu'il devient notre expérience centrale de prière quotidienne.

Pour Ignace, trouver Dieu en toutes choses est le tout de la vie. Il disait, sur la fin de ses jours, «qu'il pouvait trouver Dieu quand il le voulait, à n'importe quelle heure» (Autobiographie, N° 99). C'était l'Ignace de la maturité, qui avait si pleinement laissé Dieu occuper toutes les fibres de son être en disant au Père un oui incontestable, jailli du plus profond de son être, qu'il pouvait éprouver, chaque fois qu'il le voulait, la paix profonde, la joie et le contentement (la consolation, voir les Exercices, N° 316), en lesquels il faisait l'expérience de Dieu à l'intime de son cœur. L'identité d'Ignace, à ce moment de sa vie, était tout à fait pleinement établie dans le Christ, comme le dit Paul: «car, à présent je suis en Lui et n'ai plus rien de ma justice à moi, de celle qui vient de la Loi» (Phil 3,9). Ignace avait cette certitude et il s'identifiait à son vrai moi dans le Christ.

À même de trouver Dieu chaque fois qu'il le voulait, Ignace pouvait désormais Le trouver en toutes choses, en éprouvant l'accord de toute motion, disposition ou sentiment intérieurs, avec son vrai moi. Chaque fois qu'il éprouvait en lui-même cet accord intérieur (sous la forme de paix, de joie, de contentement renouvelé) en liaison immédiate avec la motion intérieure, et qu'il se sentait, en son vrai moi, apaisé, il avait alors la certitude qu'en cet instant il avait perçu la parole que Dieu lui adressait. Et il y répondait avec la plénitude de l'humble courage qui était bien sa manière. S'il découvrait quelque dissonance, agitation et trouble, au fond de son cœur (à bien distinguer d'une répugnance au niveau rationnel)<sup>2</sup> et ne pouvait trouver dans le Christ son vrai moi pacifié, il identifiait la motion intérieure comme l'œuvre du mauvais esprit et il trouvait Dieu en allant à l'opposé de la pulsion de désolation (cf. Exercices, N° 319). De cette façon, il était à même de trouver Dieu en toutes choses, en soumettant avec soin au discernement toutes ses expériences intérieures (ou «esprits»). Ce discernement des esprits devint ainsi une façon quotidienne très pratique de vivre l'art d'aimer Dieu de tout son cœur, de tout son corps et de toutes ses forces. Tous ses instants de vie passaient à trouver Dieu dans la situation donnée, dans une profonde tranquillité, paix et joie.

---

<sup>2</sup> John Carroll FUTRELL, S.J., *Ignatian Discernment* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1970, p. 64).

Pour Ignace, cette retrouvaille de Dieu dans la motion, le sentiment, l'option du moment, lui était devenue, en sa maturité, presque instantanée, tant Dieu avait saisi le cœur ou la pente de son être. Pour le commençant, ce qui était presque instantané chez l'Ignace de la maturité peut demander un effort, un développement de quelques heures ou quelques jours de prière intense, selon l'importance de la motion — pulsion à identifier.

D'après certains de ses écrits, Ignace recourait à l'examen et se reportait au test quasi instantané de l'accord avec son vrai moi, et il pouvait le faire bien des fois à toute heure du jour. Mais il parle aussi de l'examen, au sens formel et restreint des deux quarts d'heure de prière chaque jour.

Nous avons voulu, en tout cet article, éclairer les relations intimes et essentielles qu'il y a entre ces deux sens de l'examen.

---

### *CHRISTUS*

Revue trimestrielle de spiritualité  
pour l'homme d'aujourd'hui

Au confluent des questions et des aspirations actuelles

Numéro 100:           *Éloge de la rigueur*  
                              Contre le moralisme  
                              Pour l'intelligence  
                              Contre le rigorisme  
                              Liberté spirituelle

En vente au Service de librairie du Centre de Spiritualité Ignacienne au prix de \$3 le numéro.

## *L'IMAGE ACTUELLE DU SUPÉRIEUR DE COMMUNAUTÉ DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS*

Simon Decloux, S.J.\*  
BELGIQUE

En employant ici l'expression «image du Supérieur», nous n'entendons pas nous référer aux dispositions psychologiques, aux attentes, désirs, perceptions de tous genres des membres de la Compagnie ou des supérieurs eux-mêmes. Nous cherchons à décrire une image dont le modèle est constitué par les divers éléments contenus dans les Décrets de la dernière Congrégation Générale. Nous utiliserons aussi, secondairement, l'examen de conscience fait par cette Congrégation et reproduit dans le rapport sur «l'état actuel de la Compagnie».

Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, ces textes ne se contentent pas de reprendre les directives contenues dans les Constitutions et dans les autres textes antérieurs de la Compagnie; mais ils les appliquent aux circonstances actuelles et font état de questions et d'exigences, en partie nouvelles, auxquelles il s'agit de faire face.

En prolongeant la réflexion à ce sujet, nous nous baserons, au moins partiellement, sur notre expérience, sur les informations reçues, sur des échanges auxquels nous avons pu participer. Le lecteur recevra cet apport personnel comme un témoignage parmi d'autres, éventuellement susceptible de l'éclairer ou de l'aider.

Il est bon de préciser dès le début de cet article que nous entendons, sous le terme «supérieur de communauté», exclusivement celui auquel est confiée la responsabilité de gouvernement sur une communauté *locale*, celui que l'on peut considérer comme le pôle d'unité et comme le garant de la mission d'une communauté apostolique *localement* rassemblée.

---

\* Ancien provincial de Belgique méridionale, le P. Decloux est délégué général pour les maisons jésuites internationales de Rome et professeur de philosophie à la Grégorienne.

## Réflexion sur «l'état de la Compagnie»

La «*Deputatio ad detrimenta*» des anciennes Congrégations Générales avait été remplacée en 1974 par la «*Deputatio de Statu Societatis*». Le sens de cette modification était d'élargir la réflexion sur la vie de l'Ordre. Plutôt que d'évoquer uniquement les points sur lesquels des corrections ou des améliorations semblaient souhaitables, il s'agissait de cerner les points forts aussi bien que les points faibles repérés au cours des dernières années.

Le texte définitif auquel aboutit la «Députation» fut en fait le résultat d'un long travail. Non seulement furent rassemblés tous les éléments fournis par les membres de la Congrégation Générale, et surtout les résultats de discussions prolongées au sein de groupes diversifiés; mais le premier texte obtenu au terme de ce premier tour d'horizon fut à son tour discuté de manière approfondie par les diverses Assistances; et un second texte corrigé fournit la matière d'un débat au sein de la Députation elle-même.

Ainsi le dernier texte, de nature synthétique, se contente-t-il d'évoquer sobrement les points essentiels qui émergèrent finalement de l'ensemble des discussions antérieures. Au terme de la procédure employée, le dernier rapport se contentait de mettre l'accent sur les éléments jugés les plus importants dans la prise de conscience réalisée par la Compagnie au début de la 32<sup>e</sup> Congrégation Générale.

Ce qui nous intéresse dans cet article, concerne bien sûr le chapitre du gouvernement. Sur ce chapitre — comme sur l'ensemble des autres chapitres abordés dans le document — des aspects positifs étaient soulignés aussi bien que des aspects négatifs.

Parmi les aspects positifs, on signalait notamment le caractère habituellement plus personnel du gouvernement, lié fréquemment à la qualité du compte de conscience rendu aux supérieurs. Le gouvernement de la Compagnie, ajoutait-on, se présente aujourd'hui comme un gouvernement humain et spirituel, sans formalisme, et généralement participatif (les instances de consultation et les circuits de communication s'étant largement développés).

Mais si le gouvernement remplit ainsi sa fonction d'inspiration à l'égard des personnes, le rapport sur l'«état de la Compagnie» relevait aussi, parmi les déficiences notables, un manque de précision ou certaines formes de «permissivité». Chez les supérieurs locaux notamment, il relevait une certaine insécurité; et, de façon assez large, trop de lacunes dans l'application, dans l'exécution et dans l'évaluation.

Nous nous limiterons ici à ces quelques points. Ils paraissent indiquer au moins une question importante qui sera au centre de notre article: alors que le gouvernement de la Compagnie semble accentuer aujourd'hui l'importance du

rapport aux personnes, il risque de voir compromise une certaine «efficacité apostolique». Entre la «cura personalis» qui fait nécessairement partie de la responsabilité d'un supérieur de la Compagnie, et le «gouvernement apostolique» proprement dit, y aurait-il danger de voir s'introduire un certain déséquilibre?

La question que nous posons de la sorte, et que nous devons explorer davantage en nous en tenant au niveau du supérieur local, n'a-t-elle pas été amenée par les conditions nouvelles d'exercice du gouvernement, et ne risque-t-elle pas de s'accroître sous l'influence d'un certain nombre de facteurs, comme celui du pluralisme, ou comme celui de la distinction — structurelle — introduite plus fréquemment aujourd'hui entre le supérieur de communauté et le directeur de l'œuvre apostolique?

Avant de revenir à ces questions, et pour y revenir en connaissance de cause, il semble utile de renvoyer maintenant aux textes officiels de la 32<sup>e</sup> Congrégation Générale.

### **Le Décret 11 de la 32<sup>e</sup> Congrégation Générale**

La question du rôle du supérieur local est au centre de certains développements tant du décret 4 que du décret 11 de la dernière Congrégation. Le premier de ces deux décrets — on le sait — a pour objet la mission apostolique de la Compagnie, et le second, si l'on peut dire, sa vie propre de corps. Nous nous proposons de parcourir d'abord certains textes plus explicites du décret 11 sur «l'union des esprits et des cœurs».

Il est intéressant de relever tout d'abord au n<sup>o</sup> 28 de ce Décret (n<sup>o</sup> 227) l'intention explicite de la Congrégation de souligner l'importance du Supérieur local. Si la 31<sup>e</sup> Congrégation Générale, dit le texte, a bien marqué le rôle du Supérieur Majeur dans la nécessaire unification des efforts et des engagements de tous les jésuites, «cette 32<sup>e</sup> Congrégation Générale aimerait insister sur le rôle également important du Supérieur local».

C'est pourquoi, d'ailleurs, il a paru bon à la Congrégation, dans le même décret, de rappeler simplement et sans commentaire une nécessité traditionnelle de la vie communautaire de la Compagnie, qui fut parfois, au cours des dernières années, remise en question: «Toute communauté de la Compagnie doit avoir son propre Supérieur» (n<sup>o</sup> 45 = 246).

Une chose est frappante dans l'ensemble de ce décret, dont nous avons dit qu'il a pour objet la vie propre du corps de la Compagnie: c'est que, conformément à la vision ignatienne, la Compagnie et chacune de ses communautés, y sont toujours considérées dans leur nature spécifique qui est d'être apostolique. La communauté de la Compagnie est en effet essentiellement missionnaire; elle

n'est pas la réplique d'un monastère; sa composition, comme l'organisation de sa vie, résultent de la mission et sont pensées en fonction de cette mission. C'est ce qu'il nous faut quelque peu expliciter.

Laissant de côté pour l'instant le paragraphe d'orientation sur «l'obéissance, lien de l'union», qui constitue la troisième partie du décret (n<sup>os</sup> 27 sq. = 226 ssq.)<sup>1</sup>, il vaut la peine de rassembler les quelques «règles pratiques» plus immédiatement centrées sur notre question. Le n<sup>o</sup> 41 (= 241) du décret situe de manière particulièrement heureuse la perspective fondamentale que nous venons de rappeler:

Le supérieur local est chargé, entre autres responsabilités, de l'animation spirituelle de sa communauté. Soucieux de la mission apostolique, il veillera à ce que la communauté soit vraiment une communauté de foi. C'est pourquoi il considérera comme son devoir de créer des conditions favorables à la prière personnelle et communautaire, à la vie sacramentelle et aux échanges spirituels.

En décrivant les aspects de la responsabilité du supérieur local qui concernent plus immédiatement la vie propre des membres et l'organisation des communautés, le décret tient donc à replacer cette responsabilité dans une perspective fondamentalement missionnaire et apostolique. C'est en effet le «souci de la mission apostolique» qui engendre dans le supérieur comme dans les communautés de la Compagnie des exigences d'organisation, de ressourcement, de croissance continue, de formation. Comme l'explicite très justement le décret 2, intitulé «Jésuites aujourd'hui»:

La communauté jésuite locale est donc une communauté apostolique, tournée non vers l'intérieur, mais vers l'extérieur, centrée sur le service qu'elle est appelée à donner aux hommes. . . Cette «communauté en vue de la dispersion» est aussi une *koinonia*, une mise en commun des biens et de la vie (n<sup>os</sup> 17-18 = 27-28).

L'amitié dans le Seigneur que sont appelées à réaliser les communautés jésuites, et dont le supérieur porte la première responsabilité, trouve donc son point de convergence dans la mission à laquelle le Seigneur envoie les Compagnons. Le service du supérieur, au centre d'un groupe ainsi mobilisé pour l'apostolat, sera à la fois de faire croître la conscience des appels entendus et des missions reçues au nom de l'évangile, de réaliser une unité organique et de provoquer une révision sincère des engagements pris, de veiller au respect des conditions nécessaires à la vérité et au sérieux de la mission tant pour les personnes que pour l'ensemble de la communauté.

<sup>1</sup> Nous y reviendrons plus loin dans un paragraphe intitulé «l'obéissance, lien de l'union».

Une série de précisions et de recommandations sont fournies dans ce sens: elles touchent à l'échange spirituel et au discernement communautaire, comme moyens privilégiés à utiliser pour se mettre ensemble sous la mouvance de l'Esprit de Dieu. Elles parlent aussi d'un examen de conscience sur les conditions de vie concrètes, dans la mesure où celles-ci font partie du témoignage évangélique.

Rappelons dans ce sens les numéros 50 et 48:

Les Supérieurs ont la charge, dans la mesure du possible, de construire une communauté apostolique ignatienne dans laquelle se trouvent réalisées, sous des formes multiples, les conditions d'un échange spirituel confiant et amical. Quand il s'agit de questions importantes et que les conditions requises existent, l'usage du discernement spirituel communautaire est recommandé comme une voie particulière pour découvrir la volonté de Dieu (n° 50 = 251).

Et le numéro 24 (= 222) développe largement le rôle propre du Supérieur dans le discernement communautaire: non seulement il doit veiller à favoriser les dispositions qui le rendent possible, mais il doit en fixer les données, y participer activement et, finalement, au terme du discernement, prendre la décision dernière qui engage la communauté.

Quant au n. 48, c'est à un examen de conscience qu'il invite sur les conditions de vie de la communauté:

Sous la conduite du Supérieur et à des époques déterminées, (les communautés) se demanderont si leur genre de vie favorise assez la mission apostolique et l'hospitalité, et si elles-mêmes donnent un témoignage de simplicité, de justice et de pauvreté (n° 48 = 249).

Ainsi donc, le décret consacré à la vie «interne» de la Compagnie renvoie de manière décisive à sa nature *apostolique* et à la nature apostolique des communautés. De diverses manières, le Supérieur local se trouve ramené à sa responsabilité *apostolique*, au moment même où il lui est recommandé de veiller à la vie des *personnes* et à la vie de sa *communauté*.

## Le Décret 4 de la 32<sup>e</sup> Congrégation Générale

En interrogeant à présent le décret 4, nous pourrions vérifier la même articulation, la même unité organique entre la «cura personalis» et la «cura communaria» d'une part et la «cura apostolica» d'autre part. L'objet premier de notre interrogation et de notre réflexion est cette fois la «cura apostolica» elle-même.

C'est ainsi que, traitant de l'engagement social comme d'une dimension de l'option apostolique adaptée à notre temps, le décret est amené à parler des conditions nécessaires d'un discernement sérieux dans ce domaine. Et il situe à ce

propos le rôle du Supérieur comme celui d'un garant de l'unité fraternelle dans la diversité des options et des engagements *apostoliques*:

Le Supérieur local (et souvent même, le Supérieur provincial) devront prendre part à ce discernement. Ceci permettra fréquemment de sauvegarder, par-delà d'inévitables tensions, l'*unio animorum*. Le Supérieur aidera la communauté (n° 45 = 94).

Ainsi donc, devant les appels apostoliques, dont la diversité peut faire surgir entre les membres d'une communauté un obstacle à l'unité, le rôle du Supérieur consiste à consolider l'unité en l'enracinant dans la responsabilité commune assumée au nom du Seigneur et de son Évangile.

Tel est le sens de la Compagnie, comme corps unifié par la mission elle-même. L'apostolat doit dès lors être confié et assumé dans une perspective qui, loin d'isoler chacun dans une tâche qui lui est propre, l'intègre au contraire dans une mission qui appartient d'abord au corps tout entier. Qui ne voit ici la place essentielle, souvent déterminante, du supérieur? Non pas seulement du supérieur provincial, qui aura confié à chacun la mission à accomplir. Mais aussi, et souvent plus directement, du supérieur local, à qui il reviendra de nouer organiquement le corps apostolique de la Compagnie dans sa figure la plus immédiate qui est celle des compagnons rassemblés en un même lieu:

Qu'il travaille avec d'autres ou bien isolément, il importe que chaque jésuite soit et se sente envoyé. Il appartient au Supérieur, après avoir accompagné chacun dans son discernement, d'assurer l'insertion des tâches apostoliques de tous dans la mission globale de la Compagnie. Il lui revient de préciser et d'adapter la mission donnée à chacun par le Provincial, et de promouvoir la cohésion des membres de la communauté entre eux et avec tout le corps de la Compagnie auquel ils appartiennent (n° 65 = 114).

Et l'exigence d'unité ici décrite ne peut pas être affrontée avec succès si elle n'est pas accompagnée et soutenue par l'existence d'un cadre fraternel expressif de l'unité de vocation et de mission qui définit la Compagnie tout entière et chacune de ses cellules vivantes. Parce qu'il est responsable de la mission apostolique accomplie par les membres de sa communauté dans l'unité de celle-ci, le supérieur doit nécessairement donner à la communauté dont il a la charge des conditions suffisantes de cohésion, d'échange, de prière:

D'où l'importance de la communauté apostolique, dont le Supérieur est le garant. Chacun doit pouvoir y trouver le ressourcement dont il a besoin: par la prière, l'échange fraternel, la célébration de l'Eucharistie. De même, la communauté doit être pour chacun le lieu du discernement apostolique toujours nécessaire.

