

Christus

Le progrès spirituel *Pèlerinage du cœur*

Un exode intérieur
Maîtrise de soi et abandon
La spirale liturgique
Traverser les crises

FORMATION SPIRITUELLE DIOCÉSAINÉ
A BORD DU « BEL ESPOIR »

N° 199 - 9,5 €

*ih*s

Juillet 2003

VÉRONIQUE MARGRON
FRED POCHÉ

Véronique
Margron

Fred
Poché

L'échec traversé



Desclée de Brouwer

*A-t-on le droit
d'être fragile ?*

Desclée de Brouwer

www.descleedebrouwer.com

Christus

*Revue de formation spirituelle
fondée par des pères jésuites en 1954*

TOME 50, N° 199, JUILLET 2003

RÉDACTEUR EN CHEF

CLAUDE FLIPO

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT

YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION

PIERRE FAURE - MARIE GUILLET -

MARGUERITE LÉNA - BRIGITTE PICQ - JEAN-PIERRE ROSA

SERVICE COMMERCIAL : JEAN-PIERRE ROSA

RÉDACTION GRAPHIQUE : ANNE POMMATAU

PUBLICITÉ : MARTINE COHEN (01 44 35 49 33)

14, RUE D'ASSAS - 75006 PARIS

TÉL. ABONNEMENTS 01 44 21 60 99

TÉL. RÉDACTION 01 44 39 48 48 - FAX . 01 40 49 01 92

INTERNET (site) [http //pro wanadoo fr/assas-editions/](http://pro.wanadoo.fr/assas-editions/) , (adresse) . yves roulliere@ser-sa.com

TRIMESTRIEL

Le numéro : 9,5 € (étranger · 10,5 €)

Abonnements : voir encadré en dernière page

Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Editions, association loi 1901

Editée par la SER, société anonyme (principaux actionnaires SPECC, Bayard Presse)

Président du conseil d'administration et directeur de la publication Pierre FAURE s j

Direction générale Jean-Pierre ROSA

Le progrès spirituel

Pèlerinage du cœur

Éditorial

263

Le progrès spirituel

264

Jean-Claude ESLIN, Sciences Politiques, Paris

L'idée de progrès

Des Lumières à nos jours

275

Bernard PITAUD, p.s.s., IFEC, Paris

Maîtrise de soi et abandon

La docilité à l'Esprit Saint

285

Mark ROTSART, s.j., Bruxelles

La conversation spirituelle

Une relation à trois

294

Michel KOBİK, s.j., Réseau Jeunesse Ignatien, Paris

La parabole du semeur

Une parabole pour les éducateurs

301

François CASSINGENA-TRÉVEDY, o.s.b., Ligugé

La liturgie, clé de la temporalité chrétienne

Le temps de venir à terme

310

Geneviève PERRET, Marie-Auxiliatrice, Cameroun

Marie-Thérèse de Soubiran

Le labyrinthe d'une vie

319

Benedicta WARD, Oxford

Le pèlerinage du cœur

Une histoire du pèlerinage à travers les siècles

331

Paul VERDEYEN, s.j., Centre Ruusbroec, Anvers

L'itinéraire spirituel

Selon Guillaume de Saint-Thierry

343

Services

344

Lectures spirituelles pour notre temps

352

Sessions de formation pour le semestre à venir

353

Études ignatiennes

354

Sylvie ROBERT, auxiliairice, Centre Sèvres, Paris

Parvenir à l'amour...

Perspectives de l'« Ad Amorem »

363

Chroniques

364

VIE EN MER ENTRÉE EN PRIÈRE

A bord du « Bel Espoir »

Toronto-Ouessant (JMJ 2002)

375

Philippe ROBERT, s.j., Nancy

La formation spirituelle dans les diocèses

Un signe des temps

Prochains numéros :

- *L'indifférence* (octobre 2003)
- *Le prix de la joie* (janvier 2004)
- *La paternité* (avril 2004)

Un encart est inséré dans ce numéro et deux autres posés dessus

Éditorial

La crise que nous traversons met à mal l'idée de progrès. Valéry savait déjà que les civilisations sont mortelles, mais, à mesure que notre connaissance s'élargit, nous percevons à quel point nous manquons d'un supplément d'âme. L'ère du vide, a-t-on dit ! Un vide intérieur qui suscite aujourd'hui un intense désir de croissance humaine et de développement spirituel, la quête d'une nouvelle sagesse. Mais c'est la quête elle-même plus que le but qui mobilise nos contemporains, comme si le but, le sens dernier de l'existence, était perdu.

La perspective chrétienne est autre : c'est le but qui donne sens à la quête, le terme qui oriente le chemin. Et ce terme est une personne. Pour comprendre ce qu'est le progrès spirituel, il faut relire le chapitre 3 de l'*Épître aux Philippiens* où, avec des mots brûlants, l'apôtre décrit sa course : oubliant le chemin parcouru, tendu de tout mon être, je cours pour saisir le Christ, ou plutôt pour être saisi par lui, le connaître, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, afin d'être trouvé en lui...

Ce chemin, cette course ont été décrits de bien des façons par la tradition spirituelle : c'est l'image de Dieu inscrite en l'homme par la Création qui, dans le Christ, tend vers sa ressemblance ; c'est le passage d'une vie morale à une vie dans l'Esprit ; c'est une purification des passions et leur intégration dans l'amour... Une expression les résume : sortir de soi.

Découvrir que le centre de gravité de notre personne est dans le Christ Jésus et que seul l'amour peut transférer peu à peu ce centre en Dieu. Au début, nous tirons Dieu à nous, nous voulons qu'il nous aime, puis Dieu nous tire à lui et nous voulons l'aimer pour lui-même. Tout l'effort consiste à consentir.

Ainsi, le progrès spirituel n'est pas mesurable en fonction d'un degré particulier ; il est le principe même de toute la vie spirituelle, son dynamisme, qui va de commencements en commencements, comme en spirale, vers des commencements qui ne finissent pas. Une trop grande attention aux étapes et aux passages ferait qu'on s'y arrête, par vanité ou par dépit, au risque de pervertir la vie spirituelle en parcours du combattant. C'est le mouvement qui importe.

La croissance spirituelle est donc d'un autre ordre que le progrès humain. Et pourtant, une vie spirituelle qui ne rendrait pas plus humain serait suspecte. Dieu seul est humain, a-t-on dit. Et la participation au mystère pascal du Christ, le passage mystique par sa mort et sa résurrection, loin de détruire les valeurs humaines, les purifie et les transfigure, portant des fruits de civilisation. En ce sens, la notion de progrès est une idée spécifiquement chrétienne.

Christus

Christus a cinquante ans !

Les 16 (soir) et 17 janvier 2004
un colloque au Centre Sèvres à Paris
marquera cet anniversaire :

« *Christus*, témoin de cinquante ans de vie spirituelle »

aux abonnés et aux lecteurs de **CHRISTUS**

Vous aimez la revue Christus ?

Faites-la connaître autour de vous

Il vous suffit de nous transmettre les noms de cinq personnes que vous souhaiteriez voir s'abonner à CHRISTUS.

Nous leur enverrons un dépliant et une offre d'abonnement à tarif réduit.
Nous vous demandons simplement de bien vouloir remplir le formulaire ci-dessous et de nous le renvoyer à :

CHRISTUS 14, rue d'Assas 75006 PARIS

Nom

Prénom

Adresse

Nom

Prénom

Adresse

Nom

Prénom

Adresse

Nom

Prénom

Adresse

Nom

Prénom

Adresse

Le progrès spirituel

L'idée de progrès

Des Lumières à nos jours

Jean-Claude ESLIN *

La naissance de l'idée de progrès, au début du XVIII^e siècle, demeure mystérieuse. Il nous est difficile aujourd'hui d'imaginer ce qu'a été son essor soudain. Il nous est devenu inconcevable qu'au long des siècles et des millénaires passés le monde ait été essentiellement aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il sera demain, qu'il allait de soi que l'idée ou l'horizon du monde ait été fixe et immuable (bien que le monde ait une histoire et que cette histoire connaisse des variations). Et brusquement, à la fin du XVII^e siècle, de tous les côtés à la fois, en politique, en civilisation, des hommes commencent à penser que le monde peut être en progrès !

NAISSANCE DE L'IDÉE DE PROGRÈS

On ne peut négliger de voir que la naissance de l'idée de progrès a demandé une rupture sensible avec ce que supposait la mentalité

* Sciences Politiques, Paris A récemment publié chez Michalon : *Hannah Arendt, l'obligée du monde* (1996) et *Saint Augustin* (2002), et au Seuil *Dieu et le pouvoir* (1999)

chrétienne et catholique, elle qui cautionnait la représentation d'un monde fixe et immuable.

Ne serait-ce que parce que le monde chrétien, pendant de longs siècles, et sans doute en dépit de son orientation profonde (car on a toujours pensé qu'un progrès était possible dans l'intelligence de l'Évangile), s'est accommodé de l'idée d'un monde immuable et l'a sacralisée, il est impossible aux chrétiens d'ironiser sur l'idée de progrès. Quand, préparée par Francis Bacon et Descartes, elle prend la forme nouvelle de l'esprit de découverte et d'expérience en tous domaines, la condamnation de Galilée (1633) fait de l'Église catholique un obstacle à l'esprit de découverte. A la fin du XVIII^e siècle, les persécutions de Louis XIV contre les protestants, le maintien de la religion d'Etat, le refus d'admettre la liberté de conscience, l'opposition à la tolérance sont le contexte immédiat où naît, par opposition, l'idée de progrès. Enfin, une suspicion tenace à l'encontre de l'idée même que l'homme ait une tâche humaine à accomplir sur la terre a fait que les Églises chrétiennes n'ont pas favorisé au début du XVIII^e siècle une naissance équilibrée de l'idée de progrès. Supposée par l'enseignement de Jésus (le renouveau, la résurrection), liée au christianisme qui fait basculer le temps cyclique de l'Antiquité, celle-ci a dû naître contre ses représentants. Ce qui troublait Teilhard de Chardin.

La révolution scientifique

En 1750, Turgot prononce un discours intitulé *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain*. Paraît *L'Encyclopédie*. Condorcet, disciple et ami de Turgot, après ses brillants débuts scientifiques, développe de façon méthodique et rationnelle, dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, l'idée de progrès assurés par le développement des sciences, dans le but d'« assujettir toutes les vérités à la rigueur du calcul ». Le calcul est à ses yeux le grand émancipateur de tous les préjugés, traditions fausses et superstitions. Dans cette œuvre posthume (1795), il donne à contempler « l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr sur la route de la vérité, de la vertu et du bonheur ». Il ne doute pas de toucher « enfin le perfectionnement réel de l'homme ». Chez Condorcet, la croyance au progrès a déjà remplacé Dieu.

Dès le Directoire, le succès de *l'Esquisse* est immense. Le XIX^e siècle, à part Baudelaire, emboîte le pas. Après la Révolution française, l'idée

de progrès règne pendant la plus grande partie du XIX^e siècle, en commençant par Benjamin Constant et Madame de Staël, protestants qui croient beaucoup au perfectionnement de l'homme, puis avec Saint-Simon et Auguste Comte jusqu'à Jules Ferry et l'école républicaine, sous les formes les plus diverses, dans tous les domaines. Elle comporte le rejet de l'idée d'un monde fixe et immuable, donc une rupture avec l'Ancien Régime, en tout cas avec la résignation augustinienne accentuant le rôle du péché originel, que l'enseignement de l'Eglise répandait couramment et que le pape Pie VI mettait en avant dans sa réponse à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1791.

L'idée d'histoire

Au cours du XIX^e siècle, l'idée de progrès, loin de rester abstraite, se complexifie, se concrétise d'abord par le progrès des techniques et des sciences, puis par le progrès de l'industrie. Il devient impossible de lui échapper. Elle croise alors une autre idée neuve, l'idée d'histoire, qui consiste à appliquer à son tour à l'histoire des hommes le même schéma progressif, depuis que la Révolution l'a mis en œuvre dans l'action, et non plus seulement spéculativement. L'idée d'histoire ne consiste pas seulement, à la manière de Vico, en ce que les hommes « font leur histoire ». Il y a plus. La Révolution française a manifesté à tous que les hommes peuvent changer les pensées et les structures vermoulues des vieilles sociétés. Le progrès n'est donc plus limité aux sciences de la nature, il est possible de l'appliquer à l'homme, aux sociétés humaines. « Tout un secteur immense de l'existence humaine qui paraissait traditionnellement hors des prises de l'activité transformatrice tombe désormais sous la juridiction de la libre initiative humaine. La société ne présente pas des structures intangibles, mais au contraire des structures devenues » (Paul Valadier).

L'idée de progrès et l'idée d'histoire croisent donc une troisième idée-force, celle de « révolution », une idée incarnée dans un groupe et transformée en arme de guerre, en instrument pour bâtir une nouvelle société, « raison en acte et acte providentiel » (Octavio Paz), une idée et bientôt des événements dont les dates (1789, 1917, la révolution chinoise de 1949) rythment et dominent le XIX^e et le XX^e siècles. La force de déflagration de ces trois forces conjuguées est énorme. Si l'on ajoute qu'après Darwin l'idée d'évolution s'impose, on voit à quel point la dynamique de l'esprit penche de ce côté-là. Il y a désormais un parti du progrès ! Un couple conceptuel s'instaure : l'idée de pro-

grès engendre logiquement son antagoniste, qualifiée de réaction. Face au progressiste, on se retrouve vite réactionnaire !

Dans ces conditions, dans le domaine religieux aussi, l'idée de progrès est partout présente au XIX^e siècle, suggérant l'idée d'un troisième âge, l'âge spirituel, l'âge de l'Esprit qui considère comme dépassée l'institution d'une Eglise visible, trop cléricale, trop sclérosée, chez Buchez, Leroux, George Sand, Michelet... La « spiritualité » prend, dès la première moitié du siècle, le relais de la « religion » établie. La croyance au progrès remplace peu à peu Dieu dans les esprits, surtout dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Un temps d'incubation a préparé des hommes déjà « privés de Dieu » à adhérer avec enthousiasme, après la grande guerre, à l'espérance communiste de 1917.

Progressisme et développement

Malgré les doutes de la fin du siècle, malgré les ébranlements de la première et de la seconde guerre mondiale, la croyance au progrès est relancée après 1945. Dans le bouleversement du monde qui suit, le communisme bénéficie pendant de longues décennies, en Europe occidentale et en Europe orientale, du label de progrès qui lui évite de devoir rendre des comptes sur les violences qu'il commet. Le prestige de cette doctrine de progrès dans des pays socialement encore proches de la féodalité en Europe centrale et orientale est une des causes de la facile prise de pouvoir par les communistes dans ces pays. En France aussi, après 1945, l'aura et la dynamique progressiste du marxisme deviennent un « horizon indépassable » (Sartre) qui submerge la jeunesse des milieux laïcs et catholiques.

La notion de progrès s'élargit aussi et s'universalise du côté américain. Le « développement » devient le nouveau nom du progrès. Le fameux « Point IV » du discours d'investiture du président Truman, le 20 janvier 1949, en marque le commencement : « Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées »¹. Encore rhétorique au début, ce vocabulaire, qui prétend échapper au colonialisme, devient commun : le mot « développement » commence alors à prendre vers 1965 un sens transitif et non plus passif, celui d'une action de développer « exercée par un agent sur un autre ». Les

1. Gilbert Rist, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, 1996, pp 118-122

peuples sont divisées en peuples « développés » et « sous-développés » — autre binôme conceptuel qui s'impose rapidement avec l'évidence de tout ce qui concerne le progrès. Les peuples non occidentaux sont pour la plupart « non développés », ils ont vocation au développement. Ce vocabulaire est repris par l'Eglise catholique à partir de 1965 (encyclique *Populorum progressio*). En deux siècles, tous les domaines de la vie humaine ont été innervés.

Une idée qui nous imprègne

Cette rapide fresque historique de la croyance au progrès, qui comporte aussi les mouvements de réaction et les phases de pessimisme, troublante et indécise quand on en évoque le passif, suscite une réflexion étonnante. L'idée du progrès a beau être repoussée intellectuellement, il n'en reste pas moins qu'elle nous imprègne. Elle va de soi, de nos jours, comme autrefois allait de soi l'idée de monde fixe et immuable. Elle est une mentalité commune qui échappe à notre liberté. Nous ne pouvons renoncer à l'élan de l'idée de progrès sans nous nier nous-mêmes, sans aller à contre-courant de ce que nous sommes, de ce qui nous façonne depuis trois siècles.

Quelles que soient les critiques que l'on porte à son endroit, au vu de ses résultats ou en raison du caractère rationaliste qu'elle a pris avec Condorcet, toute notre mentalité la suppose, elle imprègne le monde dans lequel nous naissons, elle est notre climat, notre horizon, désormais sur le mode américain. Elle est plus forte que nous. Tout au plus pouvons-nous lui apporter des corrections. Même si aujourd'hui, à l'évidence d'un profond déséquilibre de l'humanité, nous n'y croyons plus, elle demeure, elle renaît de ses cendres.

L'idée de progrès n'est que la logique d'une idée, un mythe, un vecteur ! Une idée à la limite indépendante des événements et des faits ! Une idée abstraite, aveugle aux conséquences, souvent une transposition laïque de l'eschatologie chrétienne et de la croyance en Dieu. Mais, comme idée directrice, on ne peut la rejeter. Car si l'homme se met à douter, comme il arrive aujourd'hui, qu'il ait une tâche à accomplir dans le monde, il se sent contredit dans ses aspirations les plus profondes. Le ressort caché du totalitarisme du XX^e siècle a été de persuader l'homme qu'il est superflu et de trop sur la terre. Le chômage, l'abandon, la déréliction ont vite fait de nous en convaincre. Se sentir inutile, ne pas avoir de place sur la terre est pour un homme la pire des blessures.

LES CRISES DE L'IDÉE DE PROGRÈS

Dès sa naissance, l'idée de progrès est en crise. Idée unilatérale, donc toujours en déséquilibre, elle provoque par principe un déséquilibre qui s'accroît de plus en plus. Paradoxalement, elle aggrave la situation humaine, car si la société ne sort plus des mains du bon Dieu, si elle est la construction des hommes, alors un échec devient beaucoup plus grave, les hommes sont seuls responsables : le doute, le désespoir sur l'homme deviennent bien plus angoissants. C'est ce qui se passe après que s'est développée une *ubris* destructrice.

Une humeur morose

À la fin du XIX^e siècle, dans *La Bête humaine*, Emile Zola exprime ses doutes : « Le chemin de fer comme fond, le progrès qui passe devant la bête humaine déchaînée. (...) Ça, c'était le progrès, tous frères, roulant tous ensemble, là-bas, vers un pays de cocagne. (...) Ah ! c'est une belle invention. Il n'y a pas à dire. On va vite, on est plus savant... Mais les bêtes sauvages restent les bêtes sauvages, et on aura beau inventer des mécaniques plus belles encore, il y aura quand même des bêtes sauvages dessous », profère la tante Phasie².

Le premier grand ébranlement que reçoit la croyance au progrès est causé par les massacres à grande échelle, de caractère technique, avec la mitrailleuse, le char, de la guerre de 14-18. Dès 1920, au vu des vies fauchées par millions, toute une partie de la jeunesse refuse violemment le mythe du progrès et s'enivre de la jouissance du présent. La crise économique de 1929 accentue le doute.

Un homme a vécu et pensé de l'intérieur cette histoire : Georges Friedmann, dédié à l'étude du « machinisme industriel », sondait dès 1936 *La crise du progrès* et, au terme de sa vie, il posa en 1970 la question de *La puissance et la sagesse*³. La technique donne à l'homme une grande puissance, mais la sagesse ne marche pas au même rythme. Entre 1935, 1970 et 2003, le déséquilibre qu'il décrit s'aggrave. Dans les périodes où la croyance au progrès s'efface ou disparaît, observe-t-il, ce n'est pas le plus souvent au bénéfice d'une lucidité plus grande, mais au profit d'une humeur *morose* et défaitiste. Les moments où l'idée de progrès s'efface provoquent plutôt un repli sur soi, aux conséquences politiques parfois désastreuses, un doute qui attaque le

2. Gallimard, 2001, pp 71-72

3. Gallimard, 1997

vouloir-vivre. Dans les années 30, Heidegger voit comme tout le monde la crise de l'idée de progrès, qui le conduit à penser que les temps modernes sont dominés par la technique, que la technique est une puissance qui « oblige » l'homme, une « mise en demeure », un « arraisonement » (*das Gestell*). Mais cette pensée volontiers oraculaire ne lui permet plus, à terme, de faire de justes distinctions entre les régimes politiques. Il considérera les démocraties et les fascismes sur le même horizon englobant, ce qui, du coup, facilitera sa complicité avec le nazisme. L'irrationalisme s'abîme dans le fascisme.

Qui sait si ce qui se joua pour un grand philosophe ne se rejoue pas aisément dans l'actualité ? Bien souvent, le scepticisme à l'égard du progrès dans les générations actuelles ne mène pas à l'action, mais au repli sur soi. Alors que la science promet toujours un progrès, le temps vécu se recourbe ou se replie sur lui-même, sur la déception. Cela touche la jeunesse, et pas seulement la jeunesse.

La fin d'un espoir

La crise des années 30 n'est rien au regard du contre-coup qui suit, avec vingt ans de retard, les horreurs de la « solution finale ». Les camps de déportation ou d'extermination, en Allemagne, en Russie, l'extermination des juifs, inscrivent le désespoir au-dessus de l'idée de progrès. Cette fois, l'homme est défiguré *par principe*, méthodiquement, scientifiquement, c'est la nature humaine que l'on veut défigurer et transformer dans les camps. « Toutes les expériences diverses qui sont faites en science et en politique pour "conditionner" l'homme n'ont d'autre but que la transformation de la nature humaine pour le bien de la société »⁴. L'idée de progrès se mue alors en l'inverse même de son projet, elle se nie elle-même, l'amélioration devient un cauchemar. Plus inquiétant encore, alors que la critique du totalitarisme nous a en principe rendus plus lucides, le génocide qui fait deux millions de victimes au Cambodge en 1975, et se justifie par l'idée d'éradication et de purification, passe sans trop nous troubler.

Depuis soixante ans, l'expérience européenne ne cesse de se débattre avec ces conséquences et celles du communisme, encore mal comprises. Une idée qui se mue en son contraire ? *Le meilleur des mondes* et 1984 de George Orwell nous le font entrevoir. Nous l'entre-voyons aussi en imaginant un univers de clones, une planète entière-

4. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 236.

ment mise en exploitation. L'idée de progrès subit un double choc vers les années 90. D'abord, la conscience écologique, qui se crée dans la prise de conscience que nous sommes en train de piller et dilapider les ressources de la planète, réintroduit l'idée de limite, étouffée depuis longtemps. Puis, avec la chute du communisme, s'efface l'idée de messianisme, de temps progressif, de temps orienté. Citons Emmanuel Levinas :

« Aujourd'hui nous avons vu disparaître l'horizon qui apparaissait derrière le communisme d'une espérance, d'une promesse de délivrance. Depuis la Bible, nous sommes accoutumés à penser que le temps va quelque part, que l'histoire de l'humanité se dirige vers un horizon : le temps promettait quelque chose... Avec l'effondrement du système soviétique, le trouble atteint des catégories très profondes de la conscience européenne. Notre rapport au temps se trouve mis en crise. »

Le XX^e siècle, vu en perspective, après d'immenses espoirs, se conclut sur une mise en cause de l'idée de progrès, un désespoir à son égard. Chacun le sent, dans le grand déséquilibre moderne, il est besoin de ressources spirituelles pour donner au progrès un sens et des limites. Aucun progrès humain n'est possible sans une profonde métamorphose d'une croyance trop simple. L'idée de progrès, en principe et au départ fortement justifiée par une ambition de bonheur, n'a-t-elle pas perdu en cours de route sa finalité ? Le bonheur n'est plus que verbalement à l'horizon du progrès, qui tend à devenir une spirale qui s'auto-alimente. L'Antiquité, la Renaissance, le XVIII^e siècle, même le christianisme, n'oubliaient jamais le bonheur. Le XXI^e siècle peut-il y croire ?

L'ACCOMPLISSEMENT PERSONNEL

L'idée de progrès est notre fil rouge, mais il nous faut chercher une nouvelle sagesse, un contrepoids. Dans *La puissance et la sagesse*, Friedmann se tourne de différents côtés : où trouver ces ressources ? Il n'est pas sûr de les trouver dans les religions, peu aptes à se réformer. Depuis trente ans, au niveau collectif et individuel, l'attention se concentre sur la recherche de sagesse de vie.

Cependant, l'idée du progrès telle que l'ont pensée les modernes subit une vraie métamorphose. L'incertitude est l'aspect nouveau qui accompagne désormais son essor. Le progrès était inséparable de la

maîtrise des phénomènes. Or, à mesure que nos connaissances scientifiques augmentent, augmente aussi notre ignorance, et cette ignorance engendre de l'incertitude. Nos techniques ne cessent d'engendrer des effets imprévisibles⁵. Il est aisé de transposer : l'incertitude réapparaît aussi dans le champ des individus et des relations humaines. Plus nos possibilités personnelles augmentent, plus s'enrichissent nos relations, plus grandit l'incertitude.

Hannah Arendt observe justement que, dans les actions humaines, l'action, « avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions », n'atteint presque jamais son but, le résultat n'est jamais celui qu'on attend, il est toujours infléchi par l'action imprévue des autres, des nouveaux entrants (ce qu'on appelle « le paradoxe des conséquences »). Par contre, l'action produit des *histoires*. L'action humaine comporte un rapport passif/actif, une grande part de passivité, correspondant à l'activité qu'on y déploie, qui ne peut être éliminée. Faire et subir sont deux faces de la même médaille. Nous sommes *l'acteur* de notre vie, mais pas *l'auteur*, dit-elle. « Notre histoire, l'histoire dans laquelle nous sommes engagés tant que nous vivons, n'a pas d'auteur, parce qu'elle n'est pas fabriquée. » C'est pourquoi on sublime bien des événements en les racontant. La littérature, le roman, l'histoire, infatigables fournisseurs de modèles et de miroirs, rendent plus claires et plus douces les épreuves que nous sommes enclins à traiter à bords francs.

Le rêve de maîtrise que comporte le mouvement américain du « développement personnel », devenu succès mondial, laisse voir alors sa source, son cadre, sa limite. Ce mouvement, dont une grande part de la force de séduction réside dans la promesse d'« une actualisation du potentiel humain »⁶, paraît conçu selon l'ancienne idée du progrès linéaire : une culture de la maîtrise et de l'illimité. Ce nouveau mythe ne fait que relayer celui du progrès. C'est la même croyance, transposée au niveau de l'individu. Autant que de développement personnel, n'importe-t-il pas de tenir compte de la pluralité humaine, des réseaux dans lesquels nous sommes engagés, de jouer notre rôle dans le monde ? Avant tout préoccupé par le moi, le développement personnel ignore trop les lois de la relation. Donner, recevoir, rendre sont, selon Marcel Mauss, les trois lois symboliques de l'espèce auquel nul ne saurait échapper.

5. Dominique Bourg, *Planète sous contrôle*, Textuel, 1998, p. 54

6. Cf Michel Lacroix, « Le développement personnel », *Christus*, n° 188, octobre 2000, pp 401-408

Ne faut-il pas situer le développement personnel dans un contexte, d'abord américain, ensuite européen, qui connaît à la fois une volonté de maîtrise et une extrême solitude des êtres humains ? L'interaction se faisant mal, l'amour étant souvent fugace, fragile, incertain, la religion étant impossible pour beaucoup, le développement, je le conçois alors, finalement, seul. Bien des personnes, après les ruptures, les drames, les pertes, se retrouvent sans personne à aimer. Dans le roman de Richard Ford, *Indépendance*, le héros, divorcé et séparé de ses enfants, doit faire un long chemin pour apprendre à retrouver des liens qui l'engagent. L'individu solitaire qui ignore les appels et les absolus extérieurs à lui (la politique, Dieu) est le client du développement personnel.

Le « soin » des relations exige d'accepter l'incertitude, l'imprévu, qui demande tant de détours, d'allées et venues, de contradictions, de patience, de variations, de retours en arrière — toutes choses difficiles à supporter. Le moderne veut croire qu'il n'aura plus à supporter toutes les humiliations qui lui viennent des autres, il est tenté par l'action unilatérale. C'est lâcher le réel pour la fiction. *La carte du Tendre* est disposée tout autrement que la pyramide de Maslow, elle est à plat et non hiérarchique, tout en courbes et lacets, non géométrique.

La religion pourrait-elle mépriser l'accomplissement personnel, malgré sa forme individualiste actuelle ? Le christianisme, avec ses grands penseurs, suppose au contraire cet accomplissement. Dans une phrase qui est au cœur de sa philosophie et innerve tout un développement, Thomas d'Aquin affirme : « Tout être qui tend à sa propre perfection tend à la ressemblance divine. » Cette pensée identifie audacieusement en l'homme le désir de bonheur et le désir de Dieu, elle approfondit la place première du bonheur, héritée, fût-ce de façon contradictoire, de l'Antiquité et de l'Évangile. La vue chrétienne est consciente de la part de mensonge, d'opacité, voire de cruauté que l'être humain porte avec lui ; elle porte une conception du temps comme renouveau, pardon et rédemption, et l'idée évangélique d'un *kairos*, d'un « moment favorable qui ne peut être rempli que par moi » (Remy Brague) : ces trois éléments étroitement connectés enrichissent et corrigent l'idée linéaire du temps chronologique progressif. Mais ce ne peut être une opération purement intellectuelle, c'est affaire d'hommes qui réalisent en eux une synthèse de l'idée de progrès et du christianisme.



D. R.

« Ce qui faisait désormais le pèlerin, ce n'était pas l'inscription, le manteau, le bâton ou la coquille saint-jacques, c'était de marcher avec le Christ au long d'une vie où l'on se quitte pour l'accueillir. Et comme le chemin de cette nouvelle Jérusalem, la cité de Dieu, passait par la Croix et les ravins de la mort, la marche du pèlerin n'était pas simple ni légère » (p. 326).

Maîtrise de soi et abandon

Bernard PITAUD *

Dans son usage courant, aujourd'hui, la « maîtrise de soi » s'identifie au *self-control* de la langue anglaise. Elle constitue un élément majeur de la formation professionnelle. Dans tous les domaines de l'activité, on apprend à garder la maîtrise de soi : il ne faut pas mêler les sentiments aux relations d'affaires. A tout employé en contact avec la clientèle, on indique comment garder son calme, comment se laisser agresser en continuant de sourire, comment traiter avec amabilité le client récalcitrant, grincheux ou énervé. Réputation oblige. Et c'est tant mieux si les relations de la vie courante ne sont pas toujours perturbées par les mouvements d'humeur des uns et des autres. Mais si la maîtrise de soi devait s'en tenir là, elle ne nous serait pas d'un très grand secours pour la vie spirituelle. Les pages qui suivent ont justement pour but de la faire apparaître sous un tout autre angle : comme l'ouverture à la liberté dans l'Esprit.

* Institut de Formation des Educateurs du Clergé (IFEC), Paris. A récemment publié chez Nouvelle Cité : *Prier quinze jours avec Madeleine Delbrèl* (1998), et au Cerf : *Jean-Jacques Oher, directeur spirituel* (avec G Chaillot, 1998) et *Le bienheureux Nicolas Roland et les Sœurs de l'Enfant Jésus* (2001)

La maîtrise de soi dans le langage chrétien

Tout le monde garde en mémoire ces vers de Corneille, prononcés par Auguste, dans *Cinna* :

« Je suis maître de moi comme de l'univers,
Je le suis, je veux l'être. O siècles, ô mémoire,
Conservez à jamais ma dernière victoire !
Je triomphe aujourd'hui du plus juste courroux
De qui le souvenir puisse aller jusqu'à vous. »

Si nous pouvons introduire cette réflexion sur la maîtrise de soi par cette tirade célèbre, c'est bien parce que la maîtrise de lui-même dont s'honore Auguste est un triomphe sur les passions de la colère et de la vengeance. Le courroux de celui qui se présente comme le maître de l'univers est pourtant juste. Il pourrait sévèrement punir ceux qui l'ont lâchement trahi. Mais il estime que le pardon le fera parvenir à la véritable noblesse de l'âme, celle de la générosité, vertu si chère aux hommes et aux femmes de la première moitié du XVII^e siècle. Le volontarisme de ses propos est compensé par une ouverture du cœur à l'ennemi même qui n'est pas sans rapport avec le christianisme, bien que ce soit un païen qui la professe. Ainsi apparaît sous l'angle de la générosité la figure de l'honnête homme mise en valeur par le Grand Siècle. La maîtrise de soi n'y est pas sa propre fin. Elle ouvre à la pratique d'une magnanimité qui définit l'idéal de l'homme. Ainsi, la « maîtrise de soi » n'est pas nécessairement l'équivalent du *self control* ; dans la pièce de Corneille, celui qui est maître de lui ne se présente pas sous les traits rigides d'une personnalité qui se contrôle parfaitement, mais bien plutôt sous la forme de quelqu'un qui exerce à l'égard d'autrui, et même à l'égard de ses ennemis, une grandeur d'âme qui force l'admiration.

Et cependant, *l'expression elle-même résonne assez mal en langage chrétien*. N'a-t-elle pas été souvent utilisée au titre d'une morale qui manquait de sens théologal ? André Derville, dans un article consacré à cette « vertu »¹, déclare que la maîtrise de soi n'appartient pas au vocabulaire de la spiritualité. L'affirmation est un peu rapide : le mot grec « *encrateia* », traduit souvent par « maîtrise de soi » figure chez saint Paul, en Ga 5,23, comme un des fruits de l'Esprit ; on le retrouve dans la tradition primitive. Mais il est vrai que, même si la significa-

1. *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, Beauchesne, 1980, col 119-120

tion peut en être plus large, ce terme est surtout utilisé pour exprimer la maîtrise de soi au plan sexuel, la continence², ce qui n'est qu'un des aspects de la maîtrise de soi. C'est pourquoi il est préférable de parler de « maîtrise des passions », ce qui correspond mieux à la conception traditionnelle du combat spirituel comme lutte contre l'ensemble des passions. Et il est vrai que l'expression « maîtrise de soi » est rare en langue française chez les grands spirituels ; un peu comme s'ils voulaient signifier par là qu'en régime chrétien la personne ne s'appartient finalement pas à elle-même, mais à un autre, qu'elle est sous la mouvance d'un autre. L'expression « maîtrise des passions » renvoie plus clairement à la question du désir humain dans ses différents modes de manifestation. Parler de « maîtrise des passions », c'est dire qu'un combat se déroule à l'intérieur de l'homme — combat qui concerne le désir sous toutes ses formes.

Ainsi voyons-nous surgir rapidement, à partir de cette simple entrée en matière, au moins deux grands types de questions :

- Spontanément, l'expression « *maîtrise de soi* » évoque le volontarisme. Nous avons tous eu affaire, un jour ou l'autre, à ces attitudes morales rigides qui essaient de se conformer, à la force du poignet, à un idéal de perfection. Nous avons pu aussi constater que la grande honnêteté de la recherche de certaines personnes n'empêche pas, malheureusement, une distance entre la façade et la réalité, distance souvent vécue de manière douloureuse, inquiète et culpabilisante. Nous sommes ainsi renvoyés au problème de la place de la volonté humaine dans l'acquisition de la maîtrise de soi. La question de l'ascèse ne peut pas non plus être évitée dans ce contexte.

- L'expression « *maîtrise des passions* » soulève un autre type d'interrogation. Le mot « passion » porte en lui-même une ambiguïté : les passions, ce sont des mouvements intérieurs qui agitent l'homme et qui souvent le dominent ; c'est justement pourquoi il convient de les maîtriser ; mