

LOUIS LALLEMANT

Doctrine spirituelle

ih̄s

COLLECTION
CHRISTUS

Textes

DDB *desclée
de brouwer*

BELLARMIN

Doctrine spirituelle

Louis Lallemant

Doctrine spirituelle

Nouvelle édition augmentée, établie et présentée
par Dominique Salin, s.j.



COLLECTION CHRISTUS N° 97
Textes

DESCLÉE DE BROUWER

© Desclée de Brouwer, 2011
10, rue Mercœur 75011 Paris
ISBN : 978-2-220-06326-3
ISBN pdf : 978-2-220-02182-9

INTRODUCTION

Publiée à la fin du XVII^e siècle, la *Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, monument de marbre, « chef-d'œuvre serein » (Michel de Certeau), domine la tradition spirituelle jésuite. Elle est le grand classique de la spiritualité ignatienne, référence obligée des jésuites pendant leur « Troisième An » de noviciat¹. Henri Bremond a consacré un tome entier de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* au P. Lallemant et à son « école² ». Au siècle de Corneille et de La Rochefoucauld, l'expérience spirituelle et la vocation jésuites se disent pour la première fois en français, en une prose parfaite. « Moralisme mystique », a écrit Bremond, associant en une formule paradoxale la rigueur de l'analyse psychologique dans la traque de « l'amour propre » (*amor sui*, recherche de soi, du « propre ») et la sainte folie de l'abandon à l'Esprit. Le souci d'« aider les âmes », le discernement des esprits, la liberté spirituelle comprise comme « indifférence », la contemplation apostolique (« chercher et trouver Dieu en toutes choses ») : la spiritualité d'Ignace de Loyola, qui avait pris corps au siècle précédent, se traduit ici en formulations nouvelles, typiques du souci d'élucidation psychologique qui caractérise la modernité.

L'édition procurée par le P. François Courel, voilà cinquante ans, pour la collection « Christus » naissante consacre l'image de sagesse et de classicisme attachée à la *Doctrine* et à son auteur. Or la recherche a, depuis, mis au jour ou confirmé des données qui modifient quelque peu l'image reçue de l'homme ainsi que les frontières de son œuvre. Il est

-
1. Année de retraite au terme de la formation (deux années de noviciat suivies des études philosophiques et théologiques), sous la direction d'un « instructeur ».
 2. Tome 5, *L'école du Père Lallemant*, 1920. Voir, dans la nouvelle édition augmentée de l'*Histoire littéraire* (5 vol., sous la dir. de F. Trémolières, Jérôme Millon, 2006), la notice « Henri Bremond et la spiritualité ignatienne », par P. Goujon et D. Salin, vol. 2, p. 413-433.

aujourd'hui possible de cerner avec plus de rigueur la singularité de la spiritualité ignatienne selon Lallemant : une mystique pour l'action, qui se veut d'abord une mystique de la décision – de la décision libre – par le discernement des esprits.

L'homme et l'œuvre : images reçues

Né en 1588 en Champagne, Louis Lallemant, après sa formation en Lorraine (université jésuite de Pont-à-Mousson), fut d'abord professeur et aumônier de collèges à La Flèche, à Bourges, puis à Rouen (1615-1622). Il était de santé fragile. En 1622, toujours à Rouen, il est nommé maître des novices. Il a trente-quatre ans. Il dirige Jean de Brébeuf depuis trois ans, Isaac Jogues sera son novice. Comme les deux futurs saints martyrs, Lallemant demande à être envoyé à la Nouvelle France. Mais, en 1626, on lui fait enseigner la théologie, pour deux ans, au collège de Paris (collège de Clermont, futur Louis-le-Grand). Il est alors nommé, à Rouen encore, instructeur du Troisième An de noviciat. Il exercera cette fonction pendant trois ans seulement. Parmi ses « tertiaires » figurent, en 1629, Jean-Joseph Surin, le futur exorciste de Loudun et auteur mystique majeur, et, en 1630, Jean Rigoleuc, qui sera apôtre de la Bretagne aux côtés de Julien Maunoir et Vincent Huby, et à qui nous devons de pouvoir lire la *Doctrine*, dans les conditions que l'on verra. En 1631, Lallemant, très fatigué, est envoyé au collège de Bourges, où il meurt en 1635, âgé de quarante-sept ans³.

Sa brève carrière laissait l'image d'un maître spirituel incomparable dans l'art de gagner les cœurs des jeunes jésuites. Le texte de la *Doctrine*, publié en 1694, soixante ans après sa mort, par le P. Pierre Champion⁴, reflète un enseignement sans aspérités, prônant le retour à l'intériorité (« l'intérieur »), sur le modèle augustinien dominant à l'époque (Lallemant et Saint-Cyran sont contemporains) ; de belles analyses de ce

3. Cf. J. Jiménez, « Précisions biographiques sur le P. Lallemant », *Archivum Historicum Societatis Jesu*, t. 33, 1964, p. 269-332. – G. Bottereau, « Lallemant (Louis) », *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, 1976, col. 125-135 ; « Rigoleu (Jean) », *Id.*, t. XIII, 1988, col. 674-680.

