

## 6. Qu'est-ce que la spiritualité mariste ?

On parle souvent de la spiritualité mariste : mais qu'est-ce que c'est ?

D'abord, une précision. Nous parlons ici de la spiritualité des Pères maristes et des frères qui vivent en communauté avec eux, spiritualité que notre Fondateur nous a léguée, spiritualité donc qui n'est pas simplement celle de Colin à titre personnel mais qui fait partie du charisme constitutif de notre branche de la Société de Marie. Evidemment elle n'a pas de monopole exclusif de l'adjectif mariste.

### Qu'est-ce qu'une spiritualité ?

Mais qu'est-ce qu'une spiritualité ? Voilà un mot qu'on entend assez souvent dans la culture occidentale d'aujourd'hui, malgré sa sécularisation. On remarque son ubiquité : toute personne peut avoir « sa » spiritualité. En effet, la spiritualité semble être surtout une affaire de l'individu, un choix personnel fait parmi tout ce qui s'offre sur une sorte de supermarché de l'esprit. Allez dans une librairie et parcourez les rayons qui portent l'étiquette « Spiritualité ». Vous y trouverez peut-être « L'histoire d'une âme » de sainte Thérèse de Lisieux, et à côté d'elle des mystiques d'autres religions, juive, musulmane, orientale ; mais ce n'est pas tout. Sous « Spiritualité », vous trouverez des ésotérismes, des exotismes, des magies, des astrologies, des psychothérapies à la portée de tout le monde, des aides au bien-être, à l'épanouissement personnel, à renaître, à vaincre la souffrance, enfin ce que les anciens appelaient la « Gnose » et nous le « Nouvel âge ».

Devant cette confusion, je me suis tourné vers le grand *Dictionnaire de spiritualité* en consultant l'article intitulé « Spiritualité » rédigé par Aimé Solignac ( t. xiv). Comme source principale de son paragraphe sur « La notion de spiritualité » (col. 1151), cet auteur a recours à notre ami Hans Urs von Balthasar, qui en 1965 avait publié dans la revue *Concilium* (t. 1) un article sous le titre « L'évangile comme norme et critique de toute spiritualité ». « Souvent citée dans la suite, écrit Solignac, cette étude a en effet le mérite de considérer d'abord la spiritualité dans diverses cultures – on peut parler d'une spiritualité bouddhiste ou soufie comme d'une spiritualité du Carmel – pour l'évaluer ensuite à partir du Christ de l'Évangile, continué et diffracté dans la tradition

ecclésiale. » Cette dernière phrase, d'ailleurs, nous offre une première compréhension de la spiritualité mariste : elle doit être une continuation et diffraction – une parmi plusieurs qui existent dans l'église – de la tradition spirituelle qui remonte jusqu'au Christ de l'évangile.

Balthasar décrit ainsi le contenu du concept de spiritualité d'après l'opinion commune : « C'est l'attitude foncière, pratique ou existentielle, qui est la conséquence et l'expression de la conception qu'un homme se fait de son existence religieuse – ou plus généralement de son engagement éthique : une détermination active et habituelle de sa vie à partir de ses intuitions objectives et de ses décisions ultimes ». La spiritualité est donc à distinguer de la théologie, même de la théologie ascético-mystique. Le grand théologien suisse découvre alors trois dimensions dans la spiritualité humaine. 1) D'abord, par opposition au monde matériel et à l'animal, l'homme *se définit par l'esprit*, en ce sens qu'il « ramène à sa nature d'esprit », comme principe unificateur et dominant, tout ce qu'il est par ailleurs. D'où la recherche de la vérité de l'existence dans la relation à l'Absolu, recherche où se présentent comme guides des saints, des mystiques et des philosophes de toute tradition. 2) L'esprit veut en second lieu *se réaliser*, c'est-à-dire s'exprimer dans le monde, pour s'accomplir lui-même et transformer ce monde : c'est la dimension de la *décision*, où l'on trouve en premier lieu les prophètes, les fondateurs, les réformateurs, les guides et serviteurs de l'humanité. 3) Cependant le sujet humain ne peut se prendre comme norme définitive, car, par lui-même, il ne peut accéder qu'au relatif, à l'imparfait. Il faut donc que l'esprit humain *se laisse régir* par l'Esprit absolu. Cette troisième dimension se révèle dans l'*apatheia* des stoïciens, du Zen, de l'Inde, enfin des Pères de l'église, également dans la *Gelassenheit* d'un Maître Eckhart, l'*indifferencia* d'un Ignace de Loyola, l'*abandon* d'un Jean-Pierre de Caussade.

A partir de cette analyse Balthasar distingue dans toute spiritualité véritable trois composantes : l'esprit est transcendance ou *mouvement* vers l'Absolu ; il vise un *service* désintéressé ; il est *passivité*, en ce sens qu'il laisse advenir en soi l'Esprit absolu. Remarquons que cette *passivité* est en réalité une *activité* supérieure, où l'esprit humain atteint sa pleine liberté en se laissant mouvoir par l'Esprit absolu. Notre auteur montre ensuite que ces trois composantes de la spiritualité sont annoncées dans la Bible et pleinement accomplies dans la Personne et l'enseignement du Christ. Elles

« s'intériorisent, pour Balthasar, dans l'attitude aimante de Jésus envers son Père dans l'Esprit saint ». Elles se réalisent ensuite dans l'église, dont la Vierge Marie est le prototype. *Les spiritualités* diverses qui apparaissent dans l'histoire ecclésiale ne sont que des applications particulières de *la spiritualité* de l'évangile. Les personnages ou les groupes qui les instaurent privilégient sans doute un aspect de la spiritualité évangélique qu'ils identifient comme le centre dynamique de leur vie concrète, telle la pauvreté pour s. François d'Assise ; mais en fait ce centre privilégié – si la spiritualité est authentique – n'est qu'un point de référence à partir duquel la totalité de l'évangile est vécue.

### Comment identifier la spiritualité mariste ?

Il serait possible, sans doute souhaitable, de prendre les trois composantes de toute spiritualité, selon Balthasar, et de montrer comment chacune s'exprime dans la spiritualité mariste ou colinienne, d'y identifier le *mouvement* de l'esprit humain vers l'Esprit absolu, l'élément de *service* désintéressé, celui enfin de l'*abandon* de notre esprit à l'Esprit divin. Possible, mais pas toujours facile, car le P. Colin - Coste ne se lasse pas de nous le rappeler – n'est pas un penseur systématique. Nous allons suivre une autre piste plus empirique. Ce qui suivra n'a aucune prétention de faire une synthèse de la spiritualité mariste.

D'abord, une clarification importante. Si une spiritualité n'est pas une théologie, elle n'est non plus une vision, ni un charisme, ni une ou plusieurs idée(s) inspiratrice(s), ni même un esprit. Craig Larkin fait cette clarification importante dans sa dissertation inédite, « Mary in the Church : The Basis of Marist Spirituality » (Rome, 1979), pp. 10-23, où il distingue charisme, esprit, spiritualité. Pour cet auteur, une spiritualité est une expérience spécifique du mystère chrétien qui est capable d'être partagée avec d'autres, ce qu'il appelle une « force centrifuge », qui peut être systématisée. Il me semble en effet que nous risquons quelques fois d'appeler « spiritualité mariste » ce qui est réellement autre chose. En particulier, les thèmes coliniens que nous avons considérés en ces jours ne constituent pas, à mon avis, une spiritualité au sens propre du terme – du moins, pas tout seuls. Prenons, par exemple, celui de « Marie soutien de l'église naissante et à la fin des temps ». Ce thème fait partie de l'identité de la Société de Marie comme notre

fondateur l'a conçue ; mais il s'agit là, à mon avis, d'une « vision » plutôt que d'une « spiritualité », d'une vision, bien entendu, qui peut et doit être intégrée dans la vie du mariste. Et c'est justement le rôle de la spiritualité au sens propre du terme de rendre possible et fertile cette intégration.

Alors nous posons la question, Jean-Claude Colin comment propose-t-il à ses disciples de vivre l'évangile en la *transcendance de soi*, dans un *service* désintéressé et en l'*abandon* à l'Esprit divin, c'est-à-dire d'approprier « l'attitude aimante de Jésus envers son Père dans l'Esprit saint » ? Bref, où trouver le centre dynamique à partir duquel les Maristes sont appelés à vivre la totalité de l'évangile ? Bien qu'il n'ait jamais rédigé un traité de spiritualité, le P. Colin nous a légué un *corpus* assez substantiel d'enseignements dans le domaine de la spiritualité, c'est-à-dire, une « doctrine spirituelle ». On la trouve dans les *Constitutions* rédigées par le Fondateur, avec les *Antiquiores textus*, dans ses lettres, y compris des lettres de direction et des circulaires destinées à toute la Société de Marie. Un exemple très important c'est la lettre qu'il destinait aux missionnaires partant pour l'Océanie. On trouve la doctrine spirituelle du P. Colin également dans les entretiens enregistrés par le P. Mayet.

A ce point, je veux faire une remarque de méthode. Il n'est pas, à mon avis, de bonne méthode d'identifier comme coliniens seuls des éléments de spiritualité qu'on estime uniques à Colin. C'est un peu pareil à la recherche des idées du Jésus de l'histoire. Certains exégètes veulent y appliquer ce qu'on appelle la règle de la discontinuité : si le Jésus des évangiles exprime un jugement ou un point de vue qui n'est pas celui du judaïsme contemporain ni du christianisme ultérieur, on peut être confiant qu'il s'agit bien de l'opinion personnelle du Jésus de l'histoire. Très bien, mais il est illégitime d'appliquer cette règle dans le sens inverse et de classer comme inauthentiques ou douteuses toutes les expressions qui ont des parallèles en dehors des évangiles. Autrement dit, la pensée personnelle d'un individu – même d'un penseur originel – consiste non seulement d'éléments qui lui sont uniques, mais aussi, et même plus, de ceux qui sont communs à lui et à d'autres.

Dans le cas de Jean-Claude Colin, sa spiritualité est en large partie celle d'une certaine culture religieuse et spirituelle qu'il partage ; néanmoins il nous a laissé une

version de cette spiritualité commune qui est suffisamment personnelle à mériter d'être appelée sa doctrine spirituelle. Voilà la thèse que je veux soutenir ici.

Les sources de la doctrine spirituelle du P. Colin.

Jean-Claude Colin, comment a-t-il appris à participer à « l'attitude aimante de Jésus-Christ envers son Père dans l'Esprit saint » ? (voir Taylor, 'Jean-Claude Colin and the Mystical Tradition in the Society of Jesus', FN 5,4 (2001) 405-442.)

Dans la France de l'Ancien régime, on pouvait distinguer deux grandes écoles spirituelles, à savoir celle des Jésuites et celle qu'on a l'habitude d'appeler « l'Ecole Française ». Cette deuxième école a été initiée par le Cardinal Pierre de Bérulle, théologien et fondateur de la Congrégation de l'Oratoire de France ; elle compte parmi ces maîtres aussi S. Vincent de Paul, S. Jean Eudes, Monsieur Olier et bien d'autres. Le spécialiste contemporain Yves Krumenacker, écrivant de la spiritualité en France au lendemain de la Révolution, n'y trouve plus une spiritualité proprement ignatienne et encore moins une spiritualité bérullienne. Plutôt il existe – propagée par les réseaux ex-jésuites et les séminaires – une spiritualité où se fondent tous les courants principaux de l'ancien régime (*L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, pp. 558-567). Dans ce mélange, le courant sulpicien, toujours dominant dans les séminaires, fournit les notions clés et le vocabulaire caractéristique de l'« Ecole Française », tandis que les souvenirs jésuites offrent des modèles de zèle missionnaire, à la fois pour le renouvellement de la vie chrétienne dans le pays et pour les missions *apud infideles*.

