

Épilogue – La conversion d’Ignace de Loyola comme événement historique et comme problème historiographique

Epilogue – The conversion of Ignatius of Loyola as a historical event and as a historiographical problem

PIERRE ANTOINE FABRE¹

La lecture d’un recueil d’études sur la « conversion d’Ignace de Loyola » est une expérience passionnante, plus encore quand ce recueil est porté par un jeune chercheur, Gianfranco Ferraro, qui renverse la perspective ordinaire : le moment de la conversion d’Ignace n’est pas inscrit dans le cadre d’une approche de la vie, de l’action et de l’empreinte historique du fondateur de la Compagnie de Jésus mais c’est au contraire la vie d’Ignace, marquée par l’événement central de sa conversion, qui se trouve inscrit dans une perspective beaucoup plus générale sur le phénomène de la conversion dans ses dimensions philosophique, spirituelle et psychologique. La contribution de Paulo Romualdo Hernandes élargit déjà le cadre en concevant l’ « autobiographie » comme un modèle de conduite pour les membres de la Compagnie de Jésus ; celle de Gianfranco Ferraro montre comment l’inter-

prétation de la conversion d’Ignace conduit à une confrontation avec d’autres modèles, élaborés au XXe siècle par Michel Foucault et Pierre Hadot pour penser le « souci de soi » ; Angela Sá Azevedo tente pour sa part de traduire la conversion d’Ignace sur le terrain psychologique, et plus spécifiquement constructiviste, de la construction de soi ; Andreas Gonçalves Lind projette le « cas » Ignace sur la scène théologique, ecclésiologique et écologique contemporaine en retrouvant l’inspiration du « Principe et fondement » des *Exercices spirituels*, qui réinstalle l’être-humain dans le monde de tous les êtres créés pour *mieux* savoir quelle est sa finalité propre, mais pour le savoir au mieux, au plus (*magis*), dans une conversion infinie. Alex Villas Bona, enfin, convoque le célèbre théologien allemand Karl Rahner pour, là aussi sous le signe du *magis*, ancrer la conversion ignatienne dans une an-

¹ École des hautes études en sciences sociales, France. ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0003-4471-0306>.

thropologie de la prière comme attention et comme attente ; Le sixième texte, rédigé par José Eduardo Franco et Paula Carreira, met en dialogue deux jésuites portugais de renom, António Vieira et Manuel Antunes, à partir de l'idée de la conversion de l'homme tout entier et de celle du monde entier.

Ces six études, dont le lecteur aura apprécié la qualité, renvoient toutes d'une manière ou d'une autre à de grands débats dans l'historiographie contemporaine de la Compagnie de Jésus. Adriano Prospero a suscité de vives controverses, dans *La Vocazione* (Prospero, 2016), en faisant récit de soi un habitus jésuite, sans considérer avec suffisamment de vigilance – parce qu'il opposait d'une certaine manière l'aveu communiste (et spécifiquement stalinien) à la confession chrétienne – ce en quoi les « autobiographies » jésuites avaient le plus souvent été demandées, voire exigées et relevaient d'une forme d' « hétérobiographie », récit de soi arbitré par un autre ; le « récit » d'Ignace, j'y reviendrai, relevant de ce cas. Michel Foucault a éclairé malgré lui (sauf peut-être à la toute fin de sa vie) la singularité historique des *Exercices* d'Ignace, qui ne relèvent ni d'une ontologie de la découverte de soi, telle que la portait la trajectoire proposée par Pierre Hadot, qui contournait le moment ignatien, ni d'une épistémologie de la connais-