4. *La vie et la doctrine spirituelle du Père L. Lallemant, de la Compagnie de Jésus*, Estienne Michallet, Paris, 1694, 532 pages.

qu'il appelle « la seconde conversion » ; une dénonciation impitoyable des pièges tendus par « l'amour propre » à ceux qui, sous couleur de zèle apostolique, se font en réalité les apôtres d'eux-mêmes, et une invitation à la « pureté de cœur » ; une conception globale de la vie spirituelle comprise comme docilité au Saint-Esprit, par le discernement des esprits ; un enseignement classique sur la vie de prière ; un dosage prudent de l'importance à donner à l'action et à la contemplation (le primat revenant apparemment à la contemplation) ; un christocentrisme tout ignatien et qui ne doit rien à Bérulle⁵. Bref, tout ce qu'on pouvait attendre d'un instructeur du Troisième An dans la Compagnie de Jésus, poste à haute responsabilité : qu'il affermis dans leur vocation de jeunes hommes généralement trop impatients d'agir, en les ancrant dans la pratique de l'oraison et des « vertus solides », et en leur fournissant des critères pour discerner l'illusion de la réalité.

À la sagesse de l'enseignement répond celle de l'homme. Champion fait précéder le texte de la *Doctrine* d'un « abrégé » de la vie de Lallemant, qui est plutôt un portrait construit selon les règles de l'hagiographie traditionnelle, passant en revue les vertus illustrées par le héros⁶. Champion regrette explicitement de ne pas avoir entre les mains les documents rassemblés par le jésuite qui devait publier une vie de Lallemant. De ce portrait assez flou, mais révélateur de la spiritualité de

-
5. Même si Lallemant recommande la lecture de Bérulle, dans l'une des quatre lettres reproduites en annexe à la présente édition, la notion de « jésuites bérulliens » forgée par Bremond ne résiste pas à l'analyse : les *Exercices spirituels* de saint Ignace sont, pour l'essentiel, une suite de contemplations du Christ, et le vocabulaire des « états » du « Verbe incarné » était celui du temps. Tout aussi arbitraire se révèle la notion d'« école » appliquée par Bremond à une prétendue postérité de Lallemant : seul Rigoleuc peut être considéré comme un disciple au sens strict. Sur ces points, et d'autres, on ne peut pas non plus faire toujours confiance aux analyses, souvent citées aujourd'hui encore, du P. Aloÿs Pottier, dans *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. Essai de théologie mystique comparée*, 3 vol., Téqui, 1927-1929. L'ouvrage est gâté par une obsession polémique à l'égard de Bremond. Il est aussi marqué par les débats de l'époque, aujourd'hui dépassés, autour de la distinction entre « ascèse » et « mystique ». Louis Cognet rectifie les perspectives dans les pages pénétrantes consacrées à Lallemant dans *La spiritualité moderne*, Aubier, 1966 (ch. XI, « La mystique apostolique du P. Lallemant », p. 425-440).
6. Dans la présente édition, cet « abrégé » a été reporté en annexe.

l'époque, se dégage une impression générale: parfaite maîtrise de soi (« sainte gravité », « air divin », patience) et ascendant exceptionnel sur ceux qui lui étaient confiés (« il s'en rendait absolument maître », « aucun qui ne fût absolument soumis à sa conduite »). Un séducteur paisible mais remarquablement efficace, donc. En tout cas, le contraire d'un exalté, aux antipodes de la physionomie cyclothymique d'un Surin.

Pourtant, ce beau groupe marmoréen, d'un classicisme achevé, que forment l'homme et son œuvre, laisse aujourd'hui apparaître quelques failles, ou du moins un certain tremblé. Il y a lieu de croire que Lallemant fut beaucoup plus « mystique » que ne le laisse supposer le texte reçu de la *Doctrine*.

Procès en mysticisme

Ce qui suscite le soupçon, ce sont d'abord des documents trouvés dans les archives romaines de la Compagnie après la parution du volume de Bremond. On a découvert que, lorsque Lallemant fut nommé instructeur du Troisième An, des protestations partirent de Rouen, où il avait été maître des novices, à destination de Rome. On jugeait le P. Lallemant trop mystique, enseignant un mode d'oraison « étranger à l'esprit de la Compagnie » et susceptible de détourner les jeunes jésuites de leurs apostolats (les collèges notamment) au profit d'une vie excessivement contemplative, plus proche de celle des moines que des jésuites. Le même genre d'accusation avait été porté, en Espagne, quelques décennies plus tôt, à l'intérieur de l'Ordre, contre Balthasar Alvarez⁷. La lettre du P. Vitelleschi, préposé général, au provincial de France, le P. Jean Filleau, est sans équivoque: « On dit à Rouen que l'Instructeur est complètement mystique [*totus mysticus*], et qu'il veut mener tout le monde à l'extraordinaire en fait de dévotion. J'ai tout lieu d'en être

7. B. Alvarez (1533-1580) avait été, jeune prêtre, confesseur de sainte Thérèse (1560-1566). Il fut ensuite maître des novices, instructeur du Troisième An, provincial. Taxée d'illuminisme, sa doctrine de l'« oraison de silence » fut dénoncée au supérieur général, qui lui demanda de s'en tenir aux *Exercices* de saint Ignace. Mais cette doctrine fut diffusée par son disciple Louis de La Puente dans la biographie qu'il publia en 1615 et qui fut traduite en français par René Gaultier en 1618 (Louis Du Pont, *Vie du P. Balthasar Alvarez*).

étonné, parce qu'on l'avait proposé comme particulièrement apte à l'instruction. Ces modes extraordinaires sont étrangers au rôle de l'Instructeur qui, avant tout, doit posséder l'esprit de notre vocation, et s'en tenir à la manière commune dans la Compagnie⁸. »

Ces accusations de mysticisme intempérant et d'infidélité à l'esprit jésuite se greffaient sur des soupçons plus anciens, comme l'a montré Michel de Certeau dans son étude sur la crise qui secoua les jésuites français, à l'époque de ce que Bremond a appelé « l'invasion mystique » en France⁹. Déjà en 1625, le P. Lallemant, qui était alors, à Rouen, recteur (supérieur) et maître des novices, avait été réprimandé par le provincial, le célèbre P. Coton, ancien prédicateur d'Henri IV. Le P. Coton apprit que le P. Lallemant « avait eu beaucoup de commerce avec un dévot qu'on disait avoir des révélations; il défendit au père de voir cet homme jusqu'à ce qu'on eût eu le loisir d'éprouver par quelle sorte d'esprit il était conduit ». Il apparaît aussi que Lallemant, pendant les deux années qu'il passa ensuite au collège de Paris, avant d'être instructeur du Troisième An, s'était intimement lié à quelques étudiants jésuites qui inquiétaient les supérieurs par leurs tendances illuministes et leurs vues réformatrices sur la Compagnie. Par ailleurs enfin, les « dévotions extraordinaires » de Lallemant, en particulier à saint Joseph patron des mystiques (dévotion que le P. Vitelleschi interdisait alors aux étudiants jésuites), lui attiraient « le mépris et parfois les avanies » de certains de ses confrères.

Il n'est donc pas étonnant que, lorsque Lallemant fut nommé instructeur du Troisième An, le P. Vitelleschi se soit fait l'écho, auprès du provincial, des critiques qui lui étaient parvenues. La réponse du

8. L'essentiel du dossier est présenté par le P. Pottier, en annexe à son édition de la *Doctrine spirituelle* en 1936 (« Le P. Louis Lallemant et ses supérieurs. A-t-il été disgracié? », p. 516-520). Voir aussi P. Duden, « Les leçons d'oraison du P. Lallemant ont-elles été blâmées par ses supérieurs? », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 396-406. Si le P. Courel, dans son édition de 1959, n'a pas fait état de ces découvertes, ni d'autres présentées plus loin, c'est parce que, selon son témoignage oral, les délais d'édition qui lui étaient imposés, ne lui ont pas laissé le temps de les examiner sérieusement.

9. M. de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle. Une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, p. 339-386; repris (avec des remaniements) dans *La fable mystique*, Gallimard, 1982, ch. 8, « Les petits saints d'Aquitaine », p. 330-373.

provincial (que nous ne possédons pas) dut paraître satisfaisante, puisque le Général ne revint plus jamais sur cette question par la suite. Au contraire, ses lettres manifestent sa satisfaction devant la manière dont le P. Lallemand menait le Troisième An. Et si celui-ci dut abandonner sa charge après trois années seulement, ce n'est pas parce qu'il avait été désavoué, mais parce qu'il était épuisé et malade, comme le montrent les documents romains¹⁰. Il mourut d'ailleurs quatre ans plus tard, à quarante-sept ans. Il n'avait pas eu le temps de devenir le majestueux vieillard que peut laisser imaginer le texte de la *Doctrine*.

Lallemand est un homme qui s'est consumé à la tâche et il avait dans la Compagnie des ennemis qui voyaient en lui un illuminé. Voilà qui s'accorde mal avec la figure d'un héros cornélien « maître de soi comme de l'univers ». Comme Surin, comme d'autres, Lallemand a sans doute éprouvé, jusque dans sa chair et sa réputation, ce détachement de soi en quoi consiste d'abord l'expérience mystique.

L'image traditionnelle de Lallemand se révèle donc problématique. Il en va de même de l'idée reçue, accréditée par son premier éditeur, le P. Champion, et jamais remise en question par les commentateurs, selon laquelle la rédaction de la *Doctrine spirituelle* ne serait pas de sa main, mais de celle de son disciple Rigoleuc: celui-ci l'aurait rédigée à partir des notes qu'il avait prises pendant les conférences du Troisième An. Or cette assertion, dont l'examen conduit à d'insolubles contradictions, repose sans doute sur une méprise facilement explicable. La *Doctrine*, selon toute probabilité, est bien de la main de Lallemand. La présente édition est la première à en faire cas.

Lallemand, auteur véritable de la *Doctrine spirituelle*

Avant d'éditer Lallemand, le P. Champion avait publié, huit ans plus tôt, en 1686, les écrits de son disciple Jean Rigoleuc¹¹. Il était en train

10. Voir F. Cavallera, « Encore le cas du P. Louis Lallemand », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 322-323.

11. *La vie du Père J. Rigoleuc de la Compagnie de Jésus, avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*, Estienne Michallet, Paris, 1686, 509 pages. (On suivra la troisième édition revue, corrigée et augmentée, chez Pierre de Bats, Paris, 1698, 514 pages. Champion y orthographie le nom sans le c final.)

de rassembler par ailleurs les lettres et les écrits de Jean-Joseph Surin, qu'il devait publier par la suite¹².

La méprise du P. Champion tient en une phrase de son Avertissement à l'édition de Lallemant. Sa doctrine spirituelle, écrit-il, « a été fidèlement recueillie par le Père Jean Rigoleuc qui, loin de rien lui ôter de sa force ni de son onction, lui en a plutôt ajouté. Le recueil qu'il en avait fait a été gardé par un autre saint homme [...] le P. Vincent Huby ».