Ainsi, de l'*apostolat* sommes-nous renvoyés aux conditions de la *vie communautaire*, de même que celles-ci ne trouvaient leur consistance qu'en référence à la perspective apostolique qui définit la communauté jésuite.

Je voudrais maintenant aborder un certain nombre d'autres textes, qui font davantage état des difficultés propres à la charge du supérieur de communauté dans les circonstances d'aujourd'hui.

### « L'obéissance, lien de l'union »

Pour le dire de manière incisive, et en revenant de la sorte à la question évoquée déjà à propos du rapport sur l'« état de la Compagnie », n'y aurait-il pas actuellement une tentation d'identifier l'image du supérieur local avec celle d'un « Père spirituel », et encore, d'un Père spirituel d'un genre déterminé?

Déchargé souvent d'une responsabilité immédiate par rapport à l'œuvre apostolique dans laquelle travaillent bon nombre de membres de sa communauté, ayant à tenir compte des difficultés et parfois des crises traversées aujourd'hui plus fréquemment par les personnes, ayant à maintenir un « minimum d'union » dans des communautés menacées par certaines formes de pluralisme, le *supérieur local* ne risque-t-il pas de devenir de plus en plus l'« homme de l'intérieur » : celui qui s'occupe des « personnes », de leurs questions et de leurs drames individuels, et celui qui veille à maintenir un cadre minimum de vie communautaire?

Et ne peut-il pas être encouragé à assumer un tel rôle non seulement par les circonstances, mais aussi par une compréhension déterminée de la « cura personalis » qui revient au supérieur, et par une pratique déterminée du compte de conscience, tellement spécifique de la conception ignatienne concernant l'exercice de l'autorité?

Ces questions sont perçues ou pressenties, me semble-t-il, par bon nombre de supérieurs aujourd'hui. Et, si j'ose parler à leur sujet de « tentation », c'est parce qu'il me semble qu'une telle orientation risque de dénaturer, et parfois gravement, l'essence même de l'autorité et de l'obéissance propres à la Compagnie, cette autorité et cette obéissance que définissent une nouvelle fois les décrets de la dernière Congrégation Générale.

Ce sont quelques autres textes des décrets évoqués jusqu'ici qui soutiendront notre réflexion à ce sujet, et surtout des textes du décret 11 rassemblés sous le titre « l'obéissance, lien de l'union ».

Un tel titre, adopté par la dernière Congrégation Générale, n'a rien que de classique dans la tradition de la Compagnie. Le texte lui-même renvoie aux numéros 659, 662, 664 et 666 des Constitutions. Mais, immédiatement après, il manifeste une conscience aussi vive des conditions, en partie nouvelles, dans

lesquelles l'unité doit aujourd'hui se réaliser et s'exprimer, avant tout dans le domaine apostolique:

Aujourd'hui, d'une façon toute spéciale, étant donné la grande dispersion de nos entreprises apostoliques, le besoin d'acquérir des qualifications hautement spécialisées dans des tâches elles-mêmes très spécialisées, et la nécessité qui en découle en de nombreux endroits d'établir une distinction entre nos institutions apostoliques et nos communautés religieuses, il est de première nécessité de préserver notre unité de but et de direction (n° 27 = 226).

Il serait donc nuisible à la vie de la Compagnie de laisser en quelque sorte proliférer des initiatives apostoliques abandonnées aux *individus*, ou de laisser sans plus à leur logique propre des *institutions* à visée apostolique, en pensant que la *communauté* et son supérieur doivent désormais limiter leur rôle à ce qui regarde la simple ordonnance «intérieure» et la vie «personnelle», en faisant abstraction dès lors de l'«activité» apostolique dont le terrain d'expansion et le lieu d'expression se trouveraient ainsi «à l'extérieur» de la communauté, échappant pour autant à sa compétence ainsi qu'à la compétence du supérieur qui la dirige.

Une phrase non encore citée du même n° 27 (= 226) du décret 11 mérite d'être méditée: «C'est précisément parce qu'elle est le lien de notre union que (l'obéissance) est la garantie de notre efficacité apostolique». L'union de la *communauté* et son rayonnement *apostolique* ne se distinguent pas comme deux choses séparables, ni même comme l'«intérieur» et l'«extérieur» de la vie d'un groupe. En un sens, la communauté apostolique ne trouve sa propre unité que dans la mesure où elle est tournée vers l'«extérieur»; et réciproquement, l'apostolat n'acquiert son efficacité que dans la mesure où il trouve sa source dans l'«intérieur» du corps missionnaire de la Compagnie et de ses diverses communautés.

Aussi le numéro suivant du décret 11 poursuit et précise:

... même si le Supérieur local n'a pas la direction de l'œuvre apostolique qui dépend de son propre directeur, le Supérieur garde néanmoins la responsabilité de confirmer ses frères dans leur mission apostolique et de veiller à ce que leur vie religieuse et communautaire les rende capables, avec la grâce de Dieu, de remplir cette mission (n° 28 = 227).

La «tentation» dont nous parlons dans ces pages consiste ici à s'arrêter uniquement sur le dernier membre de cette affirmation («de veiller à ce que leur vie religieuse et communautaire...»), en l'entendant d'une manière assez limitative et «intimiste». Il ne faut pas oublier le membre de phrase qui précède: à savoir que le Supérieur local a la responsabilité «de confirmer ses frères dans leur mission apostolique». Le texte, d'ailleurs, poursuit:

Et le Supérieur n'a pas seulement pour tâche de soutenir la mission confiée aux compagnons; il a aussi parfois à la déterminer avec plus de netteté, «de sorte que ceux qui vivent dans une maison ou un collège aient recours au Supérieur et se laissent diriger par lui» (Const. 662) (n° 28 = 227).

La mission apostolique, en effet, la vie apostolique des compagnons, ne consiste pas seulement dans l'accomplissement «professionnel» d'une tâche déterminée, que celle-ci s'inscrive ou non dans une institution. Elle est d'abord affaire de liberté, œuvre de l'esprit; elle mobilise les forces les plus intérieures de la personne. C'est à cet endroit précis où chacun existe comme personne libre, assumant ses options en esprit et en vérité, que se situe avant tout l'abandon propre à l'obéissance.

C'est de là que procèdent les attitudes les plus décisives, les comportements déterminés qui caractérisent le travail apostolique de chacun. Même si un supérieur de communauté n'a pas à veiller à l'organisation institutionnelle de l'œuvre dans laquelle travaillent un certain nombre de jésuites de sa communauté, il ne peut renoncer à sa responsabilité apostolique à l'égard de ceux qui lui ont été confiés. Avec chacun et avec la communauté tout entière, il lui est demandé de procéder à une révision des attitudes et des comportements, et à une réflexion sur les options proprement apostoliques.

Telle est bien la dimension primordiale de la tâche qui lui est confiée: «Son rôle est de stimuler aussi bien que de modérer les initiatives apostoliques des membres de sa communauté» (n° 29 = 228).

Et cela ne relègue nullement le directeur d'œuvre — à supposer que celui-ci soit distinct du supérieur de communauté — dans un rôle de simple organisateur technique ou professionnel. Mis à la tête d'une institution apostolique, le directeur ne peut en effet la diriger qu'en ordonnant tous les moyens institutionnels en fonction de la fin apostolique à poursuivre par l'institution. Car telle est bien la logique propre d'une institution: d'être organisée en fonction de sa fin. L'«autorité religieuse» qui peut être accordée à ce directeur d'œuvre (n° 29, deuxième partie = 229) résulte dès lors directement de la responsabilité apostolique qui lui est confiée sur l'œuvre à diriger. Dans le cadre de la logique institutionnelle commandée par la fin apostolique, il est normal qu'il dispose de l'autorité nécessaire pour chercher à atteindre cette fin et pour ordonner à celle-ci les moyens dont il dispose (sans oublier parmi ces derniers les personnes travaillant au service de l'institution).

Certes, dans la situation que nous essayons ici de décrire — et dont les variantes sont multiples dans la Compagnie d'aujourd'hui — il est de la première importance qu'existent une réelle harmonie et une non moins réelle concertation entre le directeur d'œuvre (revêtu d'autorité en vertu de sa responsabilité à l'égard de l'institution et de sa fin apostolique) et le supérieur de communauté

(revêtu d'autorité en vertu de sa responsabilité à l'égard d'un groupe de jésuites vivant la mission de la Compagnie).

Un temps viendra peut-être où il faudra appliquer aux diverses situations les leçons tirées de l'expérience et déterminer les formules qui garantissent au mieux la concertation nécessaire. Mais, puisque notre but, dans ces pages, est de décrire, dans les situations diverses d'aujourd'hui, l'image du supérieur de communauté, disons que celui-ci ne peut en aucun cas se défaire de la responsabilité apostolique que l'Ordre lui confie en le nommant supérieur. Il doit donc être présent à la vie apostolique de chacune des personnes et de la communauté tout entière.