sance de soi, telle que la proposait Foucault dans le cadre d'une modernité chrétienne qu'il opposait au modèle antique, *mais de l'un et de l'autre* ; Foucault comme Hadot mésestimant la portée de l'extraordinaire double entrée des *Exercices*, l'une par l'ontologie du Principe et fondement, l'autre par l'épistémologie du « prosupuesto » ou recherche d'une compréhension de soi, dans une relation « toujours plus » mimétique à Dieu². L'essai psychologique d'Angela Sá Azevedo renvoie pour moi à un ouvrage méconnu du jésuite et psychanalyste Louis Beirnaert, antérieur à son engagement lacanien, *Expérience chrétienne et psychologie* (1964), qui s'efforçait de composer une lecture constructiviste, dans la lignée de Jean Piaget, de la perception ignatienne du monde, en s'attachant à ses « visions » dans une démarche rarement reprise. La « Conversion en des temps de tension identitaire » représente un effort très courageux pour traverser les siècles en ne cessant de redéfinir, de refigurer l'identité ignatienne puis jésuite : j'ai ressenti très fortement ici, non pas l'influence, mais une communauté d'inspiration avec les travaux fondamentaux de Guido Mongini, l'un des tout meilleurs spécialistes actuels de l'histoire des jésuites, en particulier *Maschere dell'identità. Alle origine della Compagnia di Gesù* (2017), qui ont montré comment les *Exercices*

² L'article que j'ai publié dans *Liberté des consciences et religions* (Fabre, 2018 : 157-168) a été pour moi l'occasion d'un approfondissement de cette construction comparative, qui me semble essentielle pour comprendre le moment ignatien, à l'aube des temps modernes. On peut imaginer que Foucault et Hadot seraient parvenus à entendre cette dualité ignatienne si leur propre dialogue s'était poursuivi.

spirituels étaient une machine à garantir et à contrôler une orthodoxie toujours soupçonnée ou menacée (ce qu'Andrea Gonçalves Lind appelle une « modération idéologique ». Quant à Karl Rahner, il n'est évidemment pas seul à mobiliser, implicitement au moins, l'attention de la dernière contribution de ce dossier de recherches : Gaston Fessard et d'autres philosophes jésuites, d'ascendance hégélienne, ont voulu instruire dans la conversion ignatienne une logique philosophique et religieuse ouvrant, en dernière instance, sur une transformation du monde selon laquelle l'esprit hégélien reviendrait dans le foyer du Saint Esprit.

Je voudrais, dans ces quelques lignes, tenter de comprendre pourquoi cette « conversion d'Ignace » a pu exercer un tel rayonnement sur les plus de cinq siècles (1521-2025) qui ont suivi la blessure du jeune noble basque au siège de Pamplona et ses conséquences ; et je le ferai de deux manières : à partir de la conversion d'Ignace comme événement historique, et à partir de cette même conversion comme problème historiographique.

Un événement historique

Il convient tout d'abord de préciser ce que l'on doit entendre par la jeunesse d'Iñigo de Loyola en 1521 : dans une époque où la maturité vient tôt, le futur « Ignacio » romain n'est plus tout à fait un jeune homme. Comme l'a magnifiquement montré Enrique Garcia Hernán dans son *Ignace de Loyola* (2016), il a derrière

lui une première carrière de courtisan et d'administrateur prise dans les tourments de la dernière grande révolte féodale du royaume d'Espagne, la révolte des *comuneros*. Lorsque sa blessure dans une bataille contre les armées française met fin à sa vie civile et militaire, c'est cette Espagne là qu'il quitte et qu'il ne retrouvera plus, car il aura, dans le temps de sa convalescence puis de ses voyages toujours plus précisément orientés vers des capitales royales ou papales (Paris, puis Rome) accompli une mue politique essentielle : il aura choisi l'Etat. Et c'est à des Etats qu'il s'adressera comme premier supérieur général de la Compagnie de Jésus, alors même que ce choix lui amènera aussi, à lui-même et ses successeurs, les plus grandes tensions, en particulier entre la monarchie espagnole et la papauté romaine (nous sommes encore très près du Sac de 1527). La conversion d'Ignace est donc d'abord une conversion politique et c'est aussi pour cela qu'elle hantera l'histoire de la Compagnie de Jésus. Mais elle est aussi une conversion géopolitique : Iñigo de Loyola prend le chemin de la « Terre sainte » en 1522, un pied encore sur les traces du pèlerinage médiéval ; il en revient quelques mois plus tard, en proie à une nouvelle métamorphose, celle du pèlerin en missionnaire. Ce qui a été perdu de l'ancienne *christianitas* médiévale et de ses souvenirs de croisade, il faut le reconquérir à l'échelle d'un nouvel Orient et d'un nouvel Occident, d'un nouvel universel. Deux coups de maître, politique et géopolitique,