De toute évidence, Champion est convaincu que le texte qu'il a sous les yeux, à la suite de la mort du P. Huby, est une amplification, par Rigoleuc, des notes qu'il avait prises pendant les enseignements du maître; amplification d'autant plus « fidèle » que Rigoleuc y a mis plus de ferveur. (Loin de nous rassurer, cette assertion nous inquiète, nous autres modernes qui attachons le plus grand prix à l'authenticité textuelle et tenons que le fond est inséparable de la forme.) D'où le P. Champion tire-t-il sa conviction? D'abord l'écriture est celle de Rigoleuc, qu'il connaît bien pour l'avoir édité huit ans plus tôt. Ensuite et surtout, Champion a en sa possession des notes prises par Surin pendant les conférences de Lallemant. Ces notes, il les publie d'ailleurs à la fin de l'ouvrage, sous le titre: *Addition à la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant. Quelques-unes de ses pensées, recueillies par le P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus, pendant son second noviciat, l'an 1630*. Il s'agit d'une dizaine de textes souvent courts mais parfaitement rédigés et dont le contenu recoupe plus ou moins les chapitres de la *Doctrine* qui leur correspondent. Ce sont des résumés, dépourvus de

-
12. En une fin de siècle où la mystique était passée de mode, voire décriée, le P. Pierre Champion (1632-1701) a eu le mérite de sauver de l'oubli des écrits majeurs et dont les auteurs étaient morts depuis longtemps. L'hommage que lui rend Bremond est largement justifié. Après avoir participé aux missions bretonnes aux côtés de Julien Maunoir (1606-1683) et de Vincent Huby (1608-1693), Champion s'occupait des retraites spirituelles à Nantes depuis 1678. La mémoire de Jean Rigoleuc (1596-1658) lui a été transmise par Maunoir et surtout Huby, qui avait été son confesseur. C'est sans doute à la mort du même Huby qu'il est entré en possession du « recueil » fait par Rigoleuc de la doctrine de Lallemant, puisqu'il l'a édité l'année suivante. Champion entreprit ensuite de publier Surin, à partir de 1695 (les *Lettres* et les *Dialogues spirituels*). Voir A. Pottier, *Le Père Pierre Champion. L'évangéliste du Père Louis Lallemant et de son école au XVII^e siècle (1632-1701)*, Spes, 1938; M. de Certeau, « L'édition du P. Champion », dans J.-J. Surin, *Correspondance*, Desclée de Brouwer, 1966, p. 79-84.

l'ampleur, de la « force » et de l'« onction » reconnues par Champion aux développements qui constituent la *Doctrine* elle-même.

Pour Champion, donc, Rigoleuc, à la différence de Surin, s'était donné la peine de réécrire entièrement les conférences qu'il avait suivies. Sa conviction s'est transmise à tous les commentateurs : pour Henri Bremond, Auguste Hamon, Aloÿs Pottier, Joseph de Guibert, Juan Jiménez, Georges Bottereau, Louis Cognet, Michel de Certeau et Charles-André Bernard, la rédaction est celle de Rigoleuc, peu ou prou retouchée par Champion¹³. Or, parmi les contradictions auxquelles ils se heurtent, il en est une qui s'impose aux plus lucides : alors qu'ils admirent la prose de la *Doctrine*, ils constatent, à juste titre, que le style de Rigoleuc, dans ses écrits publiés par Champion, est généralement terne et sec¹⁴. La phrase est moins bien frappée, les images beaucoup moins nombreuses et plutôt triviales. Comment un écrivain médiocre a-t-il pu rédiger les beaux développements qui constituent la *Doctrine*?

Serait-ce alors Champion qui aurait embelli la rédaction de la *Doctrine*? Mais tout le monde souligne qu'il n'en dit rien dans son Avertissement, alors que, dans sa Préface aux écrits de Rigoleuc, il avait déclaré en avoir amélioré le « style », qui manquait d'« exactitude » et de « pureté » ; et il avait insisté sur les scrupules qu'il avait dû surmonter.

-
13. Les avis divergent sur la part prise par Champion, avec des argumentations souvent contradictoires. Voir H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 5, 1920, p. 7-8 et 39 n. 1. – A. Hamon, « Qui a écrit la *Doctrine spirituelle* du Père Lallemant? », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 233-268. – A. Pottier, « La *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 268-291 ; *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Téqui, 1924, préface, p. III-XXXII ; « Rigoleuc ou Lallemant? Revendication pour la *Doctrine spirituelle* de certains écrits attribués à Rigoleuc », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1935, p. 329-350 ; *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Téqui, 1936, préface, p. V-XXXVI. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 345-351 et *passim*. – J. Jiménez, « En torno a la formación de la *Doctrine spirituelle* del P. Lallemant », *Archivum Historicum Societatis Jesu*, t. 32, Rome, 1963, p. 225-292. – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, 1966, p. 426. – M. de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle. Une "nouvelle spiritualité" chez les jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, p. 381 ; *La fable mystique*, 1982, p. 372. – G. Bottereau, « Lallemant (Louis) », *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, 1976, col. 129. – Ch.-A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, t. 3, 2000, p. 328-345.
 14. Excepté dans deux traités dont il est question plus loin.

Ici, dans la *Doctrine*, la majorité des commentateurs estime que ses interventions stylistiques sont restées limitées. D'ailleurs, son style personnel, au jugement de M. de Certeau, est un style « dévot », voire « pathétique », différent de celui de la *Doctrine*¹⁵. Dès lors, si la prose de Champion pas plus que celle de Rigoleuc ne sont à la hauteur de celle de la *Doctrine*, comment expliquer celle-ci ? Le plus bel exemple de l'embarras général, exemple involontairement comique, est fourni par la conclusion d'Aloÿs Pottier à sa « patiente étude comparée du style de Lallemant, du style de Rigoleuc et du style de Champion : la *Doctrine spirituelle*, dans la rédaction du P. Rigoleuc, et malgré les retouches discrètes du P. Champion, nous donne incontestablement la vraie pensée du maître et, à peu de choses près, sous la forme dont il la revêt¹⁶ ». Pour suivre le P. Pottier, il faudrait créditer Rigoleuc d'une capacité de mémoire et d'un don pour le pastiche relevant du miracle.

