

LA COMPAGNIE DE JÉSUS ET L'ÉRASMISME UNE HYPOTHÈSE DE RECHERCHE¹

Pierre Antoine Fabre
École des Hautes Études en Sciences Sociales

UN FAISCEAU D'APPROCHES POSSIBLES

Il y a de multiples manières d'aborder le problème de la place d'Erasmus dans l'histoire de la toute première Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'au tournant du XVII^e siècle. La première serait par l'étude d'une succession de contextes, ceux de la Réforme, de la Réforme catholique et de la Contre-Réforme. La Compagnie de Jésus traverse toute cette transformation et sa position vis-à-vis de l'érasme balise les évolutions: on pourrait dire, à grands traits, que les jésuites ren-

.....
¹ La bibliographie sur le problème de l'érasme dans la Compagnie de Jésus est vaste, sans que les questions ouvertes par Marcel Bataillon, second «héros» de ce volume, aient pu être aujourd'hui résolues, comme j'essaierai de le montrer ici. Outre les pages d'*Erasmus en Espagne*, auxquelles je vais venir, on pourra relire, par ordre chronologique, les essais de Terence O'Reilly, «Saint Ignatius Loyola and spanish erasmianism» (1974), et «Erasmus, Ignatius Loyola and orthodoxy» (1979), réunis dans *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*, Aldershot, 1995; Roland Crahay, «Le procès d'Erasmus à la fin du XVI^e siècle. Position de quelques jésuites», in J.-P. Massaut éd., *Colloque érasme de Liège*, Paris, Belles-Lettres, 1987, p. 117-133; et récemment les recherches de Stefania Pastore, en part. «I primi gesuiti e la Spagna», *Rivista storica italiana*, CXVII, 2005, pp. 158-178. Je remercie également, au-delà des seules références bibliographiques, les collègues présents à Saragosse et en particulier Carlos Gilly pour les discussions qui ont suivi la présentation de ce travail: des échanges polémiques qui m'ont touché parce qu'il permettaient de prendre la mesure de l'intensité des blessures, encore ouvertes, de l'histoire de l'Espagne contemporaine et en particulier des conséquences intellectuelles et spirituelles ce que l'on pourrait appeler un «anti-humanisme catholique» de l'époque du franquisme, dont la Compagnie de Jésus n'est pas innocente, même si elle est bien loin d'en être toute entière ni –encore moins– seule coupable.

contrent Erasme dans la dynamique de la Réforme catholique et qu'ils l'abandonnent dans celle de la Contre-Réforme, en tant qu'*institution de la réforme catholique comme nouvelle ambition universelle de l'Église catholique*. La Compagnie de Jésus, lorsqu'elle s'affirme comme l'instrument universel de l'évangélisation des mondes nouveaux (et des mondes anciens attachés à d'autres religions) après 1550, marque le passage. C'est du reste dans ces mondes nouveaux qu'elle se trouve placée dans une position homologue à celle de l'Inquisition, entre réguliers et séculiers, après avoir été inquiétée par elle dans tout le long temps de sa gestation ignatienne, du début des années 1520 à 1538, date du dernier procès romain contre le futur fondateur de la Compagnie; et c'est dans ces mondes nouveaux, en Nouvelle-Espagne en particulier, qu'elle se heurte à l'inspiration érasmiennne, radicalement réformatrice, des protagonistes franciscains de la première évangélisation². Mais ce point de bascule entre Réforme catholique et Contre-Réforme est largement connu, dans l'espace italien en particulier, tout spécialement par le grand ouvrage de Silvana Seidel Menchi, *Erasmus heretico* (1987), qui a su combler le vide entre les travaux de Delio Cantimori sur les hétérodoxes italiens et ceux de Bataillon sur la mouvance érasmiennne. Seidel Menchi montre en particulier très bien comment la mise à l'index d'Erasme en 1559 cristallise un tournant, finalement assez tardif, dans la construction de l'édifice dogmatique et disciplinaire de l'Église romaine, quelques peu d'années avant la fin du Concile de Trente.