qui conduiront rapidement, pour le second, aux premiers grands départs vers l'Inde dès 1542 et vers le Brésil dès 1549. Deux coups de maître par lesquels on pourrait résumer en peu de mots le « génie » d'Ignace. Mais il est une troisième conversion, c'est l'invention du catholicisme (qui fait d'Ignace un « existentialiste chrétien radical » selon Rahner cité par Alex Villa Boas): Ignace est né dans un monde chrétien, il grandit dans un espace religieux traversé non seulement par la rupture des réformes luthérienne puis calviniste, mais, au sein même du royaume d'Espagne, puis du royaume de France, puis des cités de l'actuelle Italie, puis de Rome, par un ou plusieurs réformismes qui accoucheront d'une Europe- et d'un monde – catholique. On sait tout cela. Mais ce dont on ne prend pas toujours la mesure c'est de la prodigieuse rapidité de ces bouleversements – à peine plus de vingt ans séparent la blessure de Pamplona de l'ouverture du Concile de Trente où seront envoyés les premiers théologiens jésuites. Iñigo était chrétien. Le temps de sa « conversion », c'est le temps de l'émergence du catholicisme. Il était chrétien, mais il faut dire qu'il ne devient pas « religieux », il devient « jésuite », c'est-à-dire, et j'y reviendrai pour finir, qu'il incarne une toute nouvelle appartenance chrétienne.

Voilà ce que c'est que cette « conversion », et voilà pourquoi elle peut se donner à voir selon autant de configurations dans les études qu'on vient de lire, ce que Angela Sá Azevedo appelle la « multidimensionnalité » de la conversion d'Ignace : car elle traverse en effet une multitude de sédiments culturels eux-mêmes bouleversés par les grands heurts tectoniques du temps : la conquête d'un apprentissage philosophique et théologique, la reconquête d'un héritage antique, la gestation d'une nouvelle identité socio-politique, et l'aventure proprement psychologique, oui, d'un homme mené aux rivages de la folie par l'héroïsme – dévastateur – de la fondation d'un nouvel ordre.

Un problème historiographique

Tout cela relève de propositions argumentables, et à mon sens solides. Mais sur quelle assise documentaire ? Un détour critique s'impose parce que c'est ce détour qui nous permettra de rendre raison de la très longue durée de la « conversion d'Ignace »³.

Comme on le sait aussi, mais il est essentiel de le rappeler ici, le récit de la conversion d'Ignace n'est pas un récit d'Ignace. C'est, au sens le plus strict et comme je l'indiquais plus haut, une « hétérobiographie »⁴ : Ignace, si l'on en croit (il faut encore le préciser) le récit de

==

³ Il me semble important de compléter sur les points qui suivent la remarquable contribution de Paulo Romualdo Hernandez.

⁴ Je reviendrai plus longuement à ces problèmes dans une nouvelle traduction française et édition de ce « récit », actuellement en préparation par mes soins à partir des « Acta » des *Monumenta historica societatis Iesu*.

son dernier secrétaire, le portugais Luis Gonçalves de Cámara, fait le récit de sa « vie » à l'un de ses familiers, Gonçalves très probablement, sans pouvoir cependant écrire sous sa dictée sauf de brèves notes, ou quelques mots, à partir desquels sera cette fois-ci dicter ce récit, sur la base de ces notes, pour finalement aboutir au récit que nous connaissons, d'abord espagnol puis italien, la dernière partie étant dictée depuis Gênes, sur la route du Portugal, à un second (au moins) rédacteur qui n'était plus hispanophone. Ce texte est recueilli, conservé, copié, retiré de la circulation peu d'années plus tard, sous le généralat de Francisco de Borja, second successeur d'Ignace, au bénéfice d'un nouveau récit que Pedro de Ribadeneira, grande plume du Siècle d'Or espagnol, publiera en latin puis en espagnol en 1572 puis en 1583 ; et qui ne sera lui-même que le premier d'une longue série de réécritures. Autrement dit : de ce qu'a pu dire ou ne pas dire Ignace de Loyola à Rome entre 1553 et 1555, nous ne savons *presque* rien, sauf la trace, peut-être, de ces quelques notes (c'est à cela que je reviendrai plus tard, voir note 5). Ce qui, pour nous, signifie non seulement l'extraordinaire richesse de cette *transmission d'une transmission*, geste de fondation radical, mais aussi, pour ce qui concerne ce dossier, que les *Exercices* d'Ignace, publiés en 1548,

sont très largement antérieurs à la première *Vie* publiée, sans parler même des Constitutions de la Compagnie, qui ne le seront qu'à la fin du siècle.

A partir de là, nous devons reconsidérer l'événement historique de la conversion d'Ignace, telle que nous le connaissons, dans sa contemporanéité avec les *Exercices*. Les *Exercices* participent pleinement de la compréhension de cette conversion, de l'étendue de ses registres d'interprétation tels que j'ai tenté de les resaisir plus haut à partir des études réunies dans ce dossier.

Or vers quel horizon nous conduisent les *Exercices spirituels* ? Précisément pas, ou pas seulement, vers l'horizon d'une vie « religieuse ». La *plus* grande conformité à la vie du Christ peut être celle d'une vie civile, d'une vie militaire, si cette vie se tient dans une conformité à l'éthique personnelle, sociale, politique, d'une vie chrétienne, les frontières de ces choix, de ces « élections », selon le langage d'Ignace, dans ses *Exercices* mais aussi dans le *Journal de [ses] motions intérieures* et dans d'innombrables lettres, n'étant ni étanches, ni définitives. De ce point de vue, et ce sera ma dernière remarque, cette fluidité des genres de vie, mais aussi des genres tout court,⁵ est tout à la fois l'un des motifs les plus anciens de l'antijésuitisme moderne

⁵ Silvia Mostaccio et moi-même nous sommes interrogés dans un essai récent (« Retours sur une hagiographie moderne. Masculin et féminin dans les *Vies* d'Ignace de Loyola », Rome, AIISCA, 2026) sur l'invention ignatienne d'une nouvelle masculinité, au-delà de sa vie courtisane et militaire et face au bouleversement des Réformes et de la figure nouvelle du pasteur.

(qui sont-ils, ni moines, ni prêtres, ni laïcs... ?) et le ressort possible, c'est tout au moins ce que je proposerais ici, d'un philojésuitisme politique, ouvert au passage des frontières et à la mobilité des identités.

Il faut pour finir remercier Gianfranco Ferraro et les auteurs de ce recueil d'avoir lancé la « conversion d'Ignace » sur des voies nouvelles, mais fortes en même temps d'une longue tradition, multiple et vivante. Dans un tableau peu connu de la fin du XIXe siècle, le peintre basque Antonio María Lecuona (2015 : 27) a représenté aux pieds d'Ignace blessé à Pamplona le jeune philosophe, écrivain, historien de l'Es-

pagne et de sa littérature Miguel de Unamuno (1864-1936) : n'est-ce pas là un signe ?

Bibliographie

Fabre, P.A. (2018). L'autorité sociale de la Compagnie de Jésus par la pratique des Exercices spirituels (XVIe-XXe siècle). En : C. Guyon, B. Maes, M. Peguera et A. E. Spica. (Éds.). *Liberté des consciences et religions*. PUR, Rennes ;

Hernan, E.G. (2016). *Ignace de Loyola* (Trad. de P. A. Fabre). Seuil. Paris ;

Galiana, M.L. (2015). *Antonio María Lecuona* (1831-1913). Museo de Bellas Artes. Bilbao ;

Mongini, G. (2017). *Maschere dell'identità. Alle origine della Compagnia di Gesù*. Edizioni di storia e di letteratura. Rome ;

Prosperi, A. (2016). *La vocazione*. Einaudi. Turin.