Les commentateurs sont donc au rouet : « Il y a là un problème de critique assez délicat », avait écrit Bremond. Et Certeau n'a jamais mené à bien l'étude qu'il annonçait dans une note de *La fable mystique*. Or il suffit parfois de formuler une hypothèse très simple pour qu'un écheveau de questions se débrouille aussitôt. En l'occurrence, si l'on veut bien envisager un instant que Rigoleuc ait pu bonnement *recopier* les papiers de son maître vénéré, après sa mort sans doute, le problème disparaît.

Une première considération, topographique et chronologique, vient à l'appui de cette hypothèse. Rigoleuc se trouvait à Nevers lorsque Lallemant est mort à Bourges, en 1635. Il avait fait son Troisième An quatre ans auparavant sous sa direction. Deux ans plus tard, il avait été nommé, pour un an, au collège de Bourges précisément. Il y avait retrouvé son maître, très fatigué. Il s'était remis naturellement sous sa direction. Le récit de sa vie par Champion nous apprend que cette année-là fut, pour Rigoleuc, une année spirituellement capitale (Champion avait sous les yeux le journal spirituel de Rigoleuc, qu'il cite abondamment)¹⁷. Tout donne à penser que ses liens avec Lallemant

15. M. de Certeau, « Les œuvres de Jean-Joseph Surin. Histoire des textes », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, p. 77.

16. A. Pottier, *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Téqui, 1936, p. 494-510.

17. Voir P. Champion, *La vie du P. Jean Rigoleu...*, 3^e éd., 1698, p. 60-61.

s'étaient encore renforcés. L'année suivante, il est nommé à Nevers. Lallemand s'éteint quelques mois plus tard, en avril 1635. Nevers n'est qu'à 70 km de Bourges. Que Rigoleuc ait demandé à recopier les papiers de son maître et qu'il y ait été autorisé, relève des pratiques les plus habituelles à l'époque. Cette hypothèse résout les problèmes et les contradictions dans lesquels on était enfermé. Ce serait donc bien Lallemand lui-même que nous lisons. Champion a pu corriger quelques tours vieillis, mais pas plus : il l'aurait signalé, comme il avait signalé, quelques années plus tôt, qu'il avait épuré la prose de Rigoleuc.

Deux autres considérations confortent cette hypothèse. D'abord un appel au bon sens : pourquoi Rigoleuc aurait-il pris la peine de se livrer au travail considérable que suppose une réécriture à partir de notes saisies à l'oral, et une réécriture de cette ampleur et de cette qualité, à supposer même qu'elle fût possible ? La seule explication serait un projet de publication. Or rien n'indique que Rigoleuc ait eu ce dessein. La chose est d'ailleurs peu vraisemblable, car elle ne correspond pas à ce que l'on sait de lui.

Ensuite et surtout, une particularité typographique de l'édition originale vient à l'appui de cette hypothèse. Il arrive à cinq reprises que le texte présente, généralement en fin de développement, un passage en italiques du genre de celui-ci : « *Notre Père directeur*, ajoute le P. Rigoleuc, *ne nous recommande rien tant que de chercher Dieu purement en toutes choses, sans nous arrêter à rien hors de Dieu, non pas même à ses dons*¹⁸. » Que suggèrent ce passage et les quatre autres de même allure qui ont paru à Champion « ajoutés » par Rigoleuc ? Ils n'ajoutent rien à ce que Lallemand vient de développer. Ils font plutôt figure de gloses récapitulatives d'un propos ou soulignant l'importance de celui-ci. Ces gloses devaient se distinguer, dans le manuscrit, du corps même du texte (sans doute figuraient-elles en marge). Si donc le P. Champion a scrupuleusement respecté cette distinction en recourant à un artifice typographique, on peut penser que c'est bien le texte même de Lallemand

18. Cette particularité typographique est maintenue dans les deux éditions suivantes, encore dues à Champion. Elle est respectée par la plupart des éditions françaises ultérieures (cinq au XVIII^e siècle, treize au XIX^e, six au XX^e, sans compter les tirages et les morceaux choisis) ainsi que dans la traduction anglaise par l'oratorien F. W. Faber en 1855, qui utilise, lui, des guillemets. Voir dans la présente édition, p. 64, 103, 104, 237 et 241.

recopié par Rigoleuc qu'il a édité sans le savoir, avec un respect de l'original qui l'honore, car il était rare en ce temps-là¹⁹.

Puisqu'il s'agit de rendre à Lallemant ce qui lui revient, il faut faire état dès à présent d'une restitution d'importance capitale. Le texte de la *Doctrine* présente, en deux endroits, d'évidentes lacunes. Deux développements annoncés, l'un sur l'amour du Christ, l'autre sur la pratique de l'oraison, tournent court. Entre les deux guerres mondiales, le P. Pottier a remarqué que ces deux lacunes sont parfaitement comblées par deux traités figurant parmi les écrits de Rigoleuc que Champion avait publiés huit ans plus tôt : l'*Exercice d'amour envers NSJC* et l'*Instruction touchant l'oraison mentale*. Il a remarqué également que le traité *De la garde du cœur*, qui se trouve aussi chez Rigoleuc, a sa place naturelle à la fin du III^e Principe : « La pureté de cœur ». Il en a conclu que Rigoleuc avait soustrait ces trois remarquables traités à la copie qu'il avait faite des papiers de Lallemant pour les mêler à ses propres écrits, en vue de ses enseignements, aux ursulines notamment. Champion, lorsqu'il avait publié Rigoleuc, ne s'était douté de rien : pour lui, tous ces traités étaient de Rigoleuc puisque l'écriture était la même. Huit ans plus tard, en publiant Lallemant, il n'a pas fait le rapprochement entre les lacunes qu'il constatait dans le texte de la *Doctrine* et les traités qu'il avait publiés parmi les écrits du disciple²⁰. Le P. Pottier, dans son édition de la *Doctrine* en 1936, insère ces trois traités à leur place logique dans le corps du texte. Le P. Courel, dans son édition de 1959, n'a pas osé le suivre. Or rien ne s'oppose à cette triple restitution. Qui plus est, leur réintégration, celle du traité *De la garde du cœur* notamment, rend à la doctrine de Lallemant un tranchant et une netteté qui lui faisaient quelque peu défaut. La présente édition suit donc, à peu de chose près, celle du P. Pottier en 1936²¹.

-
19. M. de Certeau souligne les qualités d'éditeur de Champion à propos de son édition des *Dialogues spirituels* de Surin : elle est plus près du texte original que celle de l'abbé de Choisy dix ans plus tôt (« Les œuvres de J.-J. Surin. Histoire des textes », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, p. 75-77).
 20. Il s'étonne explicitement, dans une note placée au début du VII^e Principe, de ne pas trouver les développements attendus sur l'oraison.
 21. Il n'est pas impossible que d'autres écrits figurant parmi ceux de Rigoleuc soient en réalité de Lallemant, tel l'*Avis pour les âmes que Dieu conduit par les voies communes de la grâce*,

L'état de la *Doctrine* soulève une dernière question critique: le regroupement des textes en sept « Principes » est-il dû à Lallemant lui-même, à Rigoleuc ou à Champion? Les commentateurs sont divisés. Pour la majorité, le plan général est dû à Rigoleuc. Mais certains attribuent à Champion un rôle décisif dans le classement en sept « Principes ». Pour se faire une opinion, un rapide parcours du texte s'impose.

Le plan de la *Doctrine spirituelle*

Le « recueil » frappe d'abord par son aspect composite. Certains textes sont de petits traités de vie spirituelle qui peuvent valoir pour tout chrétien; d'autres concernent plutôt des religieux ou des religieuses; le plus grand nombre relève de la spiritualité proprement jésuite. Les genres varient aussi: conférences de doctrine spirituelle, avis « pratiques » à l'usage de jésuites en activité, lettre à un formateur de jeunes jésuites, ou encore simples « points d'oraison », sans doute donnés dans le cadre de la « grande retraite des trente jours » (les Exercices spirituels de saint Ignace sous leur forme plénière) ou en d'autres occasions.

Le « Premier Principe », intitulé *La vue de la fin*, se compose de deux courts chapitres qui rassemblent une série de « pensées » qui font réfléchir sur le sens de la vie (« fin » est ici synonyme de « sens »). Le sens de la vie, pour Lallemant comme pour les moralistes de son temps, tout imprégnés de saint Augustin, commence par la recherche du bonheur²².

Le premier chapitre développe la conviction selon laquelle le bonheur ne se trouve qu'en Dieu, non dans les créatures. Son

inséré par Pottier dans son édition de 1936. Mais, en l'absence d'indices externes, on s'abstiendra de toute reconstitution hasardeuse. Pour plus de détails sur les problèmes critiques traités dans cette Introduction, voir D. Salin, « Louis Lallemant (1588-1635) », *Essais sur la spiritualité française au XVII^e siècle*, Centre d'Études du Saulchoir, Cerf, 2004, p. 45-68; et *Le « traité perdu » de Jean Rigoleuc et six autres traités inédits. Pour l'histoire de la tradition mystique chez les jésuites français du XVII^e siècle*, thèse de doctorat, Faculté jésuite de théologie de Paris (Centre Sèvres), 1999, 640 pages (ch. 10 et 11).

22. « Tous les hommes recherchent d'être heureux [...] jusqu'à ceux qui vont se pendre » (Pascal, *Pensées*, 181 Sellier, 148 Lafuma).

argumentation repose sur la notion de vide, qui revient fréquemment dans la *Doctrine*: « Nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu. » Le second chapitre est un appel à l'intériorité: c'est « dans notre cœur », non dans les créatures, que nous pouvons rencontrer Dieu et le bonheur²³.

Ces fragments travaillés en forme de « maximes » dans le goût du temps ne sont évidemment pas des conférences, mais des textes rédigés pour la méditation des tertiaires ou des novices, ou des retraits en général.

Dans le titre du « Deuxième Principe », *L'idée de la perfection*, le mot « perfection » n'est pas à prendre au sens de perfection morale, mais au sens qu'il a dans les titres de nombre de traités de vie spirituelle et de vie religieuse à la même époque²⁴: il désigne l'accomplissement spirituel de l'homme. Ce Principe illustre le caractère composite de la *Doctrine*. Il regroupe trois sortes d'écrits. D'abord un traité « de la perfection en général » (Section I). Ensuite (Section II), un traité « de la perfection propre de la Compagnie de Jésus », insistant sur le caractère apostolique de cette vocation, qui n'est pas celle du moine et qui se caractérise par « le zèle du salut et de la perfection du prochain » (ch. V). Le chapitre VI présente une série de conseils pratiques pour la formation et la vie jésuites. Champion les a regroupés sous le titre commode: « Divers avis ». Du premier, une note précise qu'il s'agit d'une « lettre que le P. Lallemand écrivait à un jésuite de ses amis », responsable d'étudiants jésuites sortant du premier noviciat. Lallemand lui donne des conseils sur

23. Voir Benedetta Papasogli, *Le « fond du cœur », figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Champion, 2000.

24. Paru après les traités de Rossignoli (1600) et de Pinelli (1601), le plus célèbre et le plus influent est l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609) du jésuite espagnol Alphonse Rodriguez, traduit en français en 1621 (*Pratique de la perfection et des vertus chrétiennes et religieuses*). En 1610, le capucin Benoît de Canfield avait donné à son traité de haute mystique le titre de *Règle de perfection*. Le jésuite Nicolas Du Sault publiera en 1643 une *Institution spirituelle pour former les âmes à la perfection, où sont déclarés plusieurs beaux secrets de la théologie spirituelle*.

la manière de s'y prendre avec « ces pauvres enfants ». Les deux suivants reproduisent le discours que Lallemant tenait à ses « tertiaires » au début puis à la fin de leur Troisième An. Les deux derniers concernent la vie des jésuites formés.

On le voit, si les deux sections s'enchaînent bien, et pouvaient former un ensemble suivi dans l'enseignement de Lallemant, le dernier chapitre est assez disparate.

Le « Troisième Principe », lui, *La pureté de cœur*, forme un tout homogène et d'importance capitale. Avec le Principe suivant, *La docilité à la conduite du Saint-Esprit*, dont il ne saurait être séparé, il constitue le cœur de la doctrine de Lallemant : « Les deux éléments de la vie spirituelle sont la purgation du cœur et la direction du Saint-Esprit. Ce sont là les deux pôles de toute la spiritualité » (p. 158). Lallemant ne cesse d'y insister : « N'avoir rien dans le cœur qui soit tant soit peu contraire à Dieu et à l'opération de la grâce » : pour être docile à l'action de l'Esprit, le cœur doit être parfaitement pur, établi dans une véritable « indifférence » par rapport à tout le créé, c'est-à-dire dans une vraie liberté spirituelle.

Au terme d'un long apprentissage, c'est une vigilance de tous les instants, une « garde du cœur » devenue seconde nature qui peut assurer la docilité du cœur aux motions de l'Esprit. C'est pourquoi le traité *De la garde du cœur*, que Champion avait publié parmi les écrits de Rigoleuc, trouve ici son lieu (ch. VI). Formant transition entre ce Principe et le suivant, ce superbe traité, dont la forme se signale par son caractère légèrement oratoire, se révèle être un véritable précis de mystique ignatienne. Il constitue sans doute l'apport le plus original de Lallemant à la tradition jésuite. Il explique ce que c'est qu'être « contemplatif dans l'action » : comment le discernement des esprits peut s'exercer « en temps réel », dans l'action même, et pas seulement avec le recul du temps (quand on relit sa journée ou sa vie). Comme tel, il s'adresse particulièrement à des jésuites, mais il vaut aussi bien pour quiconque se soucie de mener une vie spirituelle. On comprend que Rigoleuc l'ait détaché du recueil, en vue de ses propres conférences.

Le « Quatrième Principe », *La docilité à la conduite du Saint-Esprit*, forme lui aussi un tout cohérent, évidemment construit par Lallemant lui-même. Avec le VI^e Principe, sur l'union au Christ, c'est le plus développé des sept. Il représente le cœur de la doctrine mystique de Lallemant, tout entière placée sous le signe de « la docilité à l'Esprit Saint ». Plus de la moitié du texte est consacrée à un classique passage en revue de chacun des sept dons du Saint-Esprit et de leurs fruits. Ici s'exprime le professeur de théologie, qui ne craint pas d'entrer dans une certaine technicité pour un auditoire rompu aux exposés scolastiques. Ce qui constitue la note propre à Lallemant, c'est la conviction que l'accueil des dons du Saint-Esprit, en quoi consiste l'abandon à Dieu, passe nécessairement par le discernement des esprits. Le discernement, qui était la matière de *La garde du cœur* et qui est régulièrement évoqué dans la *Doctrine*, est traité pour lui-même dans le dernier chapitre. Il encadre, de la sorte, la doctrine des dons du Saint-Esprit.

Le « Cinquième Principe », *Le recueillement et la vie intérieure*, rassemble des textes plus brefs, dans une rédaction moins homogène. Reposant sur les couples : intérieur/extérieur et oraison/action, la spiritualité apostolique qui s'y esquisse, semble donner le pas à la contemplation sur l'action, la première étant l'âme de la seconde. Infidélité à l'esprit d'Ignace, pour qui, semble-t-il, l'action et la contemplation vont de pair, se nourrissent mutuellement ? Probablement non : Lallemant s'adresse ici à de jeunes hommes qui, au terme d'une longue formation, sont impatients de se livrer à l'apostolat. Le danger qui les guette est l'activisme. Ici, comme ailleurs dans la *Doctrine*, il faut les prévenir contre leur pente naturelle. Mais la vie intérieure selon Lallemant ne se limite pas à l'oraison formelle ; elle comporte un type d'exercice caractéristique de la vocation apostolique : « l'examen du cœur » (ch. I, art. 1, 4) et la vigilance sur l'intérieur (ch. II). Par là, ce Principe rejoint les deux précédents en répétant quelque peu ce qui avait été dit de la garde du cœur et du discernement des esprits. Cette insistance suggère que Dieu se laisse rencontrer aussi bien dans l'action apostolique que sur le prie-Dieu.

Le chapitre IV regroupe trois textes brefs, mais de grande portée, sur trois principes majeurs de vie spirituelle : le primat de la volonté sur

l'intellect²⁵; celui de la foi nue sur les grâces sensibles; celui de l'union au Christ sur la culture des vertus.