La notion d'une mouvance érasmiennne convoque une autre approche possible, par l'activité épistolaire d'Erasme et d'Ignace de Loyola. Par leur volume (plusieurs milliers de lettres envoyées et reçues), par leur extension (l'Europe entière pendant plusieurs décennies décisives dans l'histoire du continent), par la variété de leurs destinataires (ecclésiastiques, princes,

² Voir sur ce point les avancées pionnières de Marcel Bataillon, en particulier dans son épilogue à la publication mexicaine d'*Erasmus et l'Espagne*, et plus récemment les travaux de Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, 1988 (1962) et *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, 1981 (1969).

aristocrates, savants, etc.), les correspondances de l'humaniste et du jésuite sont comparables, et elles ne sont comparables à nulle autre pour la première moitié du XVI^e siècle. Leur fonction les rapproche aussi, malgré des apparences contraires, liées à la position des deux protagonistes: du côté d'Erasme, c'est l'animation d'un réseau d'amitiés (dans le sens de ce mot à cette époque³), de l'autre, c'est un instrument de gouvernement; mais d'une part le rayonnement d'Erasme est un fait public, il définit une opinion publique, qui ne se confond à aucune appartenance mais leur imprime sa marque, et d'autre part une grande partie des correspondants d'Ignace peuvent être considérés comme ses amis, là encore dans le sens du partage d'une même «vision du monde». Par ailleurs, la fonction de leurs lettres peut être rapprochée: dans les deux cas, comme l'a bien montré Lisa Jardine pour Erasme⁴, c'est une pointe avancée et mobile de l'édifice de pensée, c'est un banc d'essai, la mise à l'épreuve d'un possible, qui sera ou ne sera pas pris en charge dans un corps consolidé de doctrines ou de pratiques instituées. C'est une limite interne et externe de la *responsabilité* engagée par l'expéditeur, la notion même de *correspondance* portant cette double face. Un immense travail attend son auteur pour une histoire comparée –et souvent connectée, selon le mot actuel– de ces deux massifs.

³ Je recommande ici la lecture, lorsqu'elle sera achevée, d'une recherche en cours de Guy Lazure, de l'Université de Windsor, au Canada, sur les «amis» et correspondants de Benito Arias Montano: les amis sont ceux qui ne sont pas ennemis, ni politiques, ni religieux, ni spirituels. L'ensemble de ces dimensions l'emporte sur ce que l'on appellerait aujourd'hui l'amitié – sans nullement l'exclure dans sa dimension proprement affective, comme le montre bien la sensibilité de Montano au portrait de ses amis, qu'il regarde, dont il s'accompagne dans leur absence, puisque ce sont souvent des amitiés lointaines. Mais l'amitié d'aujourd'hui ne recouvre-t-elle pas dans sa subjectivité envahissante tous ces autres aspects, qui pourtant la construisent?

⁴ Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, 1993. Le grand ouvrage de Dominique Bertrand, *La politique d'Ignace de Loyola*, Cerf, 1990, seule tentative d'interprétation systématique de la correspondance du fondateur de la Compagnie de Jésus, touche peu cette dimension.

LE CHOIX D'UNE ÉNIGME

Dans les limites de cette contribution, je choisis un troisième angle, celui d'Ignace de Loyola lecteur d'Erasme; et plus précisément (car le sujet en tant que tel a déjà été très bien étudié, comme je l'ai rappelé plus haut), je voudrais essayer de résoudre une énigme, dont la préparation de l'édition du cours de Marcel Bataillon sur «Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle»⁵ a augmenté pour moi l'intensité. Pourquoi Bataillon, dans *Erasme et l'Espagne* puis jusqu'à la fin de sa vie dans d'autres écrits, dont le Cours de 1945-1946, et de précieux feuillets recueillis dans l'admirable édition complète de son Erasme en 1987, a-t-il absolument voulu qu'Ignace de Loyola ait lu l'*Enchiridion* d'Erasme? Quel était pour lui l'enjeu de ce *fait*, qui ne pouvait être attesté ou contesté que par un petit nombre de documents dont la liste est à peu près close dès les années 1930 et qui ne pouvait donc donner lieu à des évaluations radicalement nouvelles, en fonction d'un bouleversement des conditions de la preuve?

Nous nous trouvons aujourd'hui nous-mêmes dans une situation semblable: le dossier des écrits de Marcel Bataillon est aujourd'hui refermé, entièrement je crois pour cette affaire. Nous avons donc à notre disposition un ensemble de matériaux –les sources du XVI^e siècle et les controverses du XX^e, qui opposent Bataillon à ses détracteurs sur cette question précise, entre d'autres– et des hypothèses. J'en formulerai principalement une, qui sera une *hypothèse scientifique*⁶, sur la base de ces matériaux, hypothèse certainement réfutable mais dont j'apporterai plusieurs confirmations.