Et ceci nous amène à parler un peu plus longuement de deux des moyens les plus efficaces dont il dispose pour accomplir une telle mission : le compte de conscience, et le discernement communautaire.

## Le compte de conscience

La Congrégation Générale n'a pas voulu sur ce point innover par rapport aux Constitutions et à l'histoire de l'Ordre. Aussi, au moment de parler du compte de conscience, renvoie-t-elle explicitement au décret 17 de la 31<sup>e</sup> Congrégation Générale et, à travers lui, à toutes les prescriptions antérieures édictées dans le même sens :

Le compte de conscience, en tant qu'élément de grande importance pour un gouvernement spirituel dans la Compagnie garde toute sa valeur et sa force. Aussi, tous le rendront à leur Supérieur selon les normes et l'esprit de la Compagnie.

Mais, soucieuse de dépasser toute menace de formalisme, consciente par ailleurs de la qualité de l'ouverture de conscience pratiquée aujourd'hui dans la Compagnie et relevée de manière assez générale par les supérieurs<sup>2</sup>, la Congrégation a tenu à inscrire la « pratique » du compte de conscience dans l'ensemble des rapports qui constituent le Corps entier et les diverses communautés de la Compagnie. Il s'agit en effet de vivre *l'ensemble de ces rapports* avec la liberté et la confiance qui en fassent des lieux de communication et d'accueil communs de la grâce de Dieu et de la conduite de l'Esprit :

Il est souhaitable en outre que les rapports entre les Supérieurs et leurs frères soient tels qu'ils favorisent l'ouverture de conscience et l'entretien spirituel (n° 46 = 247).

---

<sup>2</sup> Cf. *supra*, le rapport sur l'« état de la Compagnie ».

Le compte de conscience, l'ouverture spirituelle, ont dans la Compagnie — on le sait — un but et une référence avant tout *apostoliques*. Ils sont commandés par la mission. Aussi n'est-il pas étonnant de voir le décret 4 situer le compte de conscience dans la perspective de l'envoi en mission. La «mission» donnée par la Compagnie et révisable par celle-ci appartient en effet — comme le rappelle le décret — à la responsabilité inaliénable du supérieur; aussi le texte continue:

Une telle responsabilité du Supérieur ne peut assurément s'exercer sans une pratique vivante du compte de conscience, grâce à laquelle le Supérieur puisse participer au discernement de chacun et y aider (décret 4, n° 67 = 116).

Comme on le voit, le compte de conscience, et le climat d'ouverture spirituelle qu'à travers lui il parvient à maintenir avec l'ensemble de sa communauté, permettent au supérieur local d'accompagner en quelque sorte chacun de ses frères dans la mission apostolique qu'il accomplit. C'est dès lors l'«instrument» le plus adéquat dont il dispose pour assumer sa responsabilité à l'égard des personnes.

Le supérieur de communauté veillera en tout premier lieu à situer à ce niveau ses rapports avec les membres de sa communauté: dans le souci d'assumer et d'orienter, au nom de la Compagnie, la vie apostolique des jésuites qui lui sont confiés. Sans l'attitude de fond que cela suppose, et sans le climat général qui nécessairement l'accompagne, c'est la réalité même de la Compagnie comme corps missionnaire qui est mise en cause et menacée. On ne peut trop insister dès lors sur ce qui est attendu des supérieurs en ce sens.

Aujourd'hui, plus que jamais, le mode spirituel de gouvernement, que nous venons d'évoquer, est indispensable. L'insistance de nos contemporains sur l'initiative individuelle dont nous avons fait mention plus haut, alliée au vaste champ de possibilités qui s'offrent à cette initiative, tend à obscurcir le sens de la mission qui est essentiel à l'obéissance ignatienne; elle pourrait même l'évacuer complètement si nous n'utilisions pas davantage cet instrument particulier que nous a laissé saint Ignace pour un gouvernement spirituel: le compte de conscience (Décret 11, n° 30 = 230).

Mais, si le compte de conscience s'inscrit directement dans la ligne de la responsabilité qui appartient au supérieur à l'égard de chacune des *personnes*, il est clair que le climat qu'il contribue à créer ou à renforcer retentit aussi sur l'ensemble de la *communauté*, rendant possible dès lors une *vie communautaire* de nature spirituelle et proprement apostolique. Si chaque personne, en effet, pratique la remise de soi-même, de ses initiatives et de ses engagements apostoliques, à la Compagnie dans la personne du supérieur, c'est la Compagnie elle-même qui découvre et réalise à cet endroit la profondeur de sa liberté spirituelle et de sa disponibilité missionnaire.

Plus on pratique une entière et sincère manifestation de conscience, plus vrai sera notre discernement du dessein de Dieu sur nous et plus parfaite sera l'union des esprits et des cœurs d'où l'apostolat tire son dynamisme (n° 32 = 232).

Ce texte nous invite à aborder maintenant le thème du discernement communautaire. C'est ce discernement — nous le rappellerons — qui constitue aujourd'hui le lieu privilégié où s'exerce la responsabilité du supérieur, non plus seulement à l'égard des *personnes* prises individuellement, mais aussi à l'égard de la *communauté* considérée comme un tout. La responsabilité du supérieur, dont la nature est d'abord apostolique, se traduit certes dans l'ensemble des décisions qu'il prend et qu'il propose comme telles à l'obéissance de ses compagnons; elle ne se limite pas, dès lors, aux décisions qui ont fait explicitement l'objet d'un discernement impliquant la communauté tout entière. Mais le processus du discernement communautaire manifeste peut-être plus visiblement, au cœur même de la communauté, la responsabilité propre du supérieur; c'est pourquoi nous y consacrerons quelques réflexions au terme de cet article, en nous limitant strictement à la perspective suivie jusqu'ici.

### Le discernement communautaire

Comme le compte de conscience, le discernement communautaire, dans la Compagnie, a en tout premier lieu une visée *apostolique*. Il est totalement différent dès lors d'une «dynamique de groupe», orientée à la prise de conscience et à la croissance des personnes; il se distingue aussi du pur échange spirituel, dans lequel chacun peut aider les autres à grandir par la communication mutuelle des réflexions et des expériences. Parce qu'il est discernement, il tend à faire apparaître des décisions et à inspirer des engagements. Et, étant donné la nature apostolique de la Compagnie, ces décisions et ces engagements relèvent avant tout de l'ordre de la mission.

Diriger le discernement de sa communauté, c'est donc, pour le supérieur local, tout autre chose que de se situer à l'intérieur d'un groupe de personnes centré sur lui-même et trouvant en lui-même sa propre fin; c'est être mis en situation de responsabilité par rapport aux choix et aux actions apostoliques que ce groupe doit entreprendre.

Lorsque le décret 4 s'attache à définir la responsabilité du supérieur, il ne s'arrête pas dès lors au compte de conscience; mais il fait aussi état de la réflexion apostolique commune, qu'il revient au supérieur de diriger.

[La responsabilité du Supérieur] suppose de plus qu'il réfléchisse constamment, avec l'aide des compagnons, aux nécessités apostoliques nouvelles qui surgissent et aux possibilités d'y répondre (n° 67 = 116).

Si une telle réflexion peut être pratiquée fréquemment à travers les contacts que le supérieur entretient avec chacun des membres de sa communauté, ou avec un groupe réduit de ceux-ci, il semble souhaitable qu'il recoure, parfois tout au moins, à un discernement impliquant l'ensemble de la communauté.

Le numéro 24 du décret 11, déjà cité plus haut, s'efforce de préciser le « rôle du supérieur dans le discernement communautaire ». L'ensemble des indications fournies par ce texte sont de nature à guider le supérieur dans la pratique du discernement avec l'ensemble de sa communauté. Elles indiquent en effet comment il lui appartient de mettre en branle le processus de discernement, de l'alimenter, et finalement de le conclure. Nous ne développerons pas davantage un thème (celui du discernement communautaire) qui a fait l'objet, au cours des dernières années, de bien des études. Qu'il nous suffise de reproduire ce passage du décret 11, de manière à faire apparaître plus clairement, selon ses déterminations les plus essentielles, la place qui y revient au supérieur:

Quel est le rôle du supérieur dans le discernement communautaire? Il consiste tout d'abord à développer, autant qu'il le peut, les dispositions nécessaires pour qu'il soit possible; ensuite, à décider quand réunir la communauté pour le pratiquer, et à préciser nettement sur quoi il porte; en troisième lieu, à y prendre une part active, car le supérieur fait l'unité entre les membres de la communauté, et il est le lien qui rattache la communauté à la Compagnie tout entière; enfin, à prendre la décision dernière, à la lumière du discernement, mais en toute liberté, puisqu'il a reçu le charisme et le poids de l'autorité. En effet, dans notre Compagnie, la communauté qui discerne n'est pas une assemblée délibérative ni capitulaire; elle est une assemblée consultative dont le rôle, clairement compris et accepté, est d'aider le Supérieur à déterminer les lignes de conduite qui contribuent à une plus grande gloire de Dieu et à un meilleur service des hommes (n° 24 = 222).