Jean-Claude Colin et ses camarades au petit séminaire ensuite à Saint-Irénée ont certainement subi ces influences spirituelles. Nous avons déjà vu chez Colin des traces de sa formation sulpicienne en ES 33 ; on peut en trouver d'autres encore dans sa doctrine spirituelle. En revanche, les grandes figures des jésuites François Régis et François Xavier reviennent toujours comme les missionnaires de référence, tandis que la phrase *in quavis mundi plaga*, qui se lit déjà dans la lettre envoyée au Pape en 1822, reflète l'esprit d'une mission universelle hérité de la Compagnie. (« ... *in quavis mundi plaga ad quam nos mittere volet Sedes Apostolica* »; cf. Constitutions S.J., Pars III, c. II, litt. G, et

*Regulae eorum qui in missionibus versantur* §2. Cette citation n'implique pas chez les signataires de la lettre une connaissance directe des Constitutions ignatienne ; OM, t. I, p. 264, notes en bas de page). Plus tard Colin va insister que les Maristes en formation apprennent « pour ainsi dire par cœur » la *Pratique de la perfection chrétienne* de Rodriguez (ES 79,7) et qu'ils sachent également « d'une manière imperturbable la méthode d'oraison de saint Ignace, avec tous ses actes » (ES 165,2-3). Nul doute alors de la part importante dans sa doctrine spirituelle du courant jésuite – même s'il est loin de souscrire simplement à la spiritualité ignatienne.

La formation spirituelle reçue au séminaire semble avoir été assez sérieuse – Colin rappelle la lecture commune du *Guide des pécheurs* de Louis de Grenade au petit séminaire de Saint-Jodard (cf. ES 64,13). En plus Colin a acquis par ses lectures privées une culture spirituelle à la fois profonde et bien typée. Autour des années 1838-39, il parlait avec le P. Mayet des auteurs spirituels qu'il avait lus « autrefois » et qu'il recommanda à Mayet personnellement ou plus généralement aux maristes (cf. ES 35). Ces auteurs sont (dans l'ordre que Colin les mentionne) : François de Sales (plusieurs fois), Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Henri-Marie Boudon, Jean-Joseph Surin (plusieurs fois), Louis Lallemand, François Guilloché, Lorenzo Scupoli auteur du *Combat spirituel*, Rodriguez. Le P. Colin dit à Mayet qu'il avait lu ces auteurs « autrefois », donc bien avant 1836, et, au moins pour certains, déjà au séminaire : ses sœurs lui donnent deux volumes de Boudon pendant qu'il est au petit séminaire d'Alix (cf. D. Kerr, *Jean-Claude Colin, Marist : A founder in an era of revolution and restoration : the early years 1790-1836*, Dublin, 2000, pp. 89-90). Une liste plus complète d'auteurs spirituels dont Colin était familier inclurait aussi Giuseppe Ignazio Franchi, auteur d'un *Traité sur l'amour du mépris de soi*, qu'il connaît depuis 1803, c'est-à-dire depuis l'âge de 13 ans (cf. ES 62). Il lisait et recommandait également *L'imitation de Jésus-Christ*, de Thomas à Kempis, une *Imitation de la Sainte Vierge*, par l'Abbe d'Hérouville, et il supposait que chaque Mariste lisait constamment son *Novum Testamentum* (ES 79,7 ; 182,13).

La tradition mystique chez les jésuites français.

Il est intéressant à remarquer que les auteurs préférés de Jean-Claude Colin qu'il recommande à Mayet sont en gros les mêmes qui constituent les sources de la doctrine spirituelle de Jean-Pierre de Caussade, écrivain jésuite du 18<sup>e</sup> siècle chez lequel plus d'un mariste a trouvé des affinités avec la spiritualité mariste (cf. *Traité sur l'oraison du cœur ; Instructions spirituelles*, Texte établi et présenté par Michel Olphe-Galliard s.j., Desclée de Brouwer, 1979, Introduction, pp. 24-25). Chez l'un et chez l'autre se retrouvent notamment les noms de plusieurs jésuites français du 17<sup>e</sup> siècle : Louis Lallemand (l'orthographe usuelle), Jean-Joseph Surin et François Guilloché – auxquels il faudrait ajouter celui de Jean Rigoleuc, à qui Colin fait probablement allusion sans le nommer. J'ai raconté ailleurs (FN 5,4, 2001, 405-442) comment la découverte de l'« inconnu et caché » chez Surin m'a révélé petit à petit l'importante influence qu'a eu sur le P. Colin ce groupe de formateurs et écrivains que j'appelle les « jésuites mystiques ».