Le « Sixième Principe », *L'union avec Notre-Seigneur*, développe le caractère christologique de la mystique de Lallemand, disciple de saint Ignace. Il est organisé en trois sections. La première traite de la *connaissance* du Christ. Le point de vue est proprement théologique, dogmatique (Trinité, Incarnation, union hypostatique). Il reflète la christologie de l'époque. Typique est, à cet égard, le chapitre IV, consacré à la *Théotokos* (Mère de Dieu): la théologie du XVII^e siècle associait étroitement la figure de Marie à celle du Christ, comme en témoigne l'œuvre de Bérulle.

La Section II est consacrée à l'*amour* du Christ. C'est ici que se remarque la première des deux grandes lacunes dans le texte de la *Doctrine*. On est d'abord frappé par la brièveté de cette section: deux chapitres seulement. Le second, qui développe une mystique eucharistique, est d'une longueur normale. Mais le premier, qui annonce « les raisons d'aimer Notre-Seigneur en lui-même », n'occupe que trois pages; et il y est surtout question du culte et de l'honneur que l'on doit à la personne du Christ, guère de l'amour de lui. Restitué ici (ch. I^{bis}), l'*Exercice d'amour envers NSJC* développe l'union au Christ selon les trois « degrés » que sont l'amour *affectif*, l'amour *effectif* et, dans une perspective nettement mystique, l'amour *passif*²⁶.

La Section III est consacrée à l'*imitation* du Christ, telle que la conçoit saint Ignace²⁷, appliquée à la vie religieuse (le renoncement et les trois vœux de religion principalement).

25. La volonté entendue d'abord, dans la représentation de l'homme héritée d'Aristote, comme faculté de désirer, d'être « affecté », donc d'aimer, secondairement comme capacité de vouloir, de décider et de se tenir à ses décisions. En soulignant le primat de l'amour sur la connaissance, Lallemand est fidèle à saint Ignace. La spiritualité ignatienne se situe en effet dans la postérité de saint Bonaventure et des franciscains, celle aussi de Ruusbroec, de Herp et de la *Devotio moderna*, plutôt que dans celle de saint Thomas tel qu'il est généralement interprété (voir *Exercices spirituels*, § 3).
26. Dans son édition de 1936, le P. Pottier déplace inutilement les pages sur l'amour passif vers l'enseignement sur la contemplation (VII^e Principe).
27. Celui qui fait les Exercices spirituels est invité, lors de la contemplation du Roi éternel, à s'offrir à l'« *imiter*, en endurant toutes les injustices et tous les mépris, et toute pauvreté, aussi bien effective que spirituelle » (§ 98), et la lecture de l'*Imitation de Jésus-Christ* lui est recommandée (§ 100).

Ainsi reconstitué, le Sixième Principe manifeste unité et cohérence.

C'est dans le « Septième Principe », intitulé *L'ordre et les degrés de la vie spirituelle*, que se manifeste la seconde grande lacune. En effet, le bref chapitre premier, qui présente l'oraison en général, s'achève sur l'énumération des trois « degrés » traditionnellement reconnus dans la vie de prière : la *méditation* ou *oraison de discours*, « convenant aux commençants qui sont dans la vie purgative » ; l'*oraison affective*, convenant à « ceux qui avancent et sont dans la vie illuminative » ; la *contemplation* ou *oraison d'union*, convenant aux « parfaits qui sont dans la vie unitive²⁸ ». Le lecteur s'attend à ce que les chapitres suivants développent chacune de ces formes de prière. Or il reste sur sa faim.

En effet, si la contemplation fait l'objet d'un long chapitre, les chapitres consacrés aux deux premiers degrés, la méditation et l'oraison affective, tiennent chacun en quelques lignes seulement. Champion fait état de son étonnement dans une note qui figure sous le titre du Septième Principe. Or la lacune est comblée par l'*Instruction touchant l'oraison mentale selon les trois états de la vie spirituelle*, qui avait été soustraite au recueil par Rigoleuc. Lallemand y traite d'abord de la *méditation*, puis de l'*oraison affective*, enfin (appellation inattendue) de l'*oraison de silence ou de présence de Dieu*.

Il apparaît dès lors que ce dernier « Principe », ainsi reconstitué, réunit deux traités différents de Lallemand. D'abord l'*Instruction touchant l'oraison mentale* (restituée, ch. III^{bis}), construite sur un schéma ternaire, le troisième degré étant « l'oraison de silence²⁹ ». En second lieu, un traité

28. La terminologie des trois « voies » (purgative, illuminative et unitive) avait été canonisée par saint Bonaventure (XIII^e siècle). Au XVII^e siècle, on a commencé à préférer, comme ici, le mot « vie » au mot « voie ». Par ailleurs, la triade « commençants/progres-sants/parfaits », remontant à Origène et reprise par Guillaume de Saint-Thierry, avait été systématisée par David d'Augsbourg (XIII^e siècle). Par ailleurs enfin, l'expression « oraison affective » s'est répandue au XVII^e siècle, sous l'influence des auteurs jésuites notamment, à partir de Jacques Alvarez de Paz (1560-1620), dont il sera question plus loin. Elle désigne l'oraison qui met en œuvre la volonté plutôt que l'intellect, les *affectus* (« affections ») plutôt que la réflexion (« discours », « considérations »). Cette oraison représente un « progrès » par rapport à la méditation.

29. En qualifiant ce troisième degré d'« oraison de silence ou de présence de Dieu », Lallemand renvoie implicitement et globalement aux enseignements de Thérèse