Si on voulait éclairer davantage encore la perspective dans laquelle est appelé à agir le supérieur, il faudrait ajouter à ce texte quelques précisions concernant l'objet du discernement. Le décret 11 en souligne en fait, comme nous l'avons rappelé, la visée apostolique; et c'est à cette référence première qu'il subordonne les autres recommandations concernant le style de vie de la communauté:

En tout cas, il doit être clair que nos communautés ne sont pas fermées sur elles-mêmes, mais ouvertes; mais l'autorité attend de la communauté qu'elle discerne, en union avec son Supérieur et en conformité avec la décision finale qu'il prendra, par quels moyens remplir concrètement sa mission et quelle méthode utiliser pour en faire l'évaluation et la révision à la lumière

des résultats obtenus. En d'autres termes dans la communauté comme chez les individus, la force pour s'acquitter des charges qui sont proposées découle de la vie intérieure de «grâce» et de «vertu». Il est donc tout à fait nécessaire de donner à nos communautés un style de vie à la fois souple et ferme qui favorise la prière personnelle et communautaire, qui assure la détente nécessaire et l'expression normale de la joie, qui crée un climat où des hommes qui se consacrent au service apostolique, comme le firent les apôtres de Jésus, puissent arriver progressivement à réaliser la plénitude de leur vocation (Décret 11, n° 18 = 216).

## Conclusion

S'il fallait dépeindre, à larges traits, l'image du supérieur de communauté, comment pourrions-nous la brosser au terme de cet article? En sachant que nous laissons dans l'ombre un certain nombre de précisions et de nuances, nous la dépeindrions comme suit:

Un homme inscrit au cœur de sa communauté, avec une connaissance intime des personnes et de leur vie apostolique, capable dès lors de nouer avec chacun un rapport sur l'essentiel de sa vocation et de sa mission; un homme qui soit le symbole et le garant de l'unité de sa communauté avant tout comme communauté apostolique, un homme soucieux d'accueillir les exigences apostoliques d'aujourd'hui, à travers l'échange mutuel et le discernement communautaire; capable d'orienter, vers des buts fixés et soumis de manière constante à un réel discernement, les énergies apostoliques des individus et du groupe; un homme dès lors jouissant de la confiance des personnes qui lui sont confiées et soucieux de maintenir celles-ci en dépendance et en union avec le corps de la Compagnie et avec la mission que celui-ci accomplit; un homme désireux de fournir à tous et à chacun un cadre de ressourcement spirituel, de rencontre fraternelle, de formation permanente, de réflexion et de détente qui assure leur disponibilité au service de la mission. En lui, la «cura personalis» et la «cura communitaria» sont indissociables, et elles s'ordonnent ensemble à ce qui les finalise, en vertu de la fin de la Compagnie: la «cura apostolica».

## CHRONIQUE PÉDAGOGIQUE

### DIFFICULTÉS ET DÉSOLATIONS

Plus encore que dans les retraites fermées, il est normal, à l'intérieur des Exercices faits dans la vie courante, que l'exercitant expérimente des temps de difficultés et de désolations. L'absence de ces temps, sur une longue période, apparaît pour le moins suspecte et devrait amener l'accompagnateur à s'interroger sur l'expérience de l'exercitant pour en vérifier l'authenticité et la profondeur. Encore qu'il faille tenir compte, surtout aux débuts de l'accompagnement, des facilités plus ou moins grandes des personnes à identifier et à exprimer leur vécu. Souvent, pour une foule de raisons, pour ne pas décevoir l'accompagnateur, pour éviter un découragement possible, pour ne pas se diminuer à ses propres yeux, l'exercitant, dans les premiers temps de l'expérience, n'osera pas s'avouer à lui-même ni dévoiler à l'accompagnateur les difficultés et les désolations qu'il éprouve et qu'il juge, au surplus (et bien à tort, nous le verrons), comme ne faisant pas partie de l'expérience spirituelle. Ces attitudes ordinairement ne durent pas. Vient un moment où l'exercitant n'hésite plus à reconnaître et à confier à son accompagnateur les aspects plus négatifs de son expérience pour les soumettre au discernement.

De prime abord, les difficultés et les désolations, dans l'expérience spirituelle, ont un caractère négatif et il faut chercher à s'en sortir et s'en défaire. Mais pas de n'importe quelle façon. L'oubli, le refoulement, les rationalisations, les diversions et les divertissements de toutes sortes, sont autant de mauvaises manières de se libérer des désolations. Ces façons de faire ne règlent rien, mais ne font que reporter ailleurs ou à plus tard les difficultés en question. La véritable manière de résoudre les états de désolation qui se présentent à nous consiste d'abord à savoir les accueillir et les vivre, puis à découvrir leur signification, et enfin, en tirant profit de ce qu'ils nous enseignent, de les faire servir à nos propres fins.

La désolation représente en quelque sorte un état de dépression spirituelle: perte de goût, tristesse, trouble, vide intérieur. Il est évident qu'un tel état n'est pas facile à vivre! Et l'on comprend que l'on soit spontanément tenté de fuir à tout prix, de loin, les moindres signes avant-coureurs d'une telle situation. Malgré cet effort de prudence, il n'est guère possible d'éviter toute désolation. La vie, semble-t-il, d'après un dessein caché, nous en réserve toujours. Nous nous devons dès lors de les bien vivre et d'en faire notre profit.

Dans ses règles sur le discernement des esprits, saint Ignace nous indique comment nous comporter dans les désolations. Trois remarques résument l'enseignement d'Ignace sur ce point. Premièrement, ne pas se laisser aller, c'est-à-dire ne pas céder aux diverses tentations que porte avec elle la désolation, tentation de tout lâcher, de changer les décisions prises, d'en prendre d'autres. En état de désolation, la sagesse consiste à ne rien changer hormis soi-même. Si le goût de prier nous abandonne, prier davantage. Non pas par volontarisme bête, mais dans le contexte d'une fidélité plus large et plus profonde. La référence à ce contexte constitue la deuxième remarque. Ignace invite la personne désolée à se souvenir du temps où elle était consolée. L'effort de la personne à se changer l'entraîne d'abord à se retrouver elle-même dans toute sa totalité: retrouver ses grands axes, ce que le Seigneur a fait en elle, pour relativiser son état présent de désolation et par là ouvrir un champ de liberté. Enfin, troisième remarque, la plus importante peut-être pour tirer tout le profit possible des désolations, en chercher les causes et les significations.

Les difficultés et les désolations deviennent précieuses pour la personne si elle sait les lire et en reconnaître les significations. Rien n'est insignifiant dans une vie d'homme! Ici, plus qu'ailleurs, le rôle de l'accompagnateur s'avère important. Il lui appartient de susciter et de soutenir le discernement chez celui qui s'exerce et de l'amener peu à peu à trouver les causes de ses difficultés et de ses désolations. Ces causes peuvent, d'une manière générale, se référer à trois niveaux de signification. Il importe que l'exercitant explore ces trois niveaux et puisse bien identifier d'où provient sa désolation. C'est, en effet, à la lumière de ce discernement qu'il pourra se changer et se grandir véritablement, transformer en lumière ce qui est vécu de prime abord dans l'obscurité.

Le premier niveau de signification est facile à comprendre. Quelqu'un est désolé, déprimé spirituellement, parce que sa vie spirituelle n'est pas en forme. La tiédeur spirituelle se manifeste par la désolation, tout comme un mal de tête trahit un foie paresseux et malade. Même si l'on n'y est pas confortable, la désolation est précieuse si elle devient, dans la conscience que l'on prend de sa signi-

fication, un appel à la conversion, au dépassement, à une vie plus sainement exercée. En ce cas, la désolation disparaîtra quand disparaîtra sa cause, c'est-à-dire quand la personne retrouvera sa pleine forme de vie spirituelle.

Le deuxième niveau de signification concerne la désolation qui ne relève pas de la tiédeur spirituelle. Il se peut qu'une personne bien vivante spirituellement, qui n'a aucune infidélité particulière à se reprocher, qui s'exerce régulièrement pour demeurer en forme, connaisse néanmoins des périodes de désolations. Que veulent dire alors ces désolations? Elles trahissent, un peu comme les remous et les bouillonnements d'un cours d'eau, la présence invisible d'un obstacle; elles sont, d'une manière ou d'une autre, l'expression d'une résistance cachée. Le discernement consistera à identifier l'obstacle ou la résistance pour travailler à s'en libérer. La désolation de ce type renvoie donc à des exigences de purification. En ce sens, il est bon que la personne déjà avancée dans les voies spirituelles puisse expérimenter l'alternance de la consolation et de la désolation, ne serait-ce que pour apprendre à ne pas mettre sa foi dans ses sentiments, mais à trouver son appui dans le Dieu des consolations, non dans les consolations de Dieu.