J'explique tout de suite, que quand je dis « mystique », je veux parler de tous les aspects de la vie chrétienne et spirituelle où c'est l'action de Dieu qui domine, plutôt que notre propre action. Il est évident que, compris de cette façon, il y a un élément mystique en tout acte chrétien. Cependant, certains moments – et même périodes – de la vie spirituelle sont caractérisés par l'action de Dieu en nous et sur nous – action en face de laquelle nous nous rendons compte de notre impuissance. Par contraste, j'appelle « ascétique » tout ce qui, dans la vie chrétienne et spirituelle, appartient à nos efforts, toujours aidés, bien entendu, de la grâce de Dieu. Nous ne pouvons jamais en finir avec l'« ascèse » ainsi comprise. Néanmoins pour la grande tradition, représentée par une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix, il y a une progression normale d'une vie caractérisée par nos efforts (« ascétique ») à celle qui est caractérisée plutôt par l'action souveraine de Dieu (« mystique »).

Les jésuites mystiques enseignaient que la vie mystique – qui comprend mais qui n'est pas restreinte à la prière contemplative – n'est autre chose que le plein épanouissement de la vie chrétienne, donc elle est essentielle pour les religieux et religieuses apostoliques. Cette doctrine allait à l'encontre de l'opinion commune chez les jésuites (elle est enseignée par Rodríguez), selon laquelle la « voie ordinaire » de la sanctification – celle qui est normale pour le plus grand nombre des chrétiens, y compris

jésuites (ou maristes) – consisterait exclusivement de la méditation discursive, de la pratique des vertus « solides » et de l'ascèse. La voie mystique – par définition « extraordinaire » – serait réservée à quelques âmes privilégiées, typiquement des moniales cloîtrées ; les laïques, les prêtres ou les religieux et religieuses apostoliques qui y aspiraient étaient présomptueux et s'ouvraient au danger d'illusions.

Certains d'entre les jésuites mystiques formaient une école particulière de spiritualité ; son fondateur a été Louis Lallemand, lui aussi l'un des auteurs nommés et recommandés par Colin. Né en 1588 et mort en 1635, il est contemporain de François de Sales, Pierre de Bérulle et Vincent de Paul, en la période la plus fleurissante de la spiritualité française. L'école de Louis Lallemand a attiré l'attention d'Henri Bremond. Le grand historien du sentiment religieux en France consacre son tome 5 à cette école, qu'il décrit comme « plus une, plus originale, plus sublime vingt fois et vingt fois plus austère, plus dure que Port-Royal », même si elle a fait peu de bruit. En effet Lallemand était et reste encore assez marginal pour la Compagnie de Jésus. Sa *Doctrine spirituelle* (titre du livre édité longtemps après sa mort à partir des notes prises par ses novices Rigoleuc et Surin) représente une interprétation essentiellement mystique de la tradition ignatienne. Bremond la résume sous quatre têtes de chapitres : la seconde conversion, la critique de l'action, la garde du cœur, la conduite de l'Esprit saint.

Il importe de souligner que Lallemand formait des jésuites destinés à l'apostolat : en fait, il avait comme novices ou tertiens une génération de jeunes jésuites du Nord-ouest de la France, parmi lesquels un bon nombre partait pour le Canada, y compris des martyrs canonisés. Ce fait nous rassure que nous avons affaire avec une spiritualité proprement apostolique. Lallemand insiste qu'on n'arrive à la maturité religieuse et à la vraie efficacité apostolique qu'après le grand tournant que représente la « seconde conversion ». C'est le moment où le religieux se donne enfin sans réserve à Dieu et devient le véritable instrument de son Esprit dans l'apostolat. La « troisième année » de noviciat – après l'ordination et l'initiation dans le ministère – est destinée à préparer le jésuite pour ce moment, qui arrive normalement pendant cette période de recueillement.

Pour Lallemand, la prière contemplative n'a rien d'extraordinaire. Loin d'être rare et réservée typiquement aux moniales cloîtrées, elle est la prière normale qui accompagne la seconde conversion, l'abandon à Dieu et la conduite de l'Esprit saint. Elle est donc la



prière qui caractérise le religieux apostolique qui arrive à la maturité. Jean-Joseph Surin, novice de Lallemand, défend vigoureusement la même thèse.

L'influence de Lallemand et de Surin sur Colin est certaine – malgré la grande place que ce dernier accorde à Rodríguez (cf. FN 5,4, pp. 405-442). Tout à fait selon leur esprit est cette déclaration de notre Fondateur (ES 63,2), que, s'il était chargé de la formation des novices, il « chercherait seulement à les unir à Dieu, à les porter à l'esprit de prière. Une fois que l'union à Dieu y serait, le reste irait tout seul. » Ils auraient également approuvé son enseignement sur l'« esprit de prière » : « Je n'entends pas par esprit de prière, par prier sans cesse, avoir toujours son chapelet à la main, être toujours en oraison... Mais par esprit de prière j'entends être dans une dépendance continuelle de la volonté de Dieu ; être comme un enfant à côté de son père » (ES 44,3). Les grands spirituels du 17<sup>e</sup> siècle – saint François de Sales, Pierre de Bérulle, Louis Lallemand, Jean-Pierre de Caussade – ne diraient pas autre chose.

Nous avons vu le très grand respect de Colin pour la méthode de méditation de saint Ignace. En effet il pouvait déclarer : « Je crois que Dieu la lui a révélée » (ES 165,3). Néanmoins, il ajoute tout de suite en riant : « Si plus tard Dieu veut vous affranchir des règles, on vous laissera bien entre ses mains ; il vous conduira bien mieux que les hommes ; mais il faudra que ce soit bien constant que c'est lui qui vous inspire, et Dieu fait connaître cela par bien d'autres moyens » (ES 165,4). Evidemment, pour le P. Colin, les *Exercices spirituels* de saint Ignace sont une sorte de manuel de méditation ; c'est là qu'il faut commencer et rester aussi longtemps que Dieu le veut. Cependant une heure peut arriver pour suivre un autre chemin indiqué par Dieu qui conduit vers une prière contemplative. Par ces « autres moyens », il peut très bien penser aux signes donnés par s. Jean de la Croix du commencement de ma prière contemplative.

Tous les avatars des Constitutions rédigées par Colin contiennent des prescriptions pour un « second noviciat » où l'on reconnaît facilement une conception proche de celle de la « troisième année » de noviciat selon Lallemand. A juger d'après des remarques rapportées par Mayet (ES 121,5-8 ; 171,4 ; 177), le Fondateur espérait du second noviciat les mêmes fruits spirituels que Louis Lallemand, c'est-à-dire une « seconde conversion », bien qu'il ne se serve pas de cette expression. Le religieux, déjà arrivé à la maturité, se donnera enfin totalement à Dieu, pour devenir son instrument dans

l'apostolat : « Quand on est dans l'action, on ne voit pas ses motifs. Que de choses dans notre âme qui sont mêlées et qu'on n'aperçoit pas. Voilà pourquoi la règle dit qu'il y aura un second noviciat après quatre ou cinq ans ou dix ans de ministère. C'est une halte. On se repose un an, mais pour ne s'occuper que de Dieu, pour s'ancrer dans l'esprit de Dieu. Ah ! c'est alors que nous aurons des hommes de Dieu quand ce noviciat se fera. »

La conclusion que j'en tirerais est la suivante. La spiritualité de Jean-Claude Colin est bien enracinée dans les meilleurs auteurs, surtout mais pas exclusivement français. J'y ai repéré notamment des affinités avec l'école de Louis Lallemand et avec l'Ecole Française. Le P. Girard a établi l'importance de Boudon et de Franchi pour l'enseignement de Colin sur l'humilité. Il serait certainement intéressant à tracer l'influence sur Colin de s. François de Sales. En tout cas, j'en suis convaincu : le cœur de la spiritualité colinienne est mystique ; le reconnaître est indispensable pour bien comprendre notre Fondateur. Dans cette perspective-là, le Mariste arrive à la maturité religieuse et apostolique quand il s'abandonne à Dieu sans réserve ; il se laisse alors conduire par l'Esprit divin ; il devient ainsi un véritable « instrument des miséricordes divines ». En même temps, la prière qui accompagne ce développement sera normalement une forme de prière contemplative.