⁵ Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*, Paris, 2009 (trad. espagnole de Marciano Villanueva Salas, sous ce même titre, publiée par la Junta de Castilla y León, 2012)

⁶ Je tiens à cette définition, dans un contexte politique et intellectuel où les sciences «humaines» sont constamment menacées dans leur *spécificité scientifique*, et où il est de bon ton de les renvoyer aux ténèbres – fussent-elles zébrées d'éclairs – de la «rétorique», dans la compréhension elle-même dévaluée qui nous en reste aujourd'hui.

MATÉRIAUX

1. Les écrits de Marcel Bataillon

Le cas d'Ignace de Loyola est précisément discuté dans le deuxième chapitre des *Jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*⁷, «Les inquistes et le monachisme», le seul que Bataillon ait publié de son vivant, dans les *Archives de sciences sociales des religions*, en 1967. Il cite le *Mémorial* de Gonçalves da Câmara, l'une des sources les plus proches du fondateur de la Compagnie de Jésus, ensemble de souvenirs et de commentaires recueillis par l'un des secrétaires d'Ignace: «Lui-même m'a conté que, lorsqu'il étudiait à Alcalà, beaucoup de personnes et son confesseur lui-même [qui était alors le Père Meyona (...)] lui avaient conseillé de lire l'Enchiridion militis christiani d'Erasmus; mais il n'avait pas voulu le faire parce qu'au même moment il avait déjà entendu des prédicateurs et des personnes d'autorité mettre en garde contre cet auteur»⁸. Mais Bataillon poursuit: «Quelle foi pouvons-nous accorder au *Mémorial*? Nous avons vu⁹ que Ribadeneira s'alarmait des divergences qu'on pouvait noter entre lui et sa biographie de saint Ignace¹⁰. A-t-on retouché le *Mémorial*? Nous l'ignorons. Le manuscrit le plus ancien est une copie, et une copie postérieure à la lettre de Ribadeneira (...) Admettons que le texte transmis soit, en gros, conforme à ce qu'a écrit le P. Gonçalves. Est-il sûr qu'il le soit jusque dans le détail?». Nous commençons de suivre ici l'enquêteur Bataillon à la recherche de la faille. Continuons: «Je note une curieuse divergence dans l'emploi du verbe lire (*leer*) (...). Le texte portugais¹¹ dit que son confesseur Miona avait conseillé à Ignace

⁷ Aux pages 115-124 de l'édition espagnole.

⁸ Gonçalves da Câmara, *Mémorial*, Paris, 1966, p. 101.

⁹ Dans une lettre citée par Bataillon un peu plus haut.

¹⁰ Ribadeneira est l'auteur de la première biographie autorisée d'Ignace, publiée en latin en 1572, qui doit se substituer à tous les documents antérieurs, dont en particulier le *Récit* de sa vie dicté par Ignace au même Camara peu avant sa mort.

¹¹ Le manuscrit du *Mémorial* est conservé en deux langues, l'espagnol pour une première couche de texte, le portugais pour une série de gloses postérieures. L'une et l'autre couches sont de la même main dans la plus ancienne copie conservée. Le commentaire que nous avons cité suit un plus bref passage espagnol, indi-

que «*lesse pollo Enchiridion*». Or, *leer por un libro*, à cette époque, c'était enseigner d'après un livre, utiliser ce livre comme texte d'enseignement ou comme texte d'étude (...) La question est de savoir si Gonçalves a entendu, si Ignace a dit, que l'étudiant d'Alcalà avait refusé d'ouvrir ce livre dont tout le monde parlait, malgré l'avis de son confesseur ou que, malgré cet avis favorable, il a refusé d'en faire son livre de chevet, *de le substituer à son cher Gersoncito*. Je suis persuadé que la seconde interprétation est la seule vraisemblable¹².