En tout état de cause, qu'elle soit l'expression d'une vie spirituelle qui n'est pas en santé ou qu'elle désigne à l'attention de celui qui est en plein progrès des points particuliers sur lesquels il lui faut faire porter ses efforts de dépassement, ou encore qu'elle soit pour ainsi dire sans cause (comme il existe des consolations sans cause), la désolation peut toujours, à un troisième niveau de signification, traduire une authentique expérience de Dieu par la négative. Autrement dit, toute désolation constitue la manière expérimentale de saisir Dieu en tant que tout Autre, dans son absolue gratuité à notre égard. La désolation, comme expérience de l'absence, serait au plan du vécu, ce que l'on appelle dans la théologie classique la voie négative menant à la connaissance de Dieu. Pour échapper à tout anthropomorphisme, il est toujours nécessaire de nier immédiatement ce que l'on affirme de Dieu. Ce qui est vrai du point de vue épistémologique, quand nous tentons de nous représenter Dieu, l'est également du point de vue spirituel, quand nous tentons d'entrer en communication et en communion avec lui. La désolation ne se situe pas en dehors de l'expérience spirituelle. Son mode négatif a une signification qu'il faut savoir lire: il exprime au niveau du vécu la saisie existentielle de l'abîme qui nous sépare de Dieu, de cette étrangeté radicale qui existe entre lui et nous, et que seule peut réduire une initiative gracieuse de sa part. Dans cette perspective, les nuits des sens ou de l'esprit apparaissent comme des sommets de l'expérience spirituelle.

Les réflexions qui précèdent supposent que l'on a affaire à des désolations spirituelles. Il existe des désolations qui ne relèvent pas de la dimension spirituelle, mais des dispositions physiques ou psychologiques. L'accompagnateur et l'exercitant doivent parvenir, dans leur discernement, à distinguer les unes des autres. Si ta conscience est troublée, va prier, conseillait le P. de Lubac; si elle est encore troublée, va voir ton directeur spirituel; si elle est encore troublée, va te coucher. Il est souvent plus économique de commencer par se coucher. Est-il exagéré de dire que cet exercice règle cinquante pour cent des problèmes de la vie spirituelle?

Il y aurait beaucoup à dire sur les désolations et les difficultés. Les réflexions d'Elisabeth Kübler-Ross sur *Les derniers instants de la vie* me suggèrent une dernière remarque. Suite à des enquêtes auprès de cancéreux en phase terminale, Elisabeth Kübler-Ross dégage plusieurs phases par lesquelles passent les malades quand ils prennent conscience de la gravité de leur mal: choc, dénégaration, colère, dépression, marchandage, acceptation, détente. Je pense qu'il est permis d'extrapoler et d'affirmer que chacune de nos difficultés ou désolations est une sorte d'avant-première de cette difficulté ultime qu'est notre mort. Nous y retrouvons souvent les mêmes phases. Nos problèmes actuels sont pour nous des répétitions, des pratiques, qui nous préparent insensiblement à cette grande première qu'est notre mort. Saurons-nous y trouver le lieu suprême de l'adoration? Il n'est pas faux de penser que nous ne serons guère différents devant notre mort de ce que nous sommes présentement face à nos petits problèmes. Voilà qui devrait nous inviter fortement à croître en sagesse dans nos désolations présentes. Elles sont précieuses.

Jean-Guy Saint-Arnaud, S.J.



## TRANSFERT ET ACCOMPAGNEMENT

La relation d'accompagnement spirituel, dans la mesure où elle s'exerce non pas seulement entre deux esprits, mais entre deux personnes totales, est soumise à tous les risques qu'impliquent les rencontres interpersonnelles. Ces risques ne doivent pas devenir à ce point inhibiteurs qu'ils empêchent la relation d'accompagnement de s'établir. Une saine vigilance et une connaissance raisonnable de ce qu'ils impliquent, permettent de les assumer avec assurance. Parmi ces risques, il y a celui du transfert. Le transfert est un trait inconscient de la relation qui relève d'un refoulement passé et qui se traduit par des conduites ambiguës et ambivalentes. Le questionnaire qui suit est tiré d'un article du P. André Godin sur «le transfert dans la relation pastorale» (*NRTh* 91 (1959), pp. 824-835). Nul doute qu'il pourra éclairer les aléas de l'accompagnement spirituel et amener à les dépasser. S'adressant aux personnes accompagnées, peut-être bien qu'il pourrait être adapté au profit des accompagnateurs.

*«Examen de conscience psycho-pastoral :  
puis-je me considérer comme enclin à favoriser les aspects  
transférentiels de ma relation avec un consultant ?*

Oui, s'il m'arrive de

- ressentir malaise, tristesse, dépression, ou au contraire exaltation, enthousiasme, excitation à propos de ce consultant;
- éprouver des sautes brusques d'intérêt ou d'ennui à l'occasion de mes rencontres avec lui;
- discuter avec lui longuement et avec emportement;
- être troublé par ses critiques ou ses reproches;
- trouver une vive satisfaction, consciente, à ses félicitations, ses marques de contentement, de reconnaissance, d'affection;
- être incapable de lui refuser une attitude qu'il attend de moi (par exemple: rassurante — laudative — encourageante — amicale);
- détourner la conversation de certains sujets qu'il propose (par exemple: la mort — la vie sexuelle — l'argent);
- entretenir une dépendance continuelle dans ma relation avec lui, notamment en faisant continuellement usage de paroles rassurantes;

- encourager le consultant à se libérer agressivement d'une relation contre laquelle il se révolte (sa famille, son conjoint, son employeur);
- me sentir porté à l'aider en interférant dans sa vie sociale, en prenant des initiatives à sa place (par exemple: téléphoner à un médecin), en résolvant facilement ses difficultés par entrée en jeu de mon crédit personnel;
- être négligent quant aux détails des rencontres (retard, choix du parloir, fixation du rendez-vous suivant, etc.) ou, au contraire, spécialement assidu et soigneux des détails matériels);
- parler volontiers du consultant à mes confrères, faisant valoir son importance, ses mérites, sa personnalité;
- parler de lui ironiquement ou cyniquement;
- me préoccuper continuellement de l'heureuse issue de son cas, de savoir s'il suit mes conseils, de garder la relation avec lui;
- rêver du consultant.

Si trois ou quatre de ces quinze traits sont réalisés dans notre relation avec un même consultant, il y a gros à parier que nos problèmes personnels sont en train d'interférer avec les siens au cours du dialogue pastoral. Il n'y a rien là de catastrophique, rien qui compromette notre action pastorale dans ce cas, *pourvu que nous le sachions* et que nous soyons décidés à *contrôler* les traits transférentiels afin d'éviter la création d'un de ces «couples affectifs» qui engagent notre fonction de médiateur dans des voies sans issue.»

●

## CHRONIQUE D'INFORMATIONS

### ACTIVITÉS DU CENTRE DE SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

La relocalisation du Centre de spiritualité de Villa Manrèse, au 2370, rue Nicolas-Pinel, en août dernier (1978), n'a interrompu en rien les nombreuses activités que nos calendriers annoncent périodiquement: cours, sessions, consultations, retraites, stages, publications, etc. Entre autres activités, il y en a deux que nous trouvons intéressant de mentionner ici, pour en faire un bref compte-rendu au profit de nos lecteurs: notre *session d'analyse EVC* et le *Congrès annuel des CAHIERS*.

#### Session d'analyse d'expériences EVC

C'est ainsi que nous avons annoncé ce que nous considérons comme «session inaugurale» du nouveau Centre. Cette session eut lieu les 2, 3 et 4 septembre 1978, ouverte à «ceux et celles qui ont déjà dirigé une ou des expériences EVC, faites individuellement ou en groupe». Notre intention était claire: poursuivant notre triple objectif, d'animation pastorale, de formation à l'accompagnement, et de recherche-publication, nous voulions souligner l'importance que nous accordons à notre deuxième secteur. Le Centre privilégie, en effet, *la formation d'animateurs et d'animatrices* dédiés à l'accompagnement spirituel des individus et des groupes. Notre activité inaugurale s'est donc adressée à ceux et celles que nous avons eu le bonheur d'initier, directement ou indirectement, à cette *pédagogie d'accompagnement* qui inspire tout le travail du Centre.

Trente-huit personnes ont participé à cette session (il y avait eu quarante-quatre inscriptions): six laïques, deux prêtres diocésains, deux Montfortains,

treize Jésuites, quatorze religieuses de neuf Congrégations, et un membre d'Institut séculier. Ces chiffres donnent une idée, exacte bien que relative, de l'éventail des personnes qui se sont ouvertes peu à peu à cette pédagogie d'accompagnement pour s'y engager effectivement, sous des modes divers et selon des degrés qui varient. En réalité, nous savons, par nos contacts et par les activités du Centre, que le nombre et la variété des personnes qui ont entrepris d'œuvrer dans cette ligne, débordent de beaucoup ce premier regroupement.

Cependant, notons tout de suite que le *principal fruit* de ces trois jours d'échange fut de faire prendre conscience à chacun qu'il *n'était pas seul* à travailler dans cette ligne d'animation par les Exercices dans la vie courante (EVC). Nous avons pris conscience ensemble de constituer un véritable réseau animé d'un même esprit, formé à la même école d'interprétation et engagé dans une ligne précise, à la fois souple et rigoureuse. Cette découverte essentielle fut saine; elle sera peut-être à l'origine d'initiatives encore plus inspirantes et engageantes.

