

Trois « styles » de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred*

INTRODUCTION

Tous les moines de la période médiévale vénéraient saint Grégoire le Grand. Ce grand pape, qui vécut au début du Moyen Âge, fut le modèle de leur piété, de leur théologie et de leur mystique¹. Cela vaut également pour les cisterciens du XII^e siècle. Le troisième de leurs fondateurs, Étienne Harding, fit transcrire ses écrits par le *scriptorium* de Cîteaux et voulut qu'ils soient enluminés de miniatures vives, si caractéristiques de son style. Il est même possible qu'il contribua lui-même à un tel travail².

Par ailleurs, la place réservée par les cisterciens à la contemplation ne pouvait être différente de celle que lui avaient donnée, à la suite de Grégoire le Grand, tous les moines et tous les théologiens monastiques du Moyen Âge. Cette pratique fait la part belle à la *lectio divina*³. Dans leurs propres écrits, les cisterciens empruntèrent donc

* Cet article a été publié pour la première fois en italien sous le titre : « Tre stili della mistica cistercense », dans : *L'esperienza di Dio nella vita monastica. La nostra risposta alla ricerca dell'esperienza di Dio nella cultura attuale*. – Civitella san Paolo, Monastero Santa Scolastica, 1996, p. 137-165. Nous remercions les éditeurs de cet ouvrage de nous avoir autorisés à le publier en version française. La traduction a été réalisée par fr. Pierre-André BURTON (Abbaye sainte Marie du Désert). Une version abrégée allemande fut publiée dans la *Cistercienser Chronik* 106 (1999) 155-167. Pour ces versions italienne et allemande cf. *Coll. Cist.* 64 (2002) [252] (NdIR).

¹ Cf. Jean LECLERCQ, *Amour des lettres et désir de Dieu* (en particulier le chapitre 2 : « Saint Grégoire, docteur du désir », p. 30-39.

² Yolande ZALUSKA, « L'enluminure cistercienne au XII^e siècle », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris, Cerf, 1990 (coll. « Sources Chrétiennes », n° 380), p. 271-285, spécialement 274-276.

³ Jean LECLERCQ, *Amour des lettres*, en particulier le chapitre 5 : « Les lettres sacrées », p. 70-86.

à Grégoire de nombreux thèmes ainsi que le style littéraire, qui se plie aux règles de la rhétorique antique.

Néanmoins, si l'on veut saisir les principaux traits caractéristiques de la théologie monastique des cisterciens, il convient également de connaître le contexte historique dans lequel ils vécurent⁴. Le monachisme cistercien fait partie de ces nombreux mouvements de réforme monastique qui traversèrent les XI^e et XII^e siècles. Il partageait avec eux un même idéal de pauvreté, de simplicité, d'austérité et le même désir de vivre du travail manuel. Les cisterciens y ajoutèrent l'enthousiasme pour une observance authentique de la Règle de saint Benoît, ainsi qu'un esprit de corps, fortement souligné par la structure de l'Ordre, qui repose sur le double principe juridique de la tenue annuelle d'un Chapitre général et de la filiation entre monastères. De tels idéaux étaient encore renforcés par la fascination nouvelle qu'exerçait le thème de l'amour. Le XII^e siècle redécouvrait en effet l'importance de l'amour affectif, aussi bien dans les relations humaines – c'est à cette époque que naissent la lyrique courtoise des troubadours et les romans de chevalerie – que dans la relation de l'homme avec Dieu⁵.

Les cisterciens du XII^e siècle eurent ainsi la chance de recevoir leur formation à une époque où non seulement on redécouvrait la place de l'amour affectif, mais durant laquelle, également, on assista à la renaissance et au renouvellement des sciences profanes et théologiques⁶. Aussi n'est-il pas étonnant que durant l'âge d'or des cisterciens – qui s'étend, selon Jean Leclercq, jusqu'en 1150⁷ et, selon Edmond Mikkers⁸, jusqu'en 1245 – soient apparus en leur sein de grands théologiens et d'éminents maîtres spirituels.

Parmi eux, Bernard de Clairvaux († 1153), Guillaume de Saint-Thierry († 1148) et Aelred de Rievaulx († 1167), qui ont en commun d'avoir été théologiens, maîtres spirituels et abbés. Il s'agit de trois figures importantes qui, en plus de provenir de régions différentes – la Bourgogne pour Bernard, la Belgique pour Guillaume et l'Angleterre pour Aelred –, ont en outre développé trois « styles »

⁴ Cf. Louis LEKAI, *I cistercensi. Ideali e realtà*. Firenze, 1989.

⁵ Cf. Jean LECLERCQ, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*. Paris, Cerf, 1983.

⁶ Cf. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Ed. By R. BENSON and G. CONSTABLE, Cambridge, 1982.

⁷ Cf. Jean LECLERCQ, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris 1961, chap. 8, « L'école cistercienne », où l'auteur insiste sur le fait que la spiritualité cistercienne a été profondément marquée par celle de Bernard de Clairvaux. Aussi la qualifie-t-il de « claravallienne ».

⁸ Cf. Edmond MIKKERS, art. « Robert de Molesme » dans *Dictionnaire de Spiritualité* XIII (1988), col. 736-814, et en particulier, pour l'année proposée, col. 742.

personnels d'itinéraire mystique vers Dieu. Bernard de Clairvaux est le plus connu des trois. C'est même à partir de lui que reprit vie l'intérêt des théologiens du ^{xx}^e siècle pour l'étude de la théologie des moines de la période médiévale. En 1934, Étienne Gilson publiait sa *Théologie mystique de saint Bernard*. Quelque vingt ans plus tard, en 1957, Jean Leclercq, dans son livre *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, plaçait de façon définitive l'œuvre de Bernard parmi la théologie monastique. C'est lui également qui, avec la collaboration de Hugh Talbot et de Henri Rochais, en assura l'édition critique⁹. Sans cette édition et sans les nombreuses études que Jean Leclercq consacra à l'œuvre bernardine¹⁰, notre connaissance de saint Bernard et du monde des Pères cisterciens serait demeurée bien limitée. Au contraire, grâce à lui, il est désormais solidement établi qu'il existait, dans la théologie monastique, un lien particulièrement étroit entre art rhétorique et contenu doctrinal¹¹. C'est dans cette perspective que je m'efforcerai de dégager quelques traits majeurs des chefs-d'œuvre de la mystique cistercienne du ^{xii}^e siècle.

I. LE STYLE DE BERNARD DE CLAIRVAUX

Les dictionnaires de spiritualité et les manuels de mystique présentent la mystique cistercienne comme l'école de saint Bernard. Nous verrons dans quelle mesure une telle opinion est légitime ou non. Pour nous recentrer sur Bernard lui-même¹², il importe de commencer toute réflexion sur sa mystique en nous posant la question de la place qu'il lui assigne dans la vie monastique. Pour répondre à cette question, nous nous reporterons à sa lettre 142, qu'on appelle le manifeste de la voie cistercienne¹³.

Bernard écrit cette lettre aux moines de l'abbaye d'Aulps, dont l'abbé, Guérin, venait d'être élu évêque. Bernard leur conseille de faire élire au plus vite un nouvel abbé. Il profite également de

⁹ *Sancti Bernardi Opera* (8 volumes), Rome, Editiones Cistercienses, 1957-1967. (Cité SBO).

¹⁰ La bibliographie de Jean Leclercq a été publiée dans R. ELDER (éd.), *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclercq*, Kalamazoo 1995 (*Cist. Studies* 160), 415-498.

¹¹ Cf. Jean LECLERCQ, « The Love of Beauty as a Means and Expression of the Love of Truth », dans *Mittelateinisches Jahrbuch* 16 (1981), p. 62-72.

¹² On trouvera une excellente introduction, bien mise à jour, sur la personne et l'œuvre de Bernard dans l'ouvrage de Jean LECLERCQ : *Bernard de Clairvaux*, Paris, Desclée, 1989 (coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », n° 19).

¹³ SBO VII, p. 340-341.

l'occasion pour les inviter à demeurer humbles, quand bien même leur abbé ait été élevé à la dignité épiscopale, car, écrit-il, les vrais cisterciens suivent, humbles, le Christ humble. Mais il y a là un arrière-plan important. L'abbaye d'Aulps, avait été bénédictine et s'était affiliée à Clairvaux deux ans à peine avant que Bernard n'écrive cette lettre. Celui-ci joint dès lors son conseil d'humilité à une subtile démonstration magistrale sur la vie cistercienne. Il déclare donc à ces « nouveaux convertis » :

La place de notre ordre (*ordo noster*), c'est [...] l'abaissement, l'humilité, la pauvreté volontaire, l'obéissance, la paix et la joie dans l'Esprit Saint ; notre place (*ordo noster*), c'est d'être soumis à un supérieur, d'être sous les ordres d'un abbé, d'être assujéti à la Règle et à la discipline ; notre place (*ordo noster*), c'est d'observer le silence, de jeûner, de veiller, de prier et de travailler, et par-dessus tout de pratiquer la charité, la reine des vertus ; c'est enfin de faire dans la piété un progrès continu et d'y persévérer jusqu'à la fin. C'est bien ce que vous faites tous les jours, j'en ai la conviction¹⁴.

Ce passage commence, en latin, par un jeu de mots. *Ordo* signifie en effet aussi bien « place » que « ordre ». D'après le contexte, Bernard veut parler ici de « place », de la place de l'humble moine, par comparaison au siège épiscopal qu'occupe désormais leur ancien abbé. Mais, en vertu du jeu de mots, il s'agit, dans le même moment, d'indiquer que cette humble place du moine exprime l'identité cistercienne. Suit alors, sous forme d'un véritable hymne, une liste des activités intérieures et extérieures du moine¹⁵. Sont ainsi répertoriées les diverses activités quotidiennes de la vie monastique, les exercices corporels et les exercices spirituels. Bernard commence cette liste en énumérant les exercices les plus caractéristiques des cisterciens : le silence, les jeûnes, les veilles, le travail manuel ; mais pour conclure que toutes ces observances ne poursuivent qu'une seule fin : la charité. Dans cette liste, on trouve également l'expression *orationes*, nom collectif pour désigner toutes les formes de prière, mais également la triade *lectio / oratio / meditatio*, qui, à l'époque de Bernard et de Guillaume, n'était pas encore fermement fixée. Le mot *orationes* est ainsi l'unique allusion à la contemplation dans ce « manifeste » cistercien.

¹⁴ Lettre 142, § 1 (Traduction « Charpentier » modifiée). Paris, Louis Vivés, t. I. Cité : « Charpentier » suivi du tome.

¹⁵ Dans « S. Bernard et la Règle de S. Benoît », Jean Leclercq en a proposé une interprétation lumineuse. Cette étude a été publiée dans *Collectanea Cisterciensia* 35 (1973), p. 173-185 et spécialement p. 176-179.

Dans le deuxième paragraphe de la lettre, Bernard reprend cette liste des exercices corporels et spirituels typiquement cisterciens ; mais là encore, la *lectio* n'est pas mentionnée. Par contre, est à nouveau rappelé le primat de la charité sur tous les efforts de la vie ascétique. Bernard aurait pu insister sur la *lectio*, de longue durée chez les cisterciens, et sur la possibilité qu'elle offre d'être le lieu d'une expérience spirituelle. Mais, pour Bernard, le véritable moine cistercien se manifeste moins dans de telles situations ou événements en fin de compte exceptionnels, que dans l'expression d'une charité vécue au quotidien. Comme les autres abbés et maîtres spirituels, Bernard désire conduire à l'union avec Dieu. Mais il ne vise pas pour autant à faire de ses frères, tout moines qu'ils sont, des spécialistes de la contemplation, car l'expérience de Dieu est un don gratuit : vouloir en faire l'objectif explicite de la vie monastique est en effet contraire au respect dû au mystère de Dieu. Pour Bernard, l'union avec Dieu est réservée à l'éternité.

Cette discrétion est également la « marque » imprimée sur sa doctrine de la contemplation. Comment, alors, lire et interpréter tous ces textes bernardins qui brûlent de ferveur tout en gardant un grand respect à l'égard de la transcendance de Dieu ? Avant de donner un exemple, le *sermon 74 sur le Cantique des Cantiques*, il convient de signaler les principales difficultés que présente un texte mystique de la théologie monastique. Cela nous fournira du même coup des clés de lecture¹⁶.

En ce qui concerne le genre littéraire, les sermons, rédigés avec un soin extrême et corrigés jusqu'à trois fois, ne sont pas des récits autobiographiques. Bernard, comme tous les moines de son temps, est très réservé quand il s'agit de parler de ses propres expériences spirituelles. Aussi, pour les interpréter, recourt-il à l'Écriture sainte. C'est elle qui fournit la norme des expériences spirituelles, jamais le sujet humain. Parler à la première personne fait partie de la rhétorique.

Néanmoins, Bernard et les autres abbés veulent susciter le désir de Dieu et l'attrait pour l'union avec lui. Ils sont convaincus que, s'il vit en conformité avec la Règle, tout moine en est capable. En ce sens, il est entièrement justifié d'affirmer que les écrits de Bernard sont

¹⁶ Pour tout ceci et pour les remarques qui suivent, se reporter à : Michael CASEY, « Bernard's Biblical Mysticism », dans *Studies in Spirituality* 4 (1994), p. 12-30 et U. KÖPF, « Bernhard von Clairvaux, ein Mystiker ? » dans *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*, Augsburg, 1994, p. 15-32.

mystagogiques et que, sauf en de rares exceptions, ils ne sont ni autobiographiques, ni théoriques au sens de la théologie mystique.

Le *sermon 74 sur le Cantique*¹⁷ fournit un excellent exemple de cet entrelacement entre art littéraire et mystagogie. Il commence par une exclamation : « Reviens. » Cette brève citation de Ct 2, 17 suffit pour éveiller l'élan du mouvement mystique et pour servir de point d'appui à une théologie précise, cachée sous des images bibliques. « Reviens », dit l'épouse (l'âme) à l'Époux (le Verbe divin). Elle désire rappeler celui qui, encore peu de temps avant, était présent. Les alternances de présence et d'absence : telles sont les vicissitudes de tout amour, dont n'est pas exempte la relation de l'homme avec Dieu. Selon Bernard, cette alternance correspond à la vérité de notre être, rendu faible à cause du péché, mais appelé par la grâce. Ce va-et-vient est le fait non du Verbe, mais de l'homme qui interprète de cette façon sa proximité avec Dieu ou son éloignement d'avec lui.

À quoi servent de telles expériences ? Elles n'ont pas leur fin en elles-mêmes, mais elles sont destinées à rapprocher l'âme de Dieu, en stimulant son désir :

C'est donc ainsi que le Verbe est rappelé par le désir de l'âme, mais de l'âme à qui il a eu la bonté de se faire goûter une fois. Le désir, n'est-ce pas une voix ? Oui, c'en est une, et forte même. Car « le Seigneur [...] a exaucé le désir des pauvres » (Ps 9, 38). Lors donc que l'Époux s'en va, le seul cri de l'âme, son seul et continu désir, sa seule unique demande, c'est qu'il revienne¹⁸.

Le cri du désir s'élève non seulement des sentiments, mais de tout l'être humain : l'homme est fondamentalement – « continûment », affirme Bernard – un être « tourné-vers-Dieu ».

Comment s'exprime l'événement du retour et la douleur de l'absence ? Cela passe les possibilités d'expression du langage humain :

Je confesse – paroles d'un insensé ! – que le Verbe m'a aussi visité et même plusieurs fois. Mais quoiqu'il soit souvent entré en moi, néanmoins, je ne me suis jamais aperçu du moment où il entrait. J'ai senti qu'il y était, je me souviens qu'il y a été, j'ai même pu quelquefois pressentir son entrée, la sentir jamais, non plus d'ailleurs que sa sortie. Car d'où venait-il quand il vint dans mon âme, et d'où s'en est-il allé lorsqu'il la quittait ? Par où est-il entré ou sorti ? C'est ce que je confesse ignorer maintenant, selon cette parole : « Vous ne savez

¹⁷ SBO II, p. 239-246.

¹⁸ SCt 74, § 2, Charpentier, t. IV.

d'où il vient, ni où il va » (Jn 3, 8). Et il ne faut pas s'en étonner puisque c'est à Lui qu'un prophète a dit autrefois : « Et tes traces, nul ne les connut » (Ps 76, 20)¹⁹.

La visite du Verbe survient au-delà de l'expérience. C'est la raison pour laquelle Bernard insiste sur son ignorance en ce qui concerne ce qui s'est passé :

Il est hors de doute qu'il n'est entré ni par mes yeux, car il n'est pas coloré ; ni par mes oreilles, car il n'est pas un son ; ni par mon nez, car il ne se mêle pas avec l'air, mais avec l'âme, et ne l'affecte pas, mais la fait ; ni par mon gosier, car il ne se mange ni ne se boit. Je ne l'ai point non plus reconnu par le toucher, car il n'est pas palpable.

Par où donc est-il entré ? Car il n'est pas venu du dehors, puisqu'il n'est aucune des choses qui paraissent au-dehors. Cependant, il n'est pas venu du dedans de moi, car c'est un bien et le bien n'habite point en moi, je le sais. Je suis aussi monté au-dessus de moi, et j'ai trouvé que le Verbe est encore plus haut. Ma curiosité me l'a fait chercher au-dessous de moi, et j'ai trouvé pareillement qu'il est encore plus bas. J'ai regardé hors de moi, et j'ai reconnu qu'il est encore au-delà de ce qui est hors de moi ; et enfin, je l'ai cherché au-dedans de moi, et j'ai vu qu'il m'est plus intérieur à moi-même que moi-même. Et alors j'ai reconnu la vérité de cette parole : « Nous vivons, nous nous mouvons et nous subsistons en lui » (Ac 17, 28). Mais heureux celui en qui il est, qui vit pour lui, qui est mû par lui²⁰.

Le Verbe n'est pas perçu comme objet, mais comme union pré-existante. C'est pourquoi on peut affirmer que la contemplation concerne le niveau de l'être, de l'ontologie, plutôt que celui de la conscience.

Après avoir eu recours à une série de critères négatifs pour tenter de rendre compte de l'expérience de Dieu, Bernard fournit l'unique critère positif et certain qui permette d'en attester l'authenticité : la vie spirituelle s'intensifie, ce que révèlent les fruits de la Visite du Verbe :

J'ai seulement reconnu sa présence par le mouvement de mon cœur, comme je l'ai déjà dit ; j'ai remarqué la *puissance de sa vertu* par la fuite des vices, et par l'amortissement des passions qu'elle opérait en moi. J'ai admiré la *profondeur de sa sagesse* dans la discussion et la réprobation de mes fautes secrètes ; j'ai éprouvé sa *bonté et sa miséricorde* par un amendement de ma vie ; j'ai découvert en quelque sorte sa *beauté infinie* par le renouvellement et la réformation de mon

¹⁹ SCt 74, § 5.

²⁰ *Ibid.*

esprit, c'est-à-dire de mon homme intérieur : en regardant toutes ces choses ensemble, j'ai été surpris d'étonnement de sa *grandeur* incompréhensible²¹.

La présence du Verbe n'est perçue que par l'intermédiaire des conséquences, des effets.

Les limites de cette étude nous obligent à arrêter ici le commentaire du sermon 74, avec cette stupeur et cet effroi devant l'immense grandeur de Dieu, à laquelle conduit l'expérience spirituelle. Il convient néanmoins de faire quelques observations supplémentaires à ce sujet. Bien que Bernard ait parlé à la première personne, il n'a en aucun cas l'intention de raconter une expérience personnelle. Son but est d'exposer la saine doctrine de l'Écriture sainte – peut-être est-elle en consonance avec une expérience personnelle – de façon à la rendre accessible à tous ses auditeurs.

De cette doctrine, on peut dégager les quelques points saillants qui suivent. Tout chrétien peut avoir une expérience de Dieu, mais celle-ci prend toujours la forme d'une alternance entre présence et absence. L'expérience elle-même n'est qu'un moment de la vie spirituelle et mystique, jamais son but. L'objet du désir, dans la vie spirituelle, est l'union à Dieu, non une expérience passagère. L'authenticité et la profondeur de la contemplation se vérifient par une vie cohérente. Que ce soit dans la vie quotidienne ou que ce soit en raison d'une expérience imprévisible, le guide éminent de la vie spirituelle est l'Écriture sainte.

Si l'on passe à l'œuvre bernardine considérée dans son ensemble, on peut résumer comme suit la mystagogie de Bernard. Bernard n'écrit pas une autobiographie ; il ne s'offre pas lui-même en modèle, mais renvoie ses lecteurs à l'Écriture. En se servant d'elle, il conduit l'homme vers l'union à Dieu, par la voie du Christ. En vertu de la double nature du Fils de Dieu, l'homme le connaît comme Verbe divin (en lien particulier avec la parole de la liturgie ou de la *lectio*) ou comme Jésus souffrant. Ces deux formes de connaissance du Christ coexistent dans les écrits de Bernard. La tradition post-bernardine aura tendance à oublier la première au bénéfice de la seconde, tout en la doublant de représentations figuratives, absentes chez saint Bernard qui se contente des images bibliques. Enfin, de façon évidente, la mystagogie de Bernard comporte une dimension éthique. « Re-former » l'esprit est le but immédiat que poursuivent *lectio / meditatio / oratio / contemplatio*.

²¹ SCt 74, § 6.

Pour conclure, on peut affirmer qu'en lisant les écrits mystiques de Bernard, le lecteur contemporain doit renoncer à toute curiosité en ce qui concerne l'expérience spirituelle personnelle de l'abbé de Clairvaux. Il est par contre invité à entrer dans son propre cœur pour y découvrir l'écho de la parole que l'auteur lui adresse et pour se tourner vers son Créateur :

Donne-moi une âme qui n'aime que Dieu et ce que l'on doit aimer pour Dieu ; une âme pour qui non seulement vivre c'est Jésus Christ, mais qui, depuis longtemps, n'ait vécu qu'en lui ; une âme qui n'ait d'autre désir (*studium*) et d'autre loisir (*otium*) que d'avoir toujours Dieu présent devant les yeux, qui ne veuille et ne puisse marcher qu'avec le Seigneur son Dieu²².

*
* *

Note complémentaire sur le concept d'« expérience de Dieu »

Depuis une trentaine d'années, le concept d'« expérience » est objet de discussion, aussi bien en philosophie qu'en théologie ; mais ces discussions n'ont à ce jour abouti à aucun résultat définitif²³. Les difficultés proviennent en particulier de la situation ambivalente de l'homme moderne. Celui-ci est confronté, d'un côté, au principe d'expérimentation qui régit les sciences naturelles et qui suppose des procédures de vérification, calculables et contrôlables ; de l'autre, il est fasciné par des expériences de nature ésotérique. Pourtant, on se trouve d'accord sur deux points : la structure de l'expérience et son fondement chrétien.

En ce qui concerne la structure, on distingue entre l'événement qui arrive à l'homme et l'expérience que « fait » celui-ci, c'est-à-dire ce en quoi il est actif. Il n'y a pas d'expérience sans interprétation de l'événement correspondant. On voit avec quelle prudence Bernard s'est approché de sa propre expérience pour la clarifier et l'insérer dans le monde des expériences antérieures, mais sans jamais y parvenir. Dans le concept d'expérience, outre le fait de l'interprétation, on tient compte aussi de son caractère d'incomplétude, en ce sens que l'expérience doit toujours demeurer ouverte et être sans cesse dépassée et corrigée par de nouvelles expériences.

²² SCt 69, § 1.

²³ Cf. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, 1985, en particulier le chapitre 4 de la deuxième partie, section 2 : « L'expérience de Dieu » (p. 126-137). et E. BARBOTIN, « Expérience », in : *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 450-452.

Quant au fondement de l'expérience chrétienne, le concept de révélation dit que l'événement du Christ, Fils de Dieu fait homme pour le salut des hommes, est simultanément l'expérience fondamentale et le point de départ d'une histoire d'interprétation qui ne finira qu'avec la parousie. C'est la raison pour laquelle le croyant, lui aussi, demeurera toujours ouvert à de nouvelles expériences de foi qui la transformeront. Créé et racheté, le chrétien ne se ferme pas à une expérience de Dieu dès ici-bas et aux répercussions que cela entraîne sur le plan de sa vie psychique. Néanmoins, il ne s'y arrête pas. Il garde un esprit critique ; il procède à un « discernement des esprits » et il ne peut qu'espérer que l'on puisse découvrir la proximité de Dieu dans sa manière de vivre.

II. LE STYLE DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

Guillaume de Saint-Thierry est l'ami le plus cher de Bernard de Clairvaux. Né vers 1080 à Liège, il entra chez les bénédictins à Reims. Lors d'une maladie qu'il contracta au début de son abbatiat, dans la célèbre abbaye bénédictine de Saint-Thierry, il conçut le projet de devenir moine cistercien et de se retirer à Clairvaux, auprès de son ami. Ce dernier s'y opposa. Guillaume reprit sa charge abbatiale, mais à soixante ans environ, il démissionna et entra en 1135 à Signy, petite abbaye cistercienne fondée dans les Ardennes. C'est là qu'il rédigea, entre autres œuvres, la *Lettre d'Or*, peu de temps avant de mourir, en 1148²⁴.

Pour présenter sa mystique, j'ai choisi quelques passages de la *Lettre d'Or*, titre que Mabillon²⁵ donna à une œuvre que, de son côté, Guillaume avait simplement intitulée *Lettre aux chartreux du Mont-Dieu*. Guillaume leur envoya ce traité en cadeau, signe précieux d'une amitié spirituelle, après un séjour qu'il effectua parmi eux²⁶.

À la différence du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, composé antérieurement, la *Lettre d'Or* est, sous les apparences

²⁴ Pour la vie et l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, voir la monographie de A. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Rome, 1988 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Coll. « Studi Storici », n°181-183). Pour la bibliographie plus récente sur Guillaume de Saint-Thierry, voir *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 sept. 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), Signy l'Abbaye 2000.

²⁵ PL 182, 208D.

²⁶ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean DÉCHANET, Paris, Cerf, 1975 (coll. « Sources Chrétiennes », n° 223).

d'une lettre, un véritable traité²⁷. Le thème principal est celui du chemin spirituel du moine, que Guillaume, pour des raisons de tradition et par souci pédagogique, structure en trois étapes : l'état animal, l'état rationnel et l'état spirituel. Des trois passages que nous avons retenus, les deux premiers se trouvent à la fin du livre sur l'« homme animal », entendons le débutant qui apprend à contrôler et à unifier ses forces vitales, son *anima*. Je me concentrerai sur l'introduction à la prière que Guillaume introduit à la fin de ce *directoire des novices*. Le troisième passage est tiré de la « synthèse des trois états », qui, pour ouvrir le deuxième livre, fait une comparaison métaphorique entre progressants et parfaits.

Les directives pour la prière commencent de la façon suivante :

[169] L'homme animal, à ses débuts, le jeune soldat du Christ, doit encore apprendre à s'approcher de Dieu. Dieu, à son tour, s'approche de lui. [...] Former l'homme, le façonner, ne suffit pas : il faut lui donner la vie. [...]. La formation de l'homme [religieux], c'est l'éducation morale ; sa vie, c'est l'amour divin. [170] Conçu par la foi, enfanté dans l'espérance, cet amour reçoit de la charité, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, sa forme et sa vitalité. Voici comment : l'amour de Dieu, ou l'Amour-Dieu, l'Esprit Saint, pénétrant l'amour de l'homme et son esprit, se l'approprie. S'aimant alors avec quelque chose de l'homme, Dieu, de l'amour de l'homme et de son esprit, fait une seule chose avec Lui. Le corps ne reçoit la vie que de l'esprit qui l'anime : pareillement, ce mouvement du cœur de l'homme qu'on appelle « amour » ne vit, autrement dit n'aime Dieu, que par l'Esprit Saint. [171] Engendré dans l'homme par la grâce, l'amour de Dieu trouve en la lecture son lait, en la méditation son aliment solide, en l'oraison, sa force et sa lumière²⁸.

La dernière phrase de ce passage énonce clairement la triade monastique *lectio / meditatio / oratio*, point de départ de la contemplation médiévale. Guillaume lui attribue la fonction de développer ce qui, en l'homme, a été initié par la grâce, ce fondement mystique semé par l'Esprit Saint dans le cœur de l'homme.

L'amour humain est formé par l'amour divin, par l'Esprit Saint (§ 170), qui se l'approprie et unit à lui les facultés affectives et intellectuelles, l'amour et l'intelligence. L'Esprit Saint est la personne divine qui réalise l'union mystique entre Dieu et l'homme. Plus loin, dans la section consacrée à l'homme spirituel, Guillaume parlera de

²⁷ Pour la *Lettre d'Or*, son style, sa structure, ses thèmes et son interprétation, voir Michaela PFEIFER, *Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser*, Rome, 1995 (Thesis ad lauream Facultatis Sacrae Theologiae S. Anselmi, n° 169).

²⁸ *Lettre d'Or*, § 169-171.

cette réalité en termes trinitaires. Mais dans le paragraphe 170, on en trouve déjà une esquisse. L'Esprit Saint est la source de l'amour de l'homme pour Dieu, en même temps qu'il est sa fin, ainsi que l'affirme la dernière phrase citée. La vie mystique comme apogée de la vie spirituelle est toujours déjà accordée à l'homme. Ce dernier n'a d'autre tâche que de la développer, même pas : de s'apercevoir de sa présence. La vie mystique, pour Guillaume, n'est rien d'autre que la découverte de ce qui est déjà présent, depuis le commencement même de la création²⁹.

Si la vie spirituelle consiste dans le développement de ce qui est déjà donné, un tel développement peut manifester le chemin spirituel déjà parcouru. Le thème de la dynamique de la prière, de son progrès, constitue le second fil conducteur des « directives pour la prière ».

[171] [...] Rien de meilleur, rien de plus sûr, pour éveiller la vie intérieure de l'homme animal, tout neuf encore dans le Christ, que de lui donner à lire et à méditer la vie extérieure de notre Rédempteur. [...].

[173] L'homme animal doit encore apprendre à se tenir le cœur haut levé dans la prière, à faire oraison d'une manière spirituelle, écartant le plus possible de son esprit les corps et les représentations corporelles quand il pense à Dieu. Qu'on l'exhorte à concentrer son attention avec la pureté du cœur dont il est capable, sur celui auquel il présente le sacrifice de sa prière, à s'observer attentivement lui-même, auteur de l'offrande, à prendre garde à la matière et à la qualité de ce qu'il offre. Plus il voit, en effet, plus il comprend celui auquel s'adresse son offrande, plus celui-ci lui est présent au cœur, et l'amour même est connaissance. Plus Dieu lui est présent au cœur, plus il prend goût à son offrande – si toutefois elle est digne de Dieu – et plus il y trouve son bonheur.

[174] Toutefois, on l'a déjà dit, en matière d'oraison et de méditation, il est meilleur et plus sûr de proposer au débutant la représentation de l'humanité du Sauveur, de sa nativité, de sa passion, de sa résurrection³⁰.

Tandis que le mode de prière du commençant consiste à méditer la vie de Jésus (§ 171), l'homme rationnel s'élève, de la prière imaginative, vers l'oraison spirituelle (§ 173). « Concentrer (*intendere*) son attention [sur Dieu] » ; « s'observer (*attendere*) attentivement [soi-même] », « prendre garde (*intelligere*) à la matière et à la qualité de ce qu'il offre » : toutes ces expressions soulignent l'importance de la

²⁹ Pour l'interprétation de ce texte, se reporter à ce que nous en avons dit dans *Wilhelms Goldener Brief* (note 27), p. 172-180.

³⁰ *Lettre d'Or*, § 171, 173-174.

raison. Celle-ci purifie la prière dans chacune des trois dimensions qui la constituent : Dieu, l'homme et les paroles même de la prière.

Ensuite, toujours dans le paragraphe 173, survient le passage de l'oraison spirituelle à l'expérience mystique. Les adverbes corrélatifs – « plus..., plus... » – expriment, dans leur répétition même, l'enrichissement réciproque de la connaissance et de l'amour de Dieu, jusqu'à parvenir à une identification complète où « l'amour même *est* connaissance ». Un tel progrès dans l'amour et la connaissance est immédiatement suivi de l'expérience où l'on « goûte » (*sapit*) Dieu en même temps que l'on accède au propre « bien-être en lui » (*in eo bene sibi est*).

Dans le paragraphe 173, apparaissent les traits d'une mystique marquée du sceau de la philosophie. La connaissance de soi conduit à la connaissance de Dieu, sans la médiation des images. Selon Guillaume, le progrès spirituel dans la prière et dans la contemplation se manifeste par le retrait des images, dans le déploiement de la raison, laquelle conduit au seuil de l'expérience de Dieu. Dans d'autres passages de la *Lettre d'Or*, ainsi que dans d'autres œuvres, Guillaume connaît également une mystique affective, tournée vers la personne du Christ. Cependant, dans le cadre du chemin spirituel, l'auteur ne concède cet amour affectif pour Dieu qu'aux simples et aux commençants³¹.

Après ce passage dense de mystique spéculative, passons à un texte plus imagé, où Guillaume offre une synthèse du progrès spirituel, en même temps qu'il précise la place qu'il assigne à la contemplation dans la vie monastique. Guillaume s'appuie sur la double image du passereau et de la tourterelle que lui donne le Psaume 84 pour établir une comparaison entre les progressants et les parfaits³².

[187] Qu'ils sont aimables, vos tabernacles, Seigneur des vertus. Le passereau s'y trouve un abri et la tourterelle un nid pour y déposer ses petits [...]

[189] Le premier (selon § 188 : le jeune), dans les tabernacles du Seigneur des vertus, dans la vie réglée des cellules, découvre pour lui, loin de tous les vices, le repos, un ferme appui, un abri tranquille. Le second (selon § 188 : la maturité virile) trouve dans le secret de la cellule la retraite plus secrète encore de sa conscience. Là il dépose et nourrit les fruits de ses saintes dispositions et l'expérience qu'il retire de sa contemplation spirituelle. Solitaire sur le toit, sur les cimes de

³¹ Cf. *Lettre d'Or*, § 174-175.

³² Cf. *Wilhelms Goldener Brief* (voir note 27), p. 203-208.

la contemplation, le passereau se plaît à fouler aux pieds les demeures de sa vie charnelle. La tourterelle trouve sa fécondité dans les régions moins élevées et sa joie dans les fruits de l'humilité³³.

Comment expliquer cette situation ? Les jeunes se meuvent dans les hauteurs de la contemplation, alors que les parfaits, humbles, se contentent de régions moins élevées ?^[190] La tourterelle désigne les parfaits ou spirituels. Faisant appel, pour le soutien et l'affermissement de leur propre vertu, à la vertu de l'obéissance et de la soumission, ils ne cessent de s'abaisser, de se ravalier au rang des commençants. Descendant au-dessous d'eux-mêmes, ils s'élèvent au-dessus d'eux. L'humilité leur assure de plus grands progrès. Jouissant des fruits de la solitude, ces fréquents et sublimes ravissements de la contemplation, ils ne se croient pas pour autant dispensés de la pratique de la sujétion volontaire, de la participation à la vie commune, des charmes de la charité fraternelle³⁴.