Le chapitre du Cours de 1945-1946 s'inscrit dans une série d'interventions de Bataillon sur ce dossier, ouvert dans son Erasmisme de 1937 et repris dans des notes complémentaires probablement postérieures à la publication de 1967. Comme je l'ai montré ailleurs, le Cours du Collège est une sorte de peau retournée du grand ouvrage de 1937, dans lequel Ignace de Loyola et le groupe de ses premiers compagnons n'apparaissent que très fugitivement, dans un détail du tableau. Le Cours, au contraire, place ce détail au centre, mais le tableau est le même, les lieux, les figures, les discours (et le discours de Bataillon) sont les mêmes. Mais, dès 1937, l'unique mention du futur fondateur de la Compagnie de Jésus en fait une «figure d'*alumbro*» et il «est apparu comme solidaire de cette révolution religieuse dont Erasme devenait le symbole en Espagne». A-t-il alors lu l'*Enchiridion*? «La tradition des jésuites est un peu trouble sur ce point. Ribadeneira, qui rapporte l'anecdote¹³ aux années barcelonaises d'Ignace, admet que le fondateur de la Compagnie essaya de lire l'*Enchiridion* sur le conseil de son confesseur et abandonna cette lecture en constatant qu'elle «refroidissait sa dévotion». Bataillon ajoute: «Il est fort possible qu'Inigo ait lu ce livre fameux sans y trouver l'aliment le mieux

.....
rectement rappelé par Bataillon au début de son chapitre: «Il me dit qu'à Manresa il avait lu pour la première fois le petit Gerson» (c'est-à-dire l'*Imitatio Christi*).

¹² M. Bataillon, *Les jésuites...*, p. 141. Nous reviendrons à ce dernier point, celui de la substitution, où se tient l'essentiel.

¹³ Le refus opposé par Ignace à la suggestion de son confesseur de faire cette lecture.

approprié à la dévotion qui l'animait. *Mais il est plus que probable qu'il l'a lu*¹⁴.

Bataillon revient à la charge beaucoup plus tard, dans une note publiée dans l'édition complète de son *Erasme*. Il reprend l'argument de la différence des deux «lectures», et souligne à nouveau le déplacement de la scène d'Alcala à Barcelone en précisant mieux l'enjeu¹⁵: «La localisation à Barcelone ôte de leur importance religieuse (aux renseignements fournis par Gonçalves) puisque c'est la grammaire qu'Inigo étudie là et que ce qu'il veut –de même que ses conseillers– c'est utiliser Erasme comme modèle de latinité». Il ajoute aussi: «L'appui que cette version paraissait prendre sur le *Chronicon* de Polanco se trouve être douteux ou nul, depuis que les jésuites ont publié la rédaction espagnole primitive du récit de Polanco, où il n'y a pas trace de cette anecdote (Monumenta Historica Societatis Iesu, *Fontes Narrativi II*, Rome 1943, p. 416)»¹⁶.

2. Les sources contemporaines¹⁷

Revenons aux sources du XVI^e siècle. Comme je l'ai noté, elles sont peu nombreuses. C'est pourtant sur leur base que Bataillon cherchera toute sa vie à tenir qu'Ignace de Loyola avait

¹⁴ M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, 1987, I, p. 229-230.

¹⁵ On retrouve encore ce déplacement dans l'*Histoire de la Compagnie de Jésus*, de Jacques Créteineau-Joly, en 1844. Mais à ce stade Erasme n'est plus mentionné, ni comme l'auteur d'un livre latin, qui n'est pas mentionné non plus, par lequel «Ignace soumettait les ardeurs de son imagination aux difficultés premières de la langue latine» (p. 23), ni parmi les «savantes leçons» et «nouvelles doctrines» qui «passionnent» Paris quand Ignace arrive dans la capitale française en 1528 – et sont pourtant cités «Gombaut, Buchanan, Govea, Latomus, Budé, Pierre Danès, Lascaris, Jean de Salignac, Ramus» et «Luther, Zwingle, Calvin, Oecolampade et Melancthon» (p. 24).

¹⁶ M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, *op. cit.*, III, p. 84-85.

¹⁷ Je dois dire ici que, malgré mes recherches après les échanges qui ont suivi à Saragosse la présentation de cette enquête, je n'ai pu retrouver aucune trace d'un commandement d'autodafé de tous les livres d'Erasme qui aurait été lancé par Ignace de Loyola. Non seulement ce commandement serait contraire au choix de l'expurgation, auquel je reviendrai pour finir, mais il signifierait qu'Ignace aurait pris cette décision avant 1556, date de sa mort, *soit donc* avant la mise à l'index romain d'Erasme en 1559. Bataillon lui-même cite (p. 139-140) un passage du *Chro-*

lu l'Enchiridion et que toute la tradition jésuite le niera avec le même acharnement. Il vaut la peine de regarder de près le récit de Ribadeneira pour en éclairer d'autres aspects.