Le déroulement de la session fut simple et, en un sens, assez secondaire pour une première de ce genre (une sorte de «happening», de création à même le vécu!). Il n'y eut pas d'exposés. Une fois les objectifs de la rencontre définis à partir des attentes de chacun, quatre ateliers furent formés. Chacun des groupes a fonctionné à son rythme et autour des sujets d'échanges qu'il lui plaisait d'aborder, d'approfondir. L'important était d'en rester au niveau du vécu, du partage des expériences et des questions qui en découlent. La majeure partie du temps fut consacrée à ce travail en équipes. Deux plénières de rapports ont permis à tous de se sensibiliser aux questions approfondies dans les autres équipes. Alors qu'une dernière question, résultant des plénières de rapports, fut traitée en assemblée générale, avant de clore par une évaluation-prospective faite par l'ensemble des participants.

Si l'on consulte les rapports des ateliers, on note que les analyses d'expériences se sont concentrées surtout autour de la *phase préparatoire* et de la *phase de globalité* (Fondement et première Semaine). Mais même ceux qui s'en sont tenus à la phase préparatoire, avouent avoir projeté, à partir des expériences vécues et analysées, un éclairage important sur l'ensemble de la démarche examinée du côté de l'accompagnateur/trice. Ceci dit, plusieurs autres problèmes concernant l'ensemble de la démarche ou d'autres étapes précises ont été examinés, avec plus ou moins d'attention, selon le temps dont on disposait: le Règne, l'Élection, la «clôture» pratique de l'expérience, etc.

Si nous faisons un relevé matériel des points touchés par les quatre groupes et par l'assemblée générale, sans préciser le temps accordé à chacun, nous avons à peu près la liste suivante:

- Mise en commun d'*expériences vécues* (groupes et individus).
- *Étape préparatoire*: contenu; désir et capacité; prévision possible de persévérance (aller au bout de l'expérience); minimum exigé au plan de la foi; évaluation possible de la capacité initiale de faire les Exercices; connaissance de soi et discernement; explicitation possible, plus ou moins nette, des dimensions religieuse, chrétienne et ignatienne, de l'expérience, au point de départ; importance du facteur temps; critères de réussite de l'étape (de la maturité exigée pour aller de l'avant).
- *Fondement*: matière (dosage du contenu, vie, réalité et textes); sens de la responsabilité; indifférence (langage et réalité).
- *Première Semaine*: nécessité de faire surgir cette étape de la vision fondamentale; problèmes de langage; danger des réponses «intellectuelles»; première Semaine et action de grâce; critères de vérité, de réalisme, en première Semaine.
- *Règne*: passage au Règne (critères); parabole (exercice et langage, sens et orientation); Christ (royauté, béatitudes).
- *Accompagnateur*: en tant que «témoin»; problème de vigilance, implication, subjectivité, respect, transfert, etc.; charismes personnels; formation «continue» et formation d'autres accompagnateurs.
- *Groupes*: recrutement et formation des groupes EVC; homogénéité et hétérogénéité (problèmes rencontrés et complémentarités possibles); attentions aux individus à l'intérieur du groupe (rythmes, blocages, etc.); compétition (à prévoir dès la phase de préparation); déroulement des rencontres; élection en groupe.
- *Prière*: pédagogie de la prière et EVC (pour commençants et pour personnes initiées); prière et discernement (dès le début et tout au long de l'expérience).
- *Fidélité et liberté*: fidélité à la lettre et aux techniques, et liberté créatrice (adaptation, signification, langage, contenu); créativité et discernement.
- *Autres problèmes*: le passage d'une étape à l'autre; importance de bien savoir, à chaque étape, ce que l'on poursuit (*id quod volo*) afin de pren-

dre les bons moyens (retraitant et accompagnateur); importance, pour le discernement, des consolations-désolations à même les diverses situations de la vie concrète; Exercices et cycle liturgique; Exercices et remise en question d'un état de vie; le dépassement des expériences négatives antérieures, des Exercices, pour un renouvellement spirituel.

- *Les suites de l'expérience*: durée et clôture des EVC; circularité des Exercices; le «follow up» à donner aux EVC eux-mêmes (reprise de l'expérience, rencontres, publications, CVC, etc.); suites à donner à cette session elle-même (chroniques, rencontres, etc.).

À ce relevé, il importe d'ajouter, tel qu'il a été dit plus haut, le rapport de l'*assemblée générale*, à la suite des deux plénières de rapports, qui a été consacrée à un problème particulier, choisi par le groupe: *l'élection dans la vie courante*. Ce qui se dégage surtout de cet échange concerne des *difficultés* rencontrées, l'importance de discerner entre *élection fondamentale* et *élections secondaires* (pour bien savoir surtout ce que l'on poursuit à travers la première), et l'importance de *personnaliser* au plus haut point cette étape (même dans le choix des textes destinés à nourrir l'expérience).

Notons que, parmi les difficultés que rencontre l'élection faite dans la vie courante, on a signalé la possibilité de «ralentis» dans la marche (risques de traîner en longueur), de mauvaises interprétations des modes de discernement (confrontés aux conceptions du discernement véhiculées par le renouveau charismatique), d'interférence possible du groupe (où les individus ne cheminent pas au même rythme). L'échange, sur tous ces points, s'est fait à partir d'*expériences vécues* par un certain nombre des participants et a permis de lever plusieurs ambiguïtés.

On a également partagé sur les *fruits retirés* de nos expériences d'accompagnateurs, avant de passer à une brève évaluation de la session, qui comportait également un appel direct à des suggestions afin de donner des suites à cette première rencontre.

Or, ce qui se dégage surtout, nous l'avons noté plus haut, c'est la prise de conscience commune de constituer, progressivement, un «réseau». Une parenté nous unit dans les buts poursuivis, dans nos aspirations apostoliques fraternelles, dans la connaissance de nos limites et de nos besoins, dans le désir de nous aider à progresser pour un service plus compétent, ajusté, efficace.

À cette fin, parmi les souhaits formulés par le groupe, on a envisagé surtout une double possibilité. Premièrement, celle de garder contact par un échange maintenu, régulier. On pensait alors à une sorte de «bulletin de liaison». Le réalisme des personnes, toutes fort impliquées dans leur milieu, a favorisé l'option d'une «chronique». On s'est référé à nos CAHIERS, dans ce but. Sera-ce une chronique nouvelle, consacrée exclusivement aux EVC? Ou l'utilisation des deux chroniques qui existent déjà (*pédagogie* et *informations*)? Rien n'a été tranché. Nous ouvrons volontiers nos pages aux collaborateurs qui voudraient répondre à ce *désir de communication* au niveau des expériences d'accompagnateurs/trices. Quant à une chronique nouvelle, directement consacrée à cette fin («chronique EVC»), nous avons déclaré y être ouverts aussi, mais à condition que quelqu'un en prenne la responsabilité: il s'agirait d'une charge de «coordination» à partir de la communication à promouvoir, sur les sujets qui nous ont tous intéressés et qui continueront à le faire. Un tel travail nous ferait prendre conscience de l'ampleur assez extraordinaire du réseau que nous commençons de former, et nous aiderait surtout à évoluer en nous protégeant contre toutes les déviations si faciles qui nous guettent, nous aiderait à croître dans une ligne de *formation continue* (il n'y a rien de plus désastreux que de croire que l'on maîtrise définitivement une pédagogie comme celle des Exercices).

La deuxième suggestion qui a retenu l'attention concerne la reprise de sessions semblables à celle qui a été expérimentée au début de septembre au Centre de Québec. On souhaite d'autres rencontres, de même type, ouvertes à tout accompagnateur/trice, mais portant sur des points de plus en plus précis, destinés à un meilleur approfondissement. Ces rencontres peuvent aussi avoir lieu à des niveaux régionaux, avec la participation d'invités à l'occasion.

L'important reste: le *réconfort* à tirer de ces rencontres, pour ceux qui commencent dans ce dur métier de l'accompagnement; et le *renouvellement*, pour ceux qui risquent de s'habituer à leurs manières de faire, alors que l'expérience des autres viendraient les interroger à bon escient, en vue d'une véritable *formation continue*.

Tous ceux qui ont participé à la session de septembre, et ceux qui aimeraient se joindre au *réseau de communication* qui s'en dégage, sont donc invités à entrer en contact avec le Centre, à formuler leurs souhaits et suggestions, à offrir leur service pour nous aider à cheminer vers des réalisations.

## Deuxième Congrès annuel des Cahiers de Spiritualité Ignatienne

La seconde activité, qu'il est intéressant de mentionner dans cette chronique, concerne notre Congrès annuel des CAHIERS. On se rappelle que, l'an dernier (octobre 1977), le Congrès avait été tenu à Villa Manrèse de Québec, et avait porté sur les aspects psychologiques et spirituels du problème du mal, dans la première Semaine ignatienne (cf. *CSI*, N° 5, 1978, pp. 71-72). Les actes de ce Congrès ont donné le numéro deux des *SUPPLÉMENTS* à nos CAHIERS.

Dans une intention de prolongement, nous comptons, cette année, aborder le problème du discernement en deuxième Semaine, lieu de l'élection où les dimensions psychologiques et spirituelles sont encore directement impliquées. Le sujet proposé par le conférencier invité à notre deuxième Congrès nous a amenés à modifier légèrement notre propos.

Le II<sup>e</sup> Congrès Annuel s'est tenu à Montréal, au Centre Marial Montfortain, les 7 et 8 octobre 1978. Il avait pour thème: «le discernement des esprits et l'anthropologie chrétienne», ou en d'autres mots: «les préalables anthropologiques au discernement spirituel». Un texte magistral du P. Luigi M. RULLA, S.J. y a été présenté et interprété par Gérard DIONNE, C.S.C. (en l'absence de l'Auteur retenu à Rome par son travail de directeur de l'Institut de Psychologie de l'Université Grégorienne).

Gérard DIONNE nous a d'abord introduits à la pensée complexe, riche, savante du P. RULLA. Il a préparé, à cette fin, trois guides-d'écoute en fonction des trois dimensions étudiées par l'Auteur, et nous les a présentés à l'occasion d'une première conférence dont la pédagogie a été hautement appréciée. Les trois dimensions du problème, développées dans le texte du P. RULLA, ont ensuite donné lieu à des travaux en ateliers qui préparèrent des plénières très enrichissantes.

Le texte du P. RULLA traite des *préalables* à un discernement adéquat, de l'ordre de la deuxième Semaine des Exercices (portant sur la distinction entre biens réels et biens apparents). Ces préalables se situent aux niveaux psychologique, philosophique et théologique. L'aspect psychologique renvoie aux théories de l'Auteur, que ses propres études nous font connaître plus en détail. Quant à l'aspect philosophique, il recourt aux catégories de Lonergan qui rencontrent les mêmes niveaux de conscience dans l'ordre des motivations à discerner. L'aspect théologique, tout en puisant aussi à Lonergan, se concentre davantage sur l'interprétation exégétique de quelques textes pauliniens en rapport avec le discernement.

Le Congrès d'octobre 1978 a réuni 63 participants qui se sont montrés fort intéressés au sujet traité; les plénières, résultant des quelques ateliers d'assimilation, en ont témoigné abondamment. Les Actes de ce Congrès constituent la matière du numéro 3 des *SUPPLÉMENTS* aux *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Après un court texte de présentation du thème, de l'Auteur du texte, et de son interprète, nous y trouvons le *texte d'introduction* de Gérard DIONNE, l'*exposé complet* de Luigi Rulla, suivi de la *réponse* aux principales questions posées par les participants, et le *texte-synthèse* de clôture du Congrès, par Jean-Guy SAINT-ARNAUD. Ce numéro des *SUPPLÉMENTS* est en vente à notre Centre (Villa Manrèse).

Le III<sup>e</sup> Congrès Annuel des Cahiers de Spiritualité Ignatienne aura lieu à Québec, à la Fédération des Augustines (chemin Saint-Louis), les 13 et 14 octobre 1979. Thème et conférenciers seront connus ultérieurement.



## BIBLIOGRAPHIE PRATIQUE — (EVC)

### *Quatrième partie*

#### *LA PRIÈRE*

Barth, Karl. *La prière*. Coll. Foi vivante, 52, 1967. \$2.20

Bertrand, Dominique. *Une prière pour aujourd'hui*. Coll. Croire aujourd'hui, 1975. \$3.95

Bouchard, C. *31 chapelets médités*. Pas à pas avec la Bible. Éd. à Chicoutimi, 1977. \$2.00

Bro, Bernard. *Apprendre à prier*. Coll. Foi vivante, 11, 1974. \$2.25

Carothers, Merlin R. *De la prison à la louange*. \$3.80

— *Puissance de la louange*, 1974. \$5.75

Claude, R. et Feder, J. *Prie dans le secret*. Éd. Casterman, 1965. \$7.75

Courtois, Gaston. *Quand le Seigneur parle au cœur*. Carnets inédits. Éd. Paulines, 1978. \$10.00

Debruyne, Jean. *Le Caillou Blanc*. Prières. Éd. Droguet-Ardant, 1977. \$22.00

Domergue, Marcel. *L'oraison au-delà des méthodes*. Pédagogie de la prière personnelle. Itinéraire intérieur... Prière et vie. Coll. Croire aujourd'hui, 1976. \$3.95

Ellul, Jacques. *L'impossible prière*. Le Centurion, 1970. \$7.25

Feder, J. *Comme un feu*. Prières du jour, 1971. \$10.50

Flipo, Claude. *Invitation à la prière*. Coll. Suppl. à Vie chrétienne, 189, 1976. \$2.50

Guardini, Romano. *Initiation à la prière*. Coll. Livre de vie, 14, 1951. \$2.75

Guillet, Louis. *L'eau vive*. La prière d'après Thérèse d'Avila. Mame, 1974. \$6.75

Hertsens, M. *Seigneur, ton serviteur écoute*. 1961. \$2.00

Kopf, Joseph. *Le poids de l'amour*. Regards sur les mystères du Rosaire. Cerf, 1977. \$5.75

Lafrance, Jean. *La prière du cœur*. 1975. \$4.50

— *Prie ton Père dans le secret*. 1977. \$7.95

Laplace, Jean. *La prière*. Désir et rencontre. Coll. Croire et comprendre, 1974. \$5.25

Lefebvre, Dom Geo. *Le mystère de la prière*. DDB, 1974. \$7.50

- Lefebvre, Dom Geo. *Le silence de la prière*. DDB, 1975. \$8.40
- *Simplicité de la prière*. DDB, 1974. \$8.95
- Lewis, C.S. *Si Dieu écoutait...* Coll. Foi vivante, 128, 1970. \$2.50
- Loew, Jacques. *La prière à l'école des grands priants*. 1975. \$9.50
- Louf, André. *Seigneur, apprends-nous à prier*. Éd. Foyer N.D., 1976. \$5.00
- Martin, Ralph. *Dieu c'est toi mon Dieu*. Sur les chemins de la prière. Pneumatique, Paris, 1977, 277 p. \$6.75
- Merisio, Damiano Bianco-Pepi. *Je serai avec toi pour toujours*. Éd. Paulines, 1977. \$11.00
- Mondel, Jean. *La prière de demande a-t-elle encore un sens?* Coll. Suppl. à Vie chrétienne, 157, 1973. \$2.50
- Myre, André. *Eucharistics*. Éd. Bellarmin, 1977. \$4.95
- Pautrel, Raymond. *En toi ils ont espéré*. La prière dans les récits de l'Ancien Testament. Suppl. à Vie chrétienne, 165, 1974. \$2.80
- *Vers toi ils ont crié*. Suppl. à Vie chrétienne, 141-145, 1971. \$3.75
- Pousset, Edouard. *Retrouver la prière*. Coll. Suppl. à Vie chrétienne, 127. \$2.50
- Quoist, Michel. *Prières*. Éd. Ouvrières, 1954. \$5.10
- Raguin, Yves. *Prier à l'heure qu'il est*. Coll. Suppl. à Vie chrétienne, 137. \$2.00
- Rimaud, Didier. *Des mots de Dieu pour la prière*. Coll. Suppl. à Vie chrétienne. \$2.10
- Roberge, Gaston. *Prions avec nos frères Hindous*. Desclée / Bellarmin, 1972. \$2.50
- Rosage, Mgr David E. *Parle Seigneur ton serviteur écoute*. \$2.00

- Sève, André. *30 minutes pour Dieu*. Éd. Le Centurion, 1974. \$4.25
- Soubeyrand, Pierre. *Si tu savais le feu de la prière*. Coll. Pneumathèque, 1977. \$5.40
- Talec, Pierre. *Un grand désir*. Prières dans le secret, prières en commun, 1971. \$5.25
- Teilhard de Chardin, P. *Réflexions et prières dans l'espace-temps*. Éd. du Seuil, 1972. \$8.40
- Troadec, Henry. *Seigneur, apprends-nous à prier*. Éd. Mame, 1976. \$5.10
- Voillaume, René. *Prier pour vivre*. Éd. du Cerf. Foi vivante, 29, 1968. \$2.10
- Une sœur ermite. *Le buisson ardent de la prière*. Coll. Christus, 1976. \$11.95
- Petite philocalie de la prière du cœur*. Trad. par Jean Gouillard. Éd. du Seuil, Coll. Livre de vie, 83/84, 1953. \$2.95
- Récits d'un pèlerin russe*. Trad. et présentés par Jean Laloy. Coll. Livre de vie, 63, 1957. \$2.95
- Le trésor de la prière à travers le temps*. Textes choisis et présentés par Sr Geneviève, O.P., Coll. Foi vivante, 173, 1976. \$3.60



On peut se procurer tous ces livres au Service de Librairie du **Centre de Spiritualité Ignatienne**. Les prix indiqués sont susceptibles de variations (ne payer que sur réception des factures).

Avons reçu à notre Service de Librairie et peut s'insérer dans la *première partie* de notre *Bibliographie pratique — EVC* (cf. CSI N° 5, 1978, p. 69: commentaires généraux — matière pour nourrir l'ensemble de l'expérience):

- Ravier, André. *En retraite chez soi*. Éd. nouvelle. Nouvelle Librairie de France, 1967, 233 p. \$7.95