Les parfaits, pratiquant l'obéissance et la soumission, accomplissent cela même qui est le propre des commençants. Ils avancent en s'humiliant, et ainsi, ils s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes. Malgré leur expérience spirituelle, ils sont convaincus de la nécessité de se soumettre à autrui, de participer à la vie commune et de jouir de la charité fraternelle. La descente vers la plaine de l'humilité est le tremplin qui conduit vers les sommets de la perfection : n'est-ce pas le paradoxe du chapitre 7 de la Règle de saint Benoît ? Tel est, selon Guillaume, le cœur de la vie mystique. L'authenticité de la contemplation se vérifie uniquement dans le quotidien de la vie monastique. Le parfait, le mystique n'est désormais plus mû, comme le commençant, par le désir de faire l'expérience de Dieu ; il n'aspire plus qu'à une chose : être simplement moine.

Au terme de cette présentation succincte de la mystique guillelmienne s'impose une comparaison avec celle de saint Bernard. Les points communs ne manquent pas. Précédant tout effort de l'homme et son désir même, il existe un fondement à la vie mystique, jeté par Dieu dans le cœur de l'homme. L'expérience mystique en elle-même n'est cependant pas une fin en soi. Guillaume précise : une telle aspiration n'est le propre que des débutants ! La véritable fin de la vie mystique est l'union à Dieu, recherchée dans la vie quotidienne du monastère. Par ailleurs, l'expérience mystique, pour autant que Dieu la donne, est indicible ; elle dépasse les possibilités du langage humain. Enfin, les seuls critères qui permettent d'en vérifier l'authenticité se trouvent dans les répercussions positives que cela entraîne sur la vie.

³³ *Lettre d'Or*, § 187 et 189.

³⁴ *Lettre d'Or*, § 190.

Malgré ces ressemblances de fond, il existe néanmoins quelques différences. Bernard a une approche plus pastorale : il désire encourager. Guillaume est un théologien spéculatif : il cherche à clarifier. Pour Bernard, le chemin de l'union à Dieu, c'est le Christ ; pour Guillaume, c'est l'Esprit Saint et la Trinité. La tonalité des écrits mystiques de Bernard est plus « chaleureuse » : le lecteur est entraîné par l'élan des sentiments. Le timbre de Guillaume est plus philosophique. Il serait pourtant excessif de généraliser ces propos en affirmant que la mystique de Bernard serait exclusivement affective et celle de Guillaume uniquement spéculative. Bernard peut se montrer excellent philosophe, comme le prouve son traité *Sur la considération* ; de même, les élans affectifs ne sont pas absents des écrits de Guillaume, comme l'attestent ses *Oraisons méditatives*.

Si grandes soient les ressemblances qui existent entre les deux grands maîtres, les différences qui les séparent ne permettent donc pas de réduire la mystique cistercienne à un discours unique. Ce trait sera confirmé par la lecture de quelques textes du troisième auteur que nous avons retenu pour appuyer notre démonstration : Aelred de Rievaulx.

III. LE STYLE D'ÆLRED DE RIEVAULX

La personnalité d'Ælred de Rievaulx est une des plus représentatives des jeunes cisterciens du XII^e siècle. Né en 1110, il est vingt ans plus jeune que Bernard et de trente ans le cadet de Guillaume. Il appartient à la troisième génération cistercienne, qui présente des caractéristiques spécifiques. Les communautés sont grandes : elles vont jusqu'à compter cent membres ou même davantage. Il s'ensuit que les structures de la vie communautaire doivent être adaptées de façon nouvelle. À côté du supérieur et des moines (les *claustrales*), s'accroît le groupe des *officiales*, c'est-à-dire des frères responsables de divers offices. Du même coup, la jalousie des *claustrales* s'exacerbe car la vie de ces derniers est privée des sorties et des distractions qui, à leur avis, caractérisent celle, par exemple, du cellérier³⁵. Ælred est l'homme qui convient pour gérer les tensions que génère cette situation. Il a été formé à la cour du roi d'Écosse, où il exerça pendant dix ans la charge d'intendant général. Il se fit ensuite cistercien à Rievaulx, en Angleterre. Après avoir exercé la charge de père-maître, il fut élu abbé, d'abord de Revesby, une fondation de Rievaulx ; puis,

³⁵ Cf. Ch. DUMONT, « L'équilibre humain de la vie cistercienne d'après le Bienheureux Aelred de Rievaulx », *Collectanea Cisterciensia* 18 (1956), p. 177-189, spécialement 184-186.

quatre ans plus tard, de son monastère d'origine. Il mourut en 1167 après 20 années d'abbatiate à Rievaulx³⁶.

Aelred est un exemple représentatif de ces jeunes adultes qui entrent en religion durant les XI^e et XII^e siècles. Le grand problème qui les préoccupe est celui de l'amour qu'ils ont connu avant leur entrée au monastère, que ce soit personnellement ou à travers la littérature courtoise et chevaleresque. Les abbés cherchent à répondre à cette préoccupation en abordant le thème de l'amour, aussi bien dans leurs sermons que dans des traités spécialement consacrés à ce sujet. Qu'il suffise de penser au traité de saint Bernard, *Sur l'amour de Dieu*, à celui de Guillaume, *La nature et la dignité de l'amour* ou, enfin, au traité d'Aelred, le *Miroir de la Charité*.

Un changement dans la vie communautaire se fait également sentir. Dans les ordres nouveaux, et spécialement chez les cisterciens, les relations fraternelles sont désormais prises en considération et reçoivent une coloration affective, ainsi qu'on peut le déduire des documents écrits en ce domaine³⁷.

En raison de sa formation et de ses talents personnels, Aelred devient pour ainsi dire le spécialiste de la charité et de la vie fraternelle en communauté pour la vie cistercienne. Dans ce climat chaleureux de relations interpersonnelles, reste-t-il alors une place pour la contemplation ? Comme dans les écrits des autres auteurs, Aelred, dans ses sermons, la mentionne quand il dresse la liste des exercices corporels et des exercices spirituels. Mais le lecteur perçoit aussitôt le contexte nouveau de grandes communautés :

« Chacun a reçu de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » (1 Co 7, 7 ; *RB* 40, 1). Celui-ci peut offrir davantage de travail, celui-là davantage de veilles, l'un offrir plus de jeûnes, l'autre plus d'oraison ou plus de lecture et de méditation. Puisse donc être érigée une seule Tente à partir des offrandes de tous afin que, selon le précepte de notre législateur (saint Benoît), nul ne dise ou ne présume que quelque chose lui appartient, mais que tout soit commun à tous (cf. *RB* 33, 6). Il ne faut pas comprendre cela seulement à propos des coules et des tuniques, frères, mais bien plus encore à propos des vertus et des dons spirituels³⁸.

³⁶ Cf. l'introduction de AELRED DE RIEVAULX, *Miroir de la Charité*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1992 (coll. « Vie monastique », 27).

³⁷ Cf. C. W. BYNUM, *Jesus as Mother ? Studies on the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982 ou encore Jean LECLERCQ, *L'amour vu par les moines* (note 5).

³⁸ AELRED DE RIEVAULX, Sermon 8 pour la fête de saint Benoît, § 9, dans *Sermons pour l'année*. Première collection de Clairvaux, Oka, Abbaye Notre-Dame du Lac (coll. « Pain de Cîteaux » 3, 11).

La contemplation fait partie de la *lectio divina*, mentionnée ici par ses trois éléments, la prière, les lectures et les méditations ; mais en même temps, elle est un don accordé à une personne singulière en vue du bien de la communauté tout entière ; il doit servir à l'édification de celle-ci afin qu'elle devienne la Tente de Dieu. Aelred poursuit l'idée en expliquant l'importance d'une telle répartition des dons :

Certes, le Dieu tout puissant peut élever à la perfection, en un instant, qui il veut, et distribuer toutes les vertus à chacun. Mais, selon un miséricordieux dessein, il agit envers nous de telle sorte que chacun ait besoin des autres : ce que l'on n'a pas soi-même, on le trouve chez autrui. Ainsi, l'humilité est préservée, la charité augmente et l'unité est manifestée³⁹.

Dans cette explication, Aelred se réfère à la théologie de la grâce. Les dons ou les charismes appartiennent à tous, car la grâce de Dieu n'est pas seulement individuelle, mais également sociale : elle permet de « manifester l'unité ». Plus loin, Aelred parlera encore du corps du Christ dont, précisément, les moines sont membres avec leurs divers dons personnels. C'est la raison pour laquelle la prière et la contemplation ne sont pas des dons dont on puisse tirer orgueil ; au contraire, ils sont à mettre au service de la communauté.

Les relations personnelles au sein de la communauté marquent de leur empreinte toute la vie monastique. En va-t-il de même dans le cadre de la contemplation ? L'union personnelle avec Dieu en tant qu'elle est la fin de la vie mystique n'exclut-elle pas par principe les relations personnelles ? La doctrine d'Aelred, élaborée dans le *Miroir de la Charité* et affinée dans le traité sur l'*Amitié spirituelle*, répond à la question : l'amitié spirituelle entre les hommes est une préparation, bien plus : le dernier degré qui conduit à l'union d'amour avec Dieu.

Ainsi donc, il n'est pas trop ardu ni contre nature de passer du Christ en tant qu'il nous inspire de l'amour pour un ami, au Christ en tant qu'il s'offre lui-même à nous comme un ami à aimer ; le charme succède au charme, la douceur à la douceur, l'affection à l'affection⁴⁰.

Déjà dans le *Miroir de la Charité*, son premier traité, Aelred soulignait la proximité qui existe entre amitié humaine et amitié avec le Christ. Dans l'« arche spirituelle⁴¹ », il réserve ainsi, parmi les

³⁹ *Ibid.*, § 10.

⁴⁰ AELRED DE RIEVAULX, *Amitié spirituelle*, II, § 20, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994 (coll. « Vie monastique », 30), p. 42.

⁴¹ AELRED DE RIEVAULX, *Miroir de la Charité*, III, § 106, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1992 (coll. « Vie monastique », 27).

degrés de l'amour, l'avant-dernière place aux relations d'amitié spirituelle et la dernière au Christ lui-même. À la fin du traité, il fera un vibrant éloge de l'amitié :

Ce n'est pas une mince consolation en cette vie d'avoir quelqu'un à qui tu puisses t'unir par un sentiment d'attraction tout intime et un lien d'amour très saint, quelqu'un en qui ton esprit puisse se reposer et ton âme s'épancher, quelqu'un dont les bienfaits entretiennent – tels des chants de consolation – te servent de refuge au milieu des tristesses ; au milieu de si nombreuses difficultés de ce monde, tu peux aller en toute sécurité vers le précieux giron de l'amitié ; à son cœur très aimant, tu peux confier sans hésitation comme à toi-même, le plus profond de tes pensées ; par ses baisers spirituels – qui sont comme des onguents médicaux – tu peux exsuder la lassitude de tes tumultueux soucis ; il pleure avec toi dans l'anxiété, il se réjouit avec toi dans la prospérité, il cherche avec toi dans le doute ; tu peux le faire entrer dans la chambre secrète de ton âme, par les liens de la charité, afin que, même absent de corps, il soit présent en esprit ; là, tu peux lui parler seul à seul d'une manière d'autant plus douce qu'elle est plus solitaire ; tu peux t'entretenir avec lui seul à seul et, le vacarme du monde étant apaisé, tu peux reposer seul à seul avec lui dans le sommeil de la paix, l'étreinte de la charité et le baiser de l'unité, la douceur de l'Esprit Saint s'écoulant de l'un à l'autre ; bien plus, tu peux être tellement uni et attaché à lui, ton esprit peut être tellement mêlé au sien qu'à plusieurs vous ne faites qu'un⁴².

De tels propos sur l'unité entre deux amis humains ne sont-ils pas excessifs, voire audacieux ? Plus loin, Aelred reprendra l'argument et conclura tout le traité par une réflexion détaillée sur la « manière de jouir les uns des autres ». La réponse qu'il donne – « veiller à jouir de l'ami dans le Seigneur, non selon le monde, non pour le plaisir de la chair⁴³ » – est aussi éloquente et éclairante que l'était son éloge de l'amitié. L'amitié dont il est question est exclusivement une amitié purifiée et éprouvée, qui s'apparente à la vertu. Une telle définition inscrit Aelred dans la tradition antique et patristique qui conçoit l'amitié autant comme un don que comme un engagement⁴⁴.

Malheureusement, dans les milieux monastiques contemporains, l'amitié n'a pas encore retrouvé la place et la valeur dont elle jouissait dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Sans rien dire des dangers de relations sexuelles, l'amitié est encore soupçonnée de se réduire à

⁴² *Miroir* III, § 109.

⁴³ *Miroir* III, § 111.

⁴⁴ Cf. Michael CASEY, « The Virtue of Friendship in Monastic Tradition. An Introduction », in *Tjurunga* 25 (1983), p. 21-35.

une relation « particulière », qui menace de détruire la communauté. Ce soupçon est un héritage lourd du XIX^e siècle passé et de son attitude peureuse face à toute initiative personnelle au sein d'une communauté religieuse.

Ni pour les anciens, ni pour Aelred, l'amitié n'est chose facile, mais bien plutôt, après la fascination du début, un chemin ardu et exigeant. Elle offre les joies d'une aide mutuelle, mais doit être purifiée de tout égoïsme par le moyen de la prière et de la grâce de Dieu. Sur la base d'une telle conception, il est désormais plus facile de comprendre un autre texte d'Aelred, plus explicite encore, sur le rôle préparatoire de l'amitié humaine en vue de parvenir à l'union avec Dieu :

Un ami qui s'attache à son ami dans l'esprit du Christ ne fait avec lui qu'un cœur et qu'une âme ; et ainsi, s'élevant par les échelons de l'amour à l'amitié pour le Christ, il ne fait avec lui qu'un seul esprit dans un unique baiser⁴⁵.

Après un tel passage, il convient de préciser la question : est-il possible de devenir un seul cœur et une seule âme avec l'ami pour s'élever ensuite à l'union mystique avec le Christ ? Selon Aelred, c'est précisément la ressemblance de l'amitié et la proximité psychologique des sentiments qui prépare le passage. Selon l'opinion commune, l'amour humain et l'amour divin ne peuvent coexister. Le premier doit s'effacer pour laisser place au second. Exprimé de façon simpliste : « ou bien tu te maries, ou bien tu te fais curé ! »

Il importe donc de préciser et de distinguer. La réponse théologique consiste à retourner la question : est-il donc permis de considérer Dieu et l'homme comme des concurrents ? La relation avec Dieu n'aurait-elle de chance de grandir que si se réduisent les relations avec les hommes ? Dans ce cas, Dieu se réduirait, au niveau humain, à un objet catégorial. Au contraire, comme l'affirme Karl Rahner, pour trouver sa place dans le monde, Dieu n'a pas besoin qu'un autre, qui n'est pas Lui, ait à lui céder sa place⁴⁶. Dieu est l'horizon de l'homme et, en même temps, en son cœur le plus profond, son « existentiel surnaturel⁴⁷ ». Du point de vue théologique, la relation de l'homme avec Dieu est totalement différente des relations entre les hommes.

Bernard a bien souligné cette différence ontologique dans le sermon 74 sur le Cantique, quand il affirme que Dieu n'est pas un objet

⁴⁵ *Amitié* II, § 21, p. 42.

⁴⁶ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983, p. 96-97.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68.

qu'on « expérimente ». Guillaume, dans la *Lettre d'Or*, enseigne au novice de se détacher, quand il prie, de toute représentation imaginative de Dieu. L'un comme l'autre affirment que l'homme vit dès à présent et depuis toujours *en Dieu* et qu'il suffit de le découvrir – pour autant bien sûr qu'il le désire.

Si Dieu n'est pas le concurrent de l'amitié spirituelle, il ne peut pas non plus en être une substitution. Comme le rappelle Charles Péguy : « Parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu⁴⁸ ! » Au contraire, Dieu est le garant de l'amitié. Celle-ci, de son côté, prépare à l'amitié divine et elle y renvoie. Pour Augustin, Aelred et Richard de Saint-Victor, elle en constitue même la mystagogie, elle exerce à l'amour divin. Mais ce qui était évident pour Augustin du point de vue de la théologie, ne l'est plus du point de vue de la pratique, et encore moins dans la tradition ascético-monastique. Dans les monastères, on craint que l'amitié entre deux personnes se ferme sur elle-même et ne soit plus dès lors le symbole de l'amitié divine. Aelred était bien conscient de ce danger et il en a explicitement parlé dans son traité sur l'*Amitié spirituelle*.

Même si les problèmes théologiques sont résolus, il reste que la coloration très affective du langage d'Aelred heurte la sensibilité contemporaine. Est-il possible que les sentiments qui caractérisent l'amitié humaine vaillent également comme tels dans une relation d'amour de l'homme envers Dieu ? Les mystiques et les théologiens de la mystique affective affirment que l'homme ne dispose pas de sentiments différents selon que son amour se tourne vers Dieu ou vers un être humain. Bernard en est conscient lorsqu'il parle du cri d'angoisse qui jaillit de l'âme : « Reviens ! » Par ailleurs, autant que dans une relation interpersonnelle, les sentiments que l'on éprouve dans le domaine de la relation avec Dieu, doivent passer par une purification, une « éducation sentimentale ». Qu'il est triste de se rendre compte que le vocabulaire pour exprimer notre amour envers Dieu est figé, voire pauvre !

En dehors du traité d'Aelred sur l'*Amitié spirituelle*, on connaît d'autres exemples d'une mystique chrétienne de type dialogique.

⁴⁸ Ch. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes*, dans *Œuvres en prose complètes III (1909-1914)*, Bibl. La Pléiade, Paris, 1992, p. 1367 : « Parce qu'ils n'ont pas la force (et la grâce) d'être de la nature ils croient qu'ils sont de la grâce. Parce qu'ils n'ont pas le courage temporel ils croient qu'ils sont entrés dans la pénétration de l'éternel. Parce qu'ils n'ont pas le courage d'être du monde ils croient qu'ils sont de Dieu. Parce qu'ils n'ont pas le courage d'être d'un des partis de l'homme ils croient qu'ils sont du parti de Dieu. Parce qu'ils ne sont pas de l'homme, ils croient qu'ils sont de Dieu. Parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu. »

Qu'il suffise de penser au dialogue d'Augustin avec sa mère à Ostie⁴⁹. Ce dialogue est de nature affective. Par contre, la péricope des disciples d'Emmaüs offre quant à elle un exemple-type de mystique dialogico-intellectuelle : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures ? » (Lc 24, 32).

Les réflexions théologiques sur l'amitié spirituelle ne visent pas à promouvoir l'amitié dans les cloîtres. Mais aujourd'hui, plus que jamais, elle est à accueillir comme un don : les laïcs attendent en effet des moines qu'ils la cultivent et la développent. Raymond Panikkar affirme que le monde moderne peut très bien accepter le célibat, mais non l'absence d'amitié⁵⁰.

En rapprochant l'expérience de l'amitié spirituelle et l'expérience mystique, Aelred procède à une interprétation théologiquement correcte de la mystique dialogique. Celle-ci se distingue de la mystique monologique de Guillaume et de Bernard ; mais restent valables pour elle les mêmes critères de l'authenticité et du caractère provisoire : l'expérience de Dieu ne trouve sa vérification que dans l'agir (*praxis*). Et comme le prouve l'« arche spirituelle⁵¹ », l'expérience de l'amitié avec le Christ dépasse de façon incommensurable toute amitié humaine.

SYNTHÈSE

À partir du XII^e siècle et dans les siècles qui suivirent, d'autres styles de mystique se sont développés et ont à leur tour laissé la place à d'autres formes : la mystique germanique de l'essence, la mystique hispanique de nature plus psychologique, l'amour pur de Fénelon, et de nos jours la mystique anonyme et quasi timide de Simone Weil. Aujourd'hui, notre langage religieux est très éloigné de celui qu'utilisaient Bernard, Guillaume et, plus encore Aelred.

Néanmoins, le panorama que nous venons de dresser sur la nature de la contemplation cistercienne du XII^e siècle se révèle riche d'ouvertures, encore très pertinentes pour le présent. Bernard, Guillaume et Aelred ont des talents très différents : le pasteur, le théologien,

⁴⁹ *Confessions* IX, 10.

⁵⁰ Raymond PANIKKAR, *Le défi de se découvrir moine*, Assise, 1991, p. 185 : « Je crois toujours qu'il est possible de vivre sans conjoint ; mais je doute beaucoup que l'on puisse vivre sans ami. »

⁵¹ Cf. note 41.

l'ami ; ils ont également trois façons différentes d'approcher le mystère de Dieu : par le biais des sentiments, par la spéculation théologique, par le dialogue. Ils ont en outre chacun une préférence pour tel ou tel mystère chrétien : Bernard et Aelred, le Christ ; Guillaume, l'Esprit et la Trinité. Par là, ils ont fait l'expérience tout à la fois de la transcendance et de la proximité de Dieu.

La richesse des trois auteurs mystiques, leur prudence et leur auto-critique peuvent aujourd'hui encore encourager l'homme moderne à chercher son propre chemin spirituel. Peut-être, en ce temps « post-moderne », trouvera-t-on seulement une « trace du Dieu absent » (Lévinas). Mais le désir insatiable qui nous habite nous enseignera que le Verbe a déjà commencé

à arracher, à détruire, à édifier, et à planter, à arroser ce qui était sec, à éclairer ce qui était ténébreux, à ouvrir ce qui était serré, à enflammer ce qui était froid, à redresser ce qui était tordu, et à aplanir ce qui était rude et raboteux⁵².

Michaela PFEIFER, o. cist.

*Zisterzienserinnenkloster Marienkron
A – 7123 MÖNCHHOF, BURGENLAND*

⁵² SCt 74, § 6.