Nous sommes donc à Barcelone, selon le choix du biographe d'Ignace: «Aconsejaronle algunos hombres letrados y pios que, para aprender bien la lengua latina, y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, leyese el libro *De Milite cristiano* (que quiere dezir de un cavellero cristiano) que compuso en latin Erasmo Roterodamo, el qual en qual tiempo tenia gran fama de hombre docto y elegante en el dezir». Ribadeneira rapporte ensuite la déception d'Ignace, «attiédi», «refroidi» par cette lecture, et conclut: «El libro espiritual que mas tenia en las manos y cuya licion siempre aconsejava era el *Contemptus mundi*, que se intitula *De Imitatione Christi*, que compuso Tomas de Kempis¹⁸, cuyo espiritu se le embevio y pego a las entrañas. De manera que la vida de nuestro santo padre (como *me dezia* un servio de Dios) no era sino un perfetissimo dibuxo –“*viva imago*” dans le texte latin– de todo lo que el libro contiene¹⁹».

Dans cette suite de métamorphoses, l'incarnation du livre de l'*Imitatio* dans la figure ignatienne s'accompagne du surprenant surgissement d'un «je», auquel quelque chose, par un autre –très probablement Camara, sous la plume duquel on retrouvera plus loin le même motif–, est *dit*. Un échange de parole

.....
nicon de Juan de Polanco qui signale une telle interdiction, mais dont nous ne trouvons pas d'autre trace. Il faut sans doute reconnaître ici un excès polémique (et sans doute de la part de Polanco, qui rédige ce *Chronicon* dans les années 1570, un souci de prudence). Les *Monumenta Historica* le disent: «Quod hic dicit Polanco –et non pas Ribadeneira, l'annotation des MHSI est fautive ici– Ignatium comburi iussisse opera Erasmi, nullo alio in loco reperimus. Fortasse agitur lapsus calami pro Savonarola, de quo infra». (*Fontes Narrativi* II, 1943, p. 417).

¹⁸ Je signale sans pouvoir y entrer ici que les sources jésuites anciennes se partagent ainsi entre les deux attributions de l'*Imitatio*. Voir sur les enjeux de ce partage P. A. Fabre, «Lire l'*Imitation de Jésus-Christ*. Essai historique», in M. Delaveau et Y. Sordet éd., *L'Imitatio Christi*, Bibliothèque National de France, 2011, pp. 15-20, et plus en profondeur l'ouvrage de Brian Mc Neil, *De l'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 2002.

¹⁹ Pedro de Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae*, MHSI, FN IV, p. 175.

vient sous-tendre l'établissement du texte, ce que la *Vita* latine traduira plus sobrement: «multorum iudicio»).

Les indices convergent, et nous devons y revenir, vers l'*Imitatio* et son prestige particulier dans le paysage de ce premier XVI^e siècle; mais celui-ci ne suffit pas tout-à-fait à expliquer pourquoi, à l'inverse, Bataillon, dans des énoncés que l'on pourrait presque dire de foi –«il est plus probable que», «nous sommes persuadés que», etc.– défend à ce point les intérêts de son Erasme.

Pourquoi cette obstination de Bataillon à tenir Ignace lecteur d'Erasme? Pourquoi la tradition jésuite, telle qu'elle s'impose à partir de la *Vita* de Ribadeneira, le refuse-t-elle?

HYPOTHÈSES

Au vu de l'ensemble de cette documentation, plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour rendre compte des deux «partis» de lecture qui se sont affirmées et raidies au XXI^e siècle, dans le contexte très particulier des années 1930-1950, quand, d'une part, Bataillon, comme j'ai tenté de le montrer dans la présentation de son Cours du Collège, oppose un réformisme religieux ibérique à la tradition inquisitoriale et monarchique du catholicisme castillan et quand, d'autre part, la Compagnie de Jésus donne des gages à ce même catholicisme en rejetant, violemment, l'*Erasme* de Bataillon.

