

L'accompagnement spirituel dans la tradition cistercienne (IV)

L'AMOUR ET SES TRANSFORMATIONS

« Laissez-vous transformer par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rm 12, 2). Paul présente le discernement comme un processus de transformation de la pensée et de l'esprit (*noûs*). Implicitement, l'apôtre affirme que le discernement requis pour le plein accomplissement de la volonté de Dieu, n'est possible qu'à travers une restructuration de notre vie intérieure, restructuration à ce point globale qu'elle est une « métamorphose ». Ce terme est le plus proche, en effet, du grec de Paul (*metamorphoûsthé*), il implique un changement plus radical encore que « transformation ».

Dans notre seconde conférence, nous avons déjà parlé de la transformation, en lien avec l'exercice et le développement des sens spirituels. Mais le thème est vaste : l'examen d'un seul aspect de ce processus multiforme et complexe ne saurait suffire. La dynamique qui conduit de la zone de dissemblance à celle de la ressemblance recouvrée avec Dieu, comporte plusieurs étapes. Les sens spirituels ne constituent qu'un des niveaux de la vie profonde, et la modification radicale de leur activité ne représente qu'une étape. Facultés nouvelles, ces sens doivent agir dans le monde invisible où se tient l'homme nouveau, et leur développement constitue l'un des traits majeurs de la transformation évoquée ici par Paul.

Le rôle de l'amour constitue un autre aspect de cette transformation. Amour tant naturel que surnaturel, à l'œuvre dans la naissance et la croissance de l'homme nouveau (le texte le désigne par le « renouvellement de votre intelligence »).

Croissance dans l'amour

De l'amour, provient l'énergie transformante qui mènera l'homme nouveau à sa maturité. Ici encore, Paul clarifie les choses : re-crées dans le Christ par le baptême, nous atteignons notre pleine stature adulte par le dynamisme incessant d'une croissance dans l'Esprit de Jésus.

C'est lui qui a donné certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres encore comme évangélistes, d'autres enfin comme pasteurs et chargés de l'enseignement, afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude. Ainsi, nous ne serons plus des enfants, ballottés, menés à la dérive, à tout vent de doctrine, joués par les hommes et leur astuce à fourvoyer dans l'erreur. Mais, confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, Christ (Ep 4, 11-15).

C'est en « confessant la vérité dans l'amour », en nous attachant au don de la vie nouvelle reçue au baptême – lequel nous permet de poser des actes d'amour apparentés aux réalités d'en haut – que la vérité devient effective et que nous accomplissons ce à quoi nous sommes appelés en tant que membres du corps du Christ. La vie chrétienne est ainsi perçue en son dynamisme, qui nous invite à laisser derrière nous tout ce qui nous était familier, tandis que nous avançons vers le but. Nous sommes ainsi gardés de la tendance à nous reposer dans la jouissance de l'acquis et entrons dans un processus destiné à nous mener vers un stade ultime d'existence, une maturité – la perfection des saints – dans l'union au Christ, notre tête.

Psychothérapie et conseil n'ont bien souvent pour but qu'une meilleure adaptation au monde tel qu'il est, ce qui est nécessaire. Mais, la plupart du temps, on ne recherche pas seulement une adaptation, mais une direction nouvelle de la vie tout entière, une conversion. Toute autre perspective serait inadéquate pour bien des raisons, et d'abord à cause de tout ce qu'elle exclurait. En effet, là même où elle est opportune, l'adaptation ne représente, pour la croissance, que la première d'une longue série d'étapes. La mesure de l'esprit humain se manifeste dans l'aspiration à une plénitude de vie, de connaissance et d'amour de la vérité, dans l'aspiration à la beauté durable, à la communion avec tout ce qui est beau et sain, par la possession absolue de toutes ces réalités sans en craindre l'affaiblissement ou la précarité, bref, par l'union à Dieu. Alors qu'il avance

dans la vie, le chrétien doit se tenir sur la brèche, par son comportement extérieur certes, mais aussi et surtout par ses dispositions profondes et ses aspirations. Juste avant la citation qui encourage la transformation, Paul précise : « Ne vous conformez pas au monde présent. »

Le désir à l'œuvre

L'amour sous-tend l'énergie nécessaire au dynamisme qui, au long de notre vie, réforme l'ensemble de notre personnalité en ses divers éléments pour faire de nous une créature capable de participer pour l'éternité à la vie de Dieu. Amour de Dieu pour nous (*agapé*) et amour que nous lui portons, ensemble complexe d'éléments à la fois humains et divins. Le désir naturel lui-même, *éros*, est déjà complexe, multiple en ses finalités et ses modes de fonctionnement. Car le désir n'est pas seulement l'enfant du vouloir, selon que l'enseignait Platon ; la possession du bien désiré le nourrit aussi. Père Sébastian Moore a exploré cette façon positive de concevoir le désir et son analyse est féconde¹. Si nous désirons la vie dans sa plénitude absolue, c'est précisément que nous savons, pour la posséder déjà, combien la vie peut être douce et remplie de joie. La personne en bonne santé – non le malade – éprouve du goût pour la nourriture, laquelle maintient et accroît son état de santé. La tradition philosophique parle très peu des relations personnelles en leurs détails concrets. Il est bien possible que le père Moore soit sur la bonne piste lorsqu'il attribue cette carence grave à la non-reconnaissance de la dimension positive du désir.

L'interprétation freudienne s'avère finalement réductrice lorsqu'elle impute à la sexualité l'éros et ses transformations, tant lors des comportements érotiques primaires infantiles que lors de la maturité génitale. Cependant, Freud a eu le mérite d'attirer l'attention sur l'omniprésence de l'éros en tant que dynamisme à l'œuvre en chacun, dès l'enfance. Toutes les réflexions ultérieures à propos des relations humaines et de leur rôle dans le développement de la personnalité sont largement tributaires des premiers travaux freudiens, même si elles récusent – avec la plupart des psychothérapeutes contemporains – son insistance exagérée sur la sexualité lors de la formation du caractère et dans l'étiologie des névroses ou autres désordres psychiques. Certains, tels Karen Horney et Eric Erickson, construisent leur propre théorie au sujet du fonctionnement de la psyché et de

¹ Sebastian MOORE, *Let This Mind Be In You*, London, Dartman, Longman and Todd, 1985, p. 6.

l'étiologie des névroses. Mais en même temps, certaines idées et intuitions freudiennes leur sont si prégnantes, qu'elles constituent des bases dans leur propre schéma de développement, schéma qui insiste plus sur les relations interpersonnelles que sur les pulsions biologiques et les fonctions corporelles (contrairement aux étapes du développement humain envisagé par Freud). Même des hommes très compétents, tels Jung et Adler, qui s'opposèrent vigoureusement à son insistance sur l'origine sexuelle de l'énergie psychique et élaborèrent des théories originales, n'en demeurent pas moins largement tributaires des intuitions les plus fondamentales formulées par Freud.

Fait significatif, c'est l'intérêt porté à Éros, dieu de l'amour, qui conduisit à une étude plus poussée des relations humaines et de leur rôle dans le développement de la psyché et de l'âme. Bien des excès de notre culture proviennent de la sur-valorisation de l'interpersonnel : on attribue une importance exagérée au sentiment, au subjectif, et l'on redoute de blesser l'autre, y compris lorsque justice et charité nécessiteraient une correction. On attribue trop peu d'importance au fait brut (l'histoire étant ce qu'on choisit d'en faire) et on accepte difficilement l'existence de la vérité en sa dimension transcendante et absolue. Et pourtant, la reconnaissance de l'importance de l'intersubjectivité a ouvert une nouvelle compréhension de notre nature humaine. Elle joue un rôle décisif lors de la transformation du jaillissement pulsionnel en dynamisme psychique. Cette reconnaissance fournit un correctif à la conception trop négative qui considérerait le désir presque exclusivement comme signe de pauvreté et de manque.

C'est l'amour qui engendre le désir. Or l'amour – Jésus le dit clairement – est la principale et, finalement, l'unique mesure de ce que nous valons au regard de Dieu. Impossible de parler d'amour sans se référer au désir, au moins implicite, que l'être aimé soit présent ou absent. Pour Grégoire de Nysse, ceci doit demeurer vrai de notre union à Dieu par la vision béatifique dans l'éternité, à ceci près que le désir y sera dégagé de toute fébrilité ou insatisfaction. Au contraire, l'accomplissement même du désir de la beauté et de la vérité de Dieu stimulera encore le désir de pénétrer plus avant en son essence mystérieuse. Cette *epectasis* met en valeur l'élément positif du désir qui, trop souvent, pour notre propre égarement, passe inaperçu.

Saint Bernard aussi perçoit la dimension positive du désir. Il ajoute même que nous ne chercherions pas Dieu si, au moins en quelque manière, nous ne l'avions déjà trouvé. Ceci nous encourage à discerner, dans notre désir de Dieu, un gage de ce que, le premier, il s'est déjà communiqué à nous, de façon cachée mais réelle. Que le secours d'un tel encouragement soit terriblement nécessaire, devient

une évidence pour tous ceux qui ont entendu le récit de bien des vies humaines. Le problème du faux-moi et son cortège de conséquences désastreuses telles que l'aliénation du potentiel d'accomplissement dans un moi véritable, l'incapacité à entrer en amitié profonde, le manque de confiance et de foi salutaire en Dieu et une foule d'autres difficultés encore, sont, dans une certaine mesure, inhérents à la condition humaine depuis la chute. Mieux que tout autre analyste, Karen Horney, à travers ses descriptions de cette pseudo-personnalité, a mis en lumière les pulsions actives dans de larges zones du comportement humain qui contribuent au malheur². Pour elle, l'enjeu de la thérapie sera donc la découverte du « vrai moi » et sa libération des pulsions qui le paralysent et le déforment arbitrairement. Les réalités spirituelles ne font pas partie de son approche ; cependant, sa manière d'identifier le problème et ses manifestations, se révèle être une aide précieuse pour ceux qui cherchent à mieux connaître leur propre vie affective. Bien sûr, il convient de compléter son schéma par la tradition spirituelle, par certaines doctrines telles que par exemple l'anthropologie de l'image et de la ressemblance. Mais un grand vide demeurait dans l'étude de la nature humaine et du développement de la personne, elle l'a comblé.

L'amour des lettres, désir de Dieu

S'il est impossible de parler de l'amour sans faire référence au désir, l'inverse est vrai aussi : désir et amour sont liés, inextricablement. On estime a priori que l'on aime ce que l'on désire. Dès lors, ne nous étonnons pas de constater à quel point tant l'amour que le désir se sont vus attribuer un rôle éminent dans la vie spirituelle et à quel point les plus grands maîtres et directeurs spirituels leur furent attentifs. Les deux maîtres qui exercèrent la plus forte influence sur nos Pères cisterciens sont aussi les autorités patristiques reconnues depuis longtemps pour l'apport de leur réflexion en ces deux domaines : Augustin, le « docteur de l'amour » et Grégoire le Grand, le « docteur du désir ».

Dans sa conviction que le dynamisme nécessaire au progrès spirituel se trouve dans le désir de Dieu, Grégoire centre délibérément les efforts de la direction sur ce point : *Disce cor Dei in verbis Dei, ut ardentius ad aeterna suspires*, « apprends des paroles de Dieu le cœur de Dieu, afin d'aspirer très ardemment à l'éternité³ ». Comme

² Voir spécialement Karen HORNEY, *Neurosis and Human Growth*, New York, W.W. Norton Co. Inc., 1950 et aussi *Our Inner Conflicts*, New York, W.W. Norton Co. Inc., 1945.

³ GRÉGOIRE LE GRAND, *Epistola V*, 46 (Corpus Christianorum 140), p. 340.

souvent, Grégoire a ciselé ici une de ses formules mémorables : destinée au besoin précis d'un personnage officiel surmené, elle trouve une application intemporelle dans la vie de tout chrétien. Il nous ouvre par là une fenêtre sur sa méthode d'accompagnement spirituel et nous éclaire. Afin de stimuler le désir, il choisit comme moyen la pratique de la *lectio divina* en tant que lecture induisant l'union à Dieu. En affirmant qu'à travers l'étude de l'Écriture, nous apprenons le cœur même de Dieu – *cor Dei* – il oriente la lecture vers l'amour plutôt que vers la connaissance. Il ne dit pas que nous apprenons la théologie, l'histoire du peuple de Dieu, le style des Écritures ou leurs genres littéraires. Certes, il y était attentif – autant que son époque le permettait – il avait certainement étudié la Bible dans l'intention d'acquérir toutes ces connaissances. Mais ce n'est pas à cela qu'il s'arrêtait. Il ne voulait pas non plus que ses lecteurs en restent là. À travers les mots du texte sacré, c'est jusqu'au cœur de la Personne divine inspiratrice que nous devons aller. C'est donc bien à travers son insistance sur la *lectio divina* en tant que moyen très concret, que Grégoire fait passer dans sa direction son souci de stimuler le désir de Dieu. L'étude priée des Écritures nous mène aux profondeurs de l'être même de Dieu, le *cor Dei*. Sans pouvoir deviner une forme de dévotion qui se développera des siècles plus tard, Grégoire la prépare par ce biais, faisant du cœur de Dieu l'objet même de la lecture scripturaire.

Thomas d'Aquin franchit d'ailleurs le pas : le cœur de Jésus se découvre à lui comme clé de lecture des Écritures. Dans un texte important, il établit une relation très intéressante entre la perception du véritable sens des Écritures et le cœur du Christ :

L'expression « cœur du Christ » peut se référer à l'Écriture sainte, qui livre le cœur du Christ à notre connaissance. Ce cœur était fermé avant la passion, tout comme l'Écriture était alors obscure. Mais l'Écriture a été ouverte après la passion, depuis ce moment aussi ceux qui la comprennent discernent en quel sens il convient d'interpréter les prophéties⁴.

Ce passage est repris dans le Nouveau Catéchisme, qui met en évidence combien l'intuition de Thomas s'harmonise avec l'un des trois critères d'interprétation scripturaire établi par Vatican II (*Dei Verbum* 12, 4). Voici le texte :

Le Concile Vatican II indique *trois critères* pour une interprétation de l'Écriture conforme à l'Esprit qui l'a inspirée : 1. *Porter d'abord une*

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Expositio in Ps.* 21, 11.

grande attention « au contenu et à l'unité de toute l'Écriture ». Car, aussi différents que soient les livres qui la composent, l'Écriture est une en raison de l'unité du dessein de Dieu, dont le Christ Jésus est le centre et le cœur, ouvert depuis sa Pâque⁵.

Suit alors le texte de Thomas d'Aquin que nous venons de citer.

Ordonner nos désirs

Ignace de Loyola, au long des *Exercices spirituels*, insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de clarifier ses propres désirs. Pour discerner au mieux et choisir la volonté de Dieu, il nous faut connaître la nôtre. Au directeur de bien observer cette vérité première. Nos désirs les plus profonds se déguisent si aisément – y compris à nos propres yeux – que nous ignorons combien ils nous motivent.

Très facilement, nous construisons des attentes fallacieuses par rapport à nous-mêmes ou par rapport aux autres et, fréquemment sans doute, par rapport aux deux. Souvent, ce sont des conflits de désir qui nous orientent ou, tout au moins, nous influencent, ce qui anéantit nos efforts les meilleurs. Or, le premier pas à poser en vue d'éliminer les causes de difficultés, est d'en connaître l'existence. Ignace, tout particulièrement sensible à la nécessité de progresser, encourage donc le retraitant à s'interroger sur ce qu'il veut vraiment. Un obèse qui désire perdre du poids, mais soulage son angoisse à chaque fois qu'il l'éprouve en mangeant à l'excès, se sentira toujours frustré et donc sujet à l'angoisse. La même loi qui gère la psyché et l'affectivité, joue au niveau spirituel : la juxtaposition de désirs incompatibles aboutit à l'échec et à la frustration. La reconnaissance d'un tel écartèlement est donc le premier pas vers la résolution du conflit, par l'ordonnance correcte du désir. Ordonnance qui ne peut se réaliser que par celle de l'amour. Discerner les désirs précis à l'œuvre dans nos choix et nos projets, nos relations et nos espoirs, est le chemin qui nous fera découvrir où en sont nos amours. Cette reconnaissance nous rend capable de choisir les moyens les plus judicieux pour leur harmonisation, pour leur mise en ordre. Le directeur spirituel se doit d'être particulièrement vigilant lorsqu'il examine la nature de l'amour, ses qualités et ses fruits, la façon dont cet amour est inséré dans les différents domaines de l'existence. Trop souvent on se contente d'un survol. La plupart des gens dans notre culture négligent d'apprendre à parler sans gêne de leurs sentiments

⁵ *Catéchisme de l'Église catholique* § 112, p. 36.

et de leurs expériences de l'amour de Dieu. Où trouver meilleure occasion de le faire que dans l'accompagnement spirituel ? À mon avis et d'après mon expérience, c'est là un des plus urgents défis de la direction spirituelle à notre époque.

L'amour pour Dieu

Ce genre d'échange est dans notre société de plus en plus abandonné aux fondamentalistes. Or, leur manière de s'exprimer, les vues étroites qui sont les leurs sur la religion aboutissent fréquemment à compromettre, dans l'opinion des gens, l'amour de Dieu très authentique qui les habite. Un professeur de théologie morale de l'École Jésuite de Théologie de Weston, le père Edward Vacek, remarquait, il y a quelques années, l'absence de tout exposé sur l'amour de Dieu de la part des croyants, y compris prêtres et religieux. Il publia un article dans lequel il faisait part de ses propres observations et réflexions à ce sujet. Le titre en est : *L'éclipse de l'amour de Dieu*⁶. Voici les premières lignes de son introduction :

En interrogeant des membres du clergé dans le cadre de ses investigations au sujet de la pièce *Racing demons (En chassant les démons)*, David Hare se heurta à un sérieux problème. Aucun prêtre ne voulait parler de Dieu. L'une des questions troublantes soulevées par la pièce est celle-ci : les chrétiens, à l'exception de quelques fanatiques fondamentalistes, se sentent-ils concernés par le fait d'aimer Dieu ? Lors de mes propres conversations avec des chrétiens, j'ai découvert que presque tous parlent de l'amour à l'égard des autres et l'approuvent, quelques-uns parlent confidentiellement de l'amour de Dieu pour nous, mais très peu désirent parler de leur amour pour Dieu.

Ce phénomène n'est pas nouveau. Aimer Dieu est une chose, parler de cet amour, tout autre chose. Ce ne sont pas forcément ceux qui aiment Dieu le plus qui sont les mieux qualifiés pour traiter de leur relation avec lui. Prenons, par exemple, les *Sentences des Pères* qui reflètent l'expérience des déserts d'Égypte au début de la vie monastique, période de grande sainteté de vie. De nombreux textes constituent cette collection, mais combien peu y parlent explicitement de l'amour de Dieu ! Dans la série où les apophtegmes sont classés par thèmes, les vingt-cinq textes groupés à « charité » se réfèrent à la charité fraternelle, non à l'amour pour Dieu. En dépit de leur évident amour de Dieu, ces saints hommes éprouvaient une grande réticence face à un tel sujet, et n'en parlaient que rarement. Malgré tout, il ne serait pas très difficile de montrer à quel point cette réalité de

⁶ Edward VACEK, sj, « The Eclipse of Love of God », *America*, March 9, 1996, p. 13-16.

l'amour de Dieu se trouve présente à l'intime de leur enseignement, à quel point il motive et inspire leur constant souci de la pureté du cœur et leur propre préparation à voir Dieu et à vivre avec lui dans la gloire.

Mais les remarques du père Vacek vont beaucoup plus loin que la simple question de parler ou non de l'amour de Dieu avec d'autres. Il soulève cette question fondamentale : les croyants considèrent-ils encore l'amour de Dieu comme ayant une importance dans leur vie ? Il est difficile d'évaluer les réponses données aux questions qu'il posait. Dans un tel domaine, le grand nombre est tout simplement inapte à répondre sur-le-champ avec une telle profondeur. D'autres, si on les aide, pourraient en venir à admettre en eux un amour caché pour Dieu, dont jamais ils n'avaient pris conscience au point de le nommer. Il n'en est pas moins vrai que les réponses révèlent combien il est nécessaire, lors des prédications, de l'enseignement et de la prière, d'attirer l'attention sur notre amour pour Dieu. Par exemple, à la question : « Que signifie pour vous aimer Dieu ? », les réponses sont du type : « aider son voisin », « avoir souci des pauvres » ou « être fidèle à soi-même ». Nombre d'athées font tout cela et estiment en être responsables. Même des théologiens, ajoute l'auteur, donnent à cette question des réponses très peu adéquates, affirmant entre autres que Dieu n'aurait nul besoin de notre amour. Le père Vacek exprime alors son propre avis : aimer les créatures n'est pas suffisant. Si nous désirons un parfait développement humain, il nous faut aimer Dieu lui-même. C'est pour lui que nous sommes créés. Il nous est impossible de devenir nous-mêmes, impossible même de demeurer des humains en sain équilibre, sans entrer en relation directe avec lui. Bien plus, le premier commandement établit l'amour de Dieu comme notre premier devoir ; le second ne s'y substitue pas, il en découle.

Qu'est-ce qu'aimer ?

Le père Vacek met le doigt sur un fait important pour nous aujourd'hui. Il serait tentant d'affronter la question : « Est-ce que, vraiment, j'aime Dieu ? » Mais la première chose à faire, pour beaucoup d'entre nous, avant d'essayer de répondre à cette question, serait de nous mettre au clair sur ce que nous entendons par *aimer*. Il est bien des sortes d'amour ; les distinguer peut nous aider à discerner le type de notre relation avec notre Père du ciel et avec les deux autres Personnes de la Trinité. Nous pouvons aimer Dieu pour lui-même, l'aimer pour nous-mêmes, et nous pouvons l'aimer d'un amour d'amitié, pour la joie de partager avec lui ce qui nous est le plus cher. Certains

éléments des deux premiers types d'amour se retrouvent dans le dernier, mais ici s'ajoute la notion de réciprocité.

Pour Bernard, toute vie ascétique et mystique tend directement à l'ordonnance de la charité ; tel est le propos de ses *Sermons sur le Cantique*. Ce faisant, il marche sur les traces d'Augustin, mais sa contribution se révèle importante.

Bien avant Augustin, Platon avait déjà fait ressortir combien il est nécessaire d'analyser la nature de l'amour avant de le rechercher par la pratique, ou de le chanter. Au début du *Banquet*, l'un des personnages commente ce point :

Phèdre, la question ne nous a pas été présentée, me semble-t-il, sous la forme qui convient parfaitement. On ne devrait pas nous inviter à faire l'éloge de l'amour de façon aussi indéterminée. S'il n'existait qu'une unique sorte d'amour, alors, ce que tu as dit serait bien suffisant, mais dès lors qu'il revêt plusieurs formes, tu aurais dû commencer par déterminer laquelle devait être l'objet de nos louanges. Je vais corriger cette lacune, et te dire tout d'abord quel amour mérite qu'on le loue. Ensuite, j'essaierai de chanter celui qui le mérite, de la façon qu'il mérite⁷.

Et Pausonias – dont je viens de citer les propos – de distinguer deux types d'amour : celui qu'il qualifie de « courant », dont aime le plus grand nombre, et qui s'attache plus au corps qu'à l'âme, l'autre étant l'amour divin. Ce dernier, libre de tout comportement sans pudeur, noble en ses manifestations et ses intentions, est fidèle pour la vie. Son concept d'amour divin englobe, il est vrai, certains autres traits auxquels nous pouvons difficilement consentir. Cependant, il nous rend le service de bien mettre en évidence la nécessité de distinguer les différentes catégories d'amour avant d'en parler. Trop peu de personnes établissent de telles distinctions, par manque de capacité ou d'intérêt, dans un domaine qui joue pourtant un rôle tellement primordial dans la vie de chacun.

Augustin d'Hippone fut l'un de ceux qui possédèrent à la fois la conscience de l'importance fondamentale de l'amour, et le talent requis pour en analyser l'activité. Dans ce domaine, tout comme dans celui de la vie spirituelle, il apprit beaucoup de Platon et de ses derniers disciples, mais plus encore de sa méditation du second Testament, souvent commenté. Voyons un exemple d'exposé, parmi les plus clairs sur ce sujet :

⁷ PLATON, *Le Banquet* VIII (180c).

Par la charité donc, nous voici conformés à Dieu. [...] Qu'y a-t-il d'autre et de meilleur pour l'homme, si ce n'est un lien étroit à celui qui est le Très Saint ? Et c'est Dieu, à n'en pas douter, auquel nous ne pouvons adhérer que par l'amour, affection et charité [...]. Si la vertu nous mène à la vie bienheureuse, je voudrais affirmer qu'il n'est pas d'autre vertu que l'amour le plus élevé⁸.

Augustin complète alors son argumentation : précisément parce que la vertu conduit à la vie bienheureuse, elle doit être ordonnée au Bien suprême, Dieu lui-même, Trinité sainte, ce qui s'accomplit grâce à l'opération de la charité⁹. Dans un contexte différent, l'évêque d'Hippone définit la vertu comme étant « l'ordre de l'amour¹⁰ ». Selon qu'ils aiment ce qui est bon ou mauvais, les hommes sont bons ou mauvais. L'amour détermine ainsi à quelle cité appartient chacun. « Ainsi, deux cités sont construites par deux amours : la terrestre par l'amour de soi, fût-ce au mépris de Dieu, la céleste, par l'amour de Dieu, fût-ce au mépris de soi¹¹. » Augustin revient si souvent sur ce thème de l'amour, il le traite avec tant de finesse, qu'il a mérité le titre de « docteur de l'amour ».

Il était convaincu qu'une présentation de l'amour, la plus adéquate possible, aide à le purifier et à le justifier. Il cherche à décrire comment l'amour affecte les dispositions de l'âme, les vertus et défauts de caractère, comment il décide de la relation avec Dieu. Une des tâches importantes de la direction spirituelle consiste donc à analyser l'amour et à en décrire les différentes formes. Car en raison même de ses multiples et souvent très subtiles manifestations, il faut interroger l'amour si on veut le diriger en rectitude et le maintenir en sa saine orientation. N'en doutons pas, pour ceux dont il assurait l'accompagnement spirituel, il eut recours au type d'exhortation exposé dans ses écrits. Bien plus, une réflexion dialoguée sur l'amour permet de se l'approprier davantage et d'augmenter son emprise sur nous. Le sentiment de notre identité d'enfant de Dieu et de membre du Christ se renforce, notre confiance en nos propres convictions s'intensifie lorsque nous partageons les réalités profondes de l'Esprit. Réalité parmi lesquelles se trouvent l'amour de Dieu et, plus que tout, le désir de lui être uni.

Bernard à son tour reprend cette étude. Le onzième siècle redécouvre le thème de l'amour qui devient dominant dans le chant, la

⁸ AUGUSTIN, *De moribus Ecclesiae catholicae et...*, 23-25 (PL 32, 1321-1322).

⁹ Cf. *Dictionnaire de Spiritualité* II, art « Charité », col. 559.

¹⁰ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* 115, 22.

¹¹ *Ibidem*, 14, 28.

poésie et le discours courtois. En fait, si les écrits des Pères de l'Église les mieux connus sont plus ou moins prolixes au sujet de l'amour de Dieu, Bernard est l'un des seuls à lui consacrer une œuvre entière, en plus de ce qu'il en dit par ailleurs dans ses lettres ou ses sermons. L'abbé de Clairvaux en voit clairement l'importance pour les religieux. Il en analyse les caractéristiques et en décrit les degrés dans son *De diligendo Deo (De l'amour de Dieu)*, tandis qu'il expose avec cohérence et détails ses évolutions dans son *De gradibus humilitatis et superbiae (Les degrés de l'humilité et de l'orgueil)*. Il en suit la radicale transmutation, partant de l'amour de soi pour aboutir au degré le plus élevé de l'adhésion au Dieu trine, dans une intimité telle que l'homme devient un seul esprit avec Lui. Voici comment il se résume :

Puisque nous sommes charnels et que nous naissons du désir de la chair, il est inévitable que notre convoitise ou notre amour commencent par la chair. Si notre convoitise est bien dirigée, elle progressera par des degrés qui lui sont propres, sous la conduite de la grâce, et parviendra finalement à son achèvement sous l'action de l'Esprit...¹².

L'amour transformant

Si l'on veut se faire une idée de la façon dont Bernard aidait ses moines à mieux se connaître afin de progresser dans l'amour de Dieu, point de meilleure méthode que d'étudier son analyse du désir dans le traité de l'*Amour de Dieu*. Très probablement utilisait-il le même type d'approche dans la direction spirituelle personnelle que dans cet ouvrage destiné à un public plus vaste. Il débute en énonçant ce fait d'expérience :

Chez tous ceux qui usent de la raison, il est naturel de désirer toujours ce qu'ils estiment le meilleur et le plus conforme à leur vue, et de ne se contenter d'aucune chose si, à leur avis, on doit apprécier davantage une autre qui leur manque¹³.

Une série d'exemples illustrent cette loi naturelle de comportement et révèlent le côté insatiable et futile d'une poursuite des désirs conduite par les excès de la passion. Un désir assouvi mène à une envie plus forte si la raison ne le contrôle. Ceci aboutit à l'épuisement et à l'agitation. Le désir passionné dessine un mouvement circulaire ; ne parvenant jamais à un but qui le satisfasse, il veut toujours davantage. Pour découvrir la satisfaction paisible du désir

¹² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Dil* § 39 (Sources Chrétiennes 393), p. 159-161.

¹³ *Ibidem*, § 18, p. 105.

comblé, il faut se connaître. Être spirituel, doué de raison, l'humain ne peut trouver de repos que par ce qui correspond à sa nature. Les biens matériels ne sauraient satisfaire l'esprit. Dieu seul peut procurer le repos de la plénitude, car « il est cause efficiente et finale [de notre amour]. C'est lui qui donne l'occasion, lui qui crée l'attachement, lui qui mène le désir à son achèvement¹⁴. » Dans la suite de son argumentation, Bernard présente l'amour de Dieu avec les accents d'une reconnaissance enthousiaste pour sa bonté à notre égard et le désir qu'il éprouve de nous.

Personne n'est capable de te chercher s'il ne t'a d'abord trouvé. [...] Tu veux donc être trouvé pour être cherché, être cherché pour être trouvé. Certes, on peut te chercher et te trouver, mais non te prévenir¹⁵.

L'Abbé termine en montrant comment un désir futile et passionné peut se guérir, si l'on discerne que son insatiabilité même indique le désir masqué des vraies richesses de l'esprit, Dieu lui-même. Cette analyse sert d'introduction à la description des quatre degrés de l'amour, où se situe la transformation de ce désir naturel de Dieu si profondément enraciné en nous. Il culminera dans un amour suffisamment pur et fort pour rendre celui qui y est élevé par la grâce, capable de partager la vie même de Dieu.

Rien n'indique dans cette démonstration, que Bernard suive Basile. Son raisonnement, pourtant, se fonde sur le même principe que celui du Cappadocien lorsqu'il parle de l'amour de Dieu dans la spiritualité monastique :

L'amour de Dieu ne s'enseigne pas. Personne ne nous a appris à jouir de la lumière ni à tenir à la vie par-dessus tout ; personne non plus ne nous a enseigné à aimer ceux qui nous ont mis au monde ou nous ont élevés. De la même façon, ou plutôt à plus forte raison, ce n'est pas un enseignement extérieur qui nous apprend à aimer Dieu. Dans la nature même de l'être vivant, – je veux dire de l'homme –, se trouve inséré comme un germe qui contient en lui le principe de cette aptitude à aimer¹⁶.

Le but de la vie spirituelle est l'union à Dieu, la plus intime possible. Le Créateur nous a modelés selon son dessein : que nous partagions avec lui tout ce que nous sommes, tout ce que nous avons. L'accompagnement spirituel a précisément pour objet d'aider à y

¹⁴ *Ibidem*, § 22, p. 115.

¹⁵ *Ibidem*, p. 117.

¹⁶ Saint BASILE, *Les Règles monastiques*, « Les grandes Règles », 2 (trad. Léon LEBBE, Maredsous 1969, p. 49).

parvenir. Une métamorphose, une restructuration de la personne est requise pour réaliser un dépassement aussi éminent. Nos capacités de conceptualisation ne peuvent concevoir exactement l'état auquel nous sommes destinés et en vue duquel nous entamons ce rude labeur de la direction spirituelle. Même un mystique aussi éloquent et perspicace que Paul a dû reconnaître qu'en dépit de son expérience partielle des réalités du troisième ciel, elles demeurent ineffables. Il en est réduit à l'utilisation d'une périphrase pour les évoquer : « des paroles inexprimables » (2 Co 12, 4), c'est-à-dire des mots dont le sens demeure caché. Non du fait de ses limites personnelles, mais parce que « il n'est pas permis à l'homme de les redire ».

Plus tard, dans l'Apocalypse, Jean cherche à exprimer quelque chose de la gloire de Dieu en laquelle nous sommes appelés à vivre éternellement : « Je me retournai pour regarder la voix qui me parlait. [...] Je tombai comme mort à ses pieds » (Ap 1, 12.17). Ceux qui sont favorisés des expériences de Dieu les plus élevées ont toujours tenté de suggérer quelque chose de la nature de ce à quoi nous sommes destinés. Tous ont admis avec sincérité l'inadéquation de leur tentative. Ils demeurent pourtant convaincus qu'il est important de s'efforcer de traduire ce qu'ils ont vécu, sous forme d'images susceptibles de guider d'autres personnes, de les aider à se préparer à une vie en Dieu. Un certain nombre de ces essais nous sont familiers. L'aide qu'ils apportent dépend sans doute du caractère et des goûts du lecteur, mais tout autant de la qualité de l'auteur.

L'une des œuvres qui illustre au mieux la nécessité d'un accompagnement spirituel pour mettre en place la dynamique de transformation, date du treizième siècle. Dans la mouvance de la spiritualité de Cîteaux, un des poèmes d'Hadewijch contient ces vers :

Jusqu'à ce que tu parviennes à ce pays luxuriant,
où le bien-aimé et son aimé s'épancheront totalement l'un en l'autre
(*Poème IV*).

L'intimité divine est décrite au niveau de notre propre existence. Cependant, l'auteur veille à souligner que l'être de Dieu, alors même qu'il imprègne toute la substance de la créature, en demeure distinct. Cette image rend manifeste la nature active de l'union à Dieu : nous connaissons notre être véritable en vivant en lui ; nos activités les plus spontanées, les plus personnelles appartiennent totalement à Dieu, alors qu'elles demeurent véritablement nôtres.

C'est pour la réciprocité que nous sommes créés, une réciprocité qui nous engage tout entier. Pour devenir totalement celui que nous devons être, il nous faut cultiver notre aptitude à partager ce que

nous sommes à tous les niveaux de notre personne, non pas seulement le centre le plus intime – qui, pour la plus longue partie de notre vie échappe à notre perception consciente – mais tous les replis cachés de notre mémoire, l'ensemble de nos facultés et de leurs opérations. Idéalement, c'est à cet état de transparence de la personne, pour autant que notre situation actuelle le permette, que devrait aboutir l'accompagnement spirituel.

Amis de Dieu

Nos Pères cisterciens ont professé une conception de l'amitié spirituelle tout à fait proche de cela. Aelred l'a formulée de façon prolixe et en tous ses détails. Mais il n'est pas le seul. Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et d'autres abbés de l'Ordre expriment de la même façon la relation souhaitée entre amis. Il s'agit d'une situation très comparable à ce que nous appelons maintenant « accompagnement spirituel ».

En établissant Dieu comme essence même de l'amitié, Aelred porte à sa perfection l'admirable doctrine formulée dès le quatrième siècle par les moines d'Égypte. Elle situait l'amitié en relation avec la connaissance contemplative de Dieu. Tandis qu'il vivait dans la solitude contemplative du désert, Évagre le Pontique avait profondément médité cette question. Par expérience, il en vint à comprendre que la solitude orientée vers la contemplation de Dieu, loin d'être une barrière à l'amitié, la favorise au contraire. Il formule son enseignement de manière à supprimer toute objection à l'amitié dans la vie monastique : « L'amitié spirituelle est ce type de connaissance de Dieu qui permet de donner aux saints le nom d'amis de Dieu¹⁷ », écrit-il. Dans une lettre à un ami qu'il dirigeait, il pousse plus avant encore. Il y observe que « Christ est vérité et amitié. C'est la raison pour laquelle tous ceux qui possèdent la connaissance du Christ sont amis les uns des autres¹⁸ ». Avant Aelred, ceci représente l'expression la plus élaborée de l'amitié spirituelle ; en effet, l'amitié devient un titre descriptif du Seigneur Jésus : « Christ est [...] amitié ». Il a fallu attendre le douzième siècle pour qu'un abbé cistercien, Aelred, y apporte un complément. Fort probablement, Évagre transmet-il à son disciple immédiat son attachement à ce thème : Jean Cassien écrivit une conférence enthousiaste, louant l'enseignement du désert sur l'amitié.

¹⁷ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes*, 69, (Sources Chrétiennes 340), p. 62.

¹⁸ EVAGRIUS PONTIKUS, *Briefe aus der Wüste*, Gabriel BUNGE, tr., Sophia Band 24, Trier, Paulinus Verlag, 1986, p. 304.

Aelred renouait donc avec la meilleure tradition antique en reprenant le thème pour lui donner toute son envergure, grâce à son audacieuse formulation qui, à son insu, complétait Évagre. Alors que celui-ci affirmait : « Christ est amitié », Aelred, à la fin de son œuvre sur l'amitié, la met en parallèle avec la sagesse. À première vue, son ami, le jeune novice Yves s'en étonne, puis, ayant entendu de plus amples explications, saisit tout à coup. Cet instant représente très vraisemblablement le sommet de tout ce qui fut écrit sur l'amitié et l'accompagnement spirituel :

Aelred : Nous avons suffisamment montré plus haut que l'amitié ne subsiste pas sans charité. Puis donc que l'amitié a pour elle la vigueur de l'éternité, la splendeur de la vérité et la douceur de la charité, vait-on refuser le nom de la sagesse à cette trilogie ? À toi de voir.

Yves : Quoi donc ? Dirai-je de l'amitié ce que Jean, l'ami de Jésus, exprime à propos de la charité : *Dieu est amitié* ?

Aelred : À vrai dire, l'expression est inusitée et elle n'est pas fondée sur l'autorité des Écritures. Mais je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : *Qui demeure dans l'amitié demeure en Dieu et Dieu demeure en lui*¹⁹.

Lorsque l'accompagnement se transforme en amitié spirituelle, c'est alors qu'il atteint son accomplissement. En effet, vivre cette forme purifiée de l'amour, c'est retrouver la ressemblance de Dieu décrite par Aelred sous les mêmes termes qu'Évagre employait pour le Christ : « Dieu est amitié ». Pour connaître la véritable amitié, il nous faut connaître Dieu, et selon ce que disait Évagre, partager l'expérience contemplative en ce qu'elle présente de plus pur et de meilleur.

Éclairée par les vues pénétrantes qu'apporte Thomas Merton à l'étude de l'amour, cette doctrine cistercienne de l'amitié perçue comme chemin vers Dieu – chemin à la fois de formation et de contemplation – présente un intérêt particulier pour notre époque. À travers le type d'analyse de l'amour que nous avons décrit ici, Merton a su donner une expression touchante, éloquente, à la compréhension de l'amour à laquelle des années d'expérience monastique l'avait conduit :

L'amour devient alors une force transformante d'une intensité quasi mystique. Il dote ceux qui aiment de qualités et de capacités telles qu'ils n'avaient jamais pensé pouvoir les posséder. D'où viennent ces

¹⁹ AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle* (Vie monastique 30), Bellefontaine 1994, p. 35-36.

aptitudes ? De l'accroissement de la vie même, approfondie, intensifiée, exaltée et spiritualisée par l'amour. Aimer n'est pas simplement une façon particulière de vivre, c'est la perfection de la vie. Celui qui aime vit davantage, il est davantage lui-même qu'avant d'aimer²⁰.

Nous avons vu, au début de ces conférences, que l'accompagnement spirituel ne se cantonne ni à des séances formelles, ni à des domaines bien déterminés de la vie spirituelle. Tout au contraire, son étendue est aussi vaste que celle de la vie. Rien de ce qui est humain n'échappe à son intérêt, et tout le divin accessible à l'effort sincère de l'homme, entre dans son domaine. La vie en tout ce qu'elle comporte de meilleur – comme Merton l'a si bien compris – se trouve, par l'amour, élevé à l'expression la plus pure, la plus digne. C'est donc, plus qu'à tout autre, à cette question de l'amour que l'accompagnement spirituel demeure attentif. Il cherche à le purifier, à le développer, à l'accomplir en toutes ses dimensions et formes, tant humaines que divines. Si cette œuvre très noble est menée avec discernement, sous la conduite de l'amour même, elle portera un fruit durable jusqu'en la vie éternelle.

Genesee Abbey
P.O. Box 900
Piffard, N.Y. 14533-0900
U.S.A.
 JohnEudes@GeneseeAbbey.org

John Eudes BAMBERGER, ocso

²⁰ Thomas MERTON, *Love and Living*, « Love and Need : Is Love a Package or a Message ? » Naomi BURTON and Brother Patrick HART, eds., New York, Farrar, Strauss Giroux, 1979.