On trouverait un premier élément d'analyse dans ce que j'appellerais une rupture de la chaîne controversiale. Un autre passage de la *Vita* de Ribadeneira peut nous éclairer ici: «(Ignacio) no queria que en la Compañia se leyesse libro ninguno (aunque el libro fuese bueno) si era de autor malo o sospechoso (...) Esto sentia particularmente de Erasmo de Rotodamo»²⁰. Pour paraphraser un paragraphe célèbre des *Exercices spirituels* du même Ignace, le problème n'est plus celui de sauver ou de condamner la proposition du prochain, malgré lui

²⁰ P. de Ribadeneira, *Vita...*, p. 861.

peut-être, mais de sauver ou condamner le prochain lui-même. Ou: dans le doute, ne dispute plus, rejette! Nous sommes ici sur la crête de la Contre-Réforme catholique comme rejet du *locus communis* des réformes dans le premier XVIe siècle. Mais nous pouvons comprendre ainsi la position de la Compagnie de Jésus dans la période postérieure. Le mobile de Marcel Bataillon doit être cherché ailleurs encore, dans ce qui sera mon hypothèse principale.

DU LIVRE AUX LIVRES

Bataillon n'oppose jamais l'un à l'autre ces deux livres, l'*Enchiridion* et le «Gersoncito». Il oppose au contraire ces deux livres, comme livres, entre d'autres livres, au *Livre*. Il construit le portrait, idéal sans doute à cette date au moins - d'un Ignace lecteur d'une pluralité de livres (et dans le cas présent, dans une pluralité de langues). C'est cela, je crois, qui compte pour lui, dans l'horizon d'un humanisme catholique qu'il défend pied à pied, avec tous les enjeux que l'on a rappelés, jusque dans son Cours de 1945 et au-delà. Il ne veut pas faire de l'*Enchiridion* le «livre de chevet» d'Ignace, comme il y insiste en 1945. Or, *ce faisant*, il «désenchaîne» un maillon essentiel dans le vaste déplacement spirituel de l'Écriture, dans son exégèse comme dans ses relais, qui marque l'histoire de la culture européenne dans cette longue Renaissance chrétienne (qui s'accomplit autant qu'elle se conclue avec le Concile de Trente): le maillon du *livre spirituel unique*²¹. La tradition jésuite qui est ici à l'œuvre²² résiste par ce livre spirituel unique à la pluralité des livres telle qu'au terme d'un long parcours elle succède à l'Écriture et à des livres qui, en dernière instance, se rapportent, se rédui-

²¹ Erasme est lui-même partiellement captif de ce moment, si l'on songe aux paysans illettrés du livre de Silvana Seidel Menchi, déjà cité, qui conservent sous la paille de leur grange un exemplaire des *Adages*, ou des *Colloques*, ou encore –non sans lien cette fois-ci avec le temps antérieur– des *Commentaires* scripturaires d'Erasme.

²² Et dont on retrouve encore les échos en 1938 dans la violente critique publiée par la revue jésuite romaine de l'*Archivum Historicum Societatis Iesu* contre *Erasme et l'Espagne*.

sent, se réunissent à elle. La séquence narrative que nous avons plusieurs fois repérée est saisissante à cet égard: Ignace prend «le» livre d'Erasmus puis le repousse pour prendre «le» livre de *l'Imitatio*, presque sans auteur de surcroît. Il ne tient jamais deux livres à la fois.

Or le choix est ici d'autant plus lourd que –c'est tout au moins l'hypothèse complémentaire que je formulerai– le problème de la lisibilité de l'un comme l'autre de ces livres se trouve posé: dans les années 1520 (ce n'est pas pour rien que *l'Enchiridion* n'est toléré dans l'historiographie de la Compagnie de Jésus que comme manuel d'apprentissage de la langue²³), Ignace sait peu de chose du latin, qu'il ne maîtrisera –mais jamais au point de l'écrire, semble-t-il– qu'au terme de son séjour à Paris. La lecture de ces livres latins ne pouvait donc pas ne pas être une lecture parlée, soit qu'elle ait été faite à Ignace par l'un de ses maîtres, soit qu'elle ait été accompagnée, expliquée, glosée. C'est donc *l'inscription d'une parole* dans les plis du livre qui se trouve postulée, et l'on sait combien cet écrit parlé, cette double source parlée et écrite du *Livre* est essentielle dans une *religion du Livre*.

Une confirmation viendrait à cette dernière hypothèse par *l'Imitatio Christi* elle-même²⁴, et par *l'Imitatio* seulement: c'est un livre conçu, dès son départ et dans toutes ses variations éditoriales, comme la circulation ou le partage d'un même énoncé entre plusieurs voix qui tissent progressivement une parole qui est de tous et de personne, et qui devient ainsi, *charnellement*, dans l'épreuve de la lecture, celle de chaque lecteur, mais une parole libérée, autonome, une voix consacrée par cette intime étrangeté à elle-même.

²³ C'est une faiblesse de l'argumentation de Bataillon, sauf si l'on doit considérer qu'Ignace lit la première traduction castillane du livre d'Erasmus, publiée en 1526. Mais c'est à ce moment-là tout l'édifice de la lecture grammaticale qui s'effondre. Bataillon le suggère en critiquant le déplacement, sous la plume de Ribadeneira, de la lecture ignatienne d'Erasmus d'Alcala à Barcelone donc *avant* la date de cette traduction, mais il ne va pas jusqu'à l'affirmer.

²⁴ Je me permets de renvoyer ici à P. A. Fabre, *art. cit.*

Gonçalvez da Câmara, dans un autre passage²⁵ de son *Mémorial*, fait lui aussi parler ce livre quand il écrit: «une conversation avec le Père Ignace n'est, ce semble, autre chose qu'une conversation avec Gerson en pratique».

On trouve une autre confirmation du statut singulier de l'*Imitatio* dans la *Vie* d'Ignace de Dominique Bouhours, en 1679:

«Quelques personnes savantes lui conseillèrent de lire les livres d'Erasmus, célèbres alors par toute l'Europe, et entr'autres, *le soldat chrétien*, comme le plus propre à inspirer la piété avec l'élégance du latin». Puis, après avoir «jeté le livre (...), pour rallumer sa première ardeur, il lisait souvent l'imitation de JESUS-CHRIST, qu'il regardait après l'évangile, comme le livre le plus plein de l'esprit de Dieu»²⁶.

Tout y est: passage *du* livre à ce qui ne l'est pas tout-à-fait ou pas seulement: un livre sans titre (la typographie est remarquable, si on l'oppose aux italiques du *soldat*), un livre que l'on regarde autant qu'on le lit, un livre plein de l'esprit de Dieu.

Une confirmation ultime viendrait ici par le gisant d'Andreas Sala, presque contemporain de Bouhours²⁷: le livre est refermé, Ignace est renversé en arrière, au faîte de son *raptus* dans la retraite de Manresa. Mais il ne semble y avoir aucun doute: «c'est l'*Imitatio*», lit-on dans tout descriptif de la statue.

*

Il faut sans doute méditer, pour finir, sur les implications multiples du choix de la censure du *nom* d'Erasmus et non pas de son œuvre elle-même, quand la Compagnie de Jésus décide l'expurgation de l'humaniste au tournant des années 1560²⁸.

²⁵ Gonçalvez da Câmara, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 171.

²⁶ Dominique Bouhours, *Vie de saint Ignace de Loyola*, Avignon, 1679, p. 71.

²⁷ Voir l'illustration jointe. Je remercie mon ami Patrick Goujon de m'avoir fait connaître cette statue et de m'en avoir procuré une photographie.

²⁸ Je renvoie sur ce point à mes «Dépouilles d'Égypte», in Luce Giard éd., *Les jésuites à la Renaissance*, Paris, PUF, 1994, p. 74: en 1552, Ignace dans une lettre adressée à Nadal à Messine, accepte qu'on lise dans le collège jésuite de la ville

L'opération certes permet, très pratiquement, le maintien utile d'Erasme dans la culture des collèges; mais la suppression du nom est aussi une manière de conserver *un* livre, l'*Enchiridion*, et non pas *l'un des livres* d'un auteur –et nous rejoignons ici l'hypothèse centrale de notre proposition.



Andreas Sala, 1688, église Santa Maria del Mar, Barcelone, détail (cliché Patrick Goujon).

des «livres d'Erasme purgés et le nom caché», ce qui est une forme de réplique, anticipée au rejet par Ribadeneira, vingt ans plus tard, de tout livre d'un auteur, même s'il est «bon», si l'on sait que lui est «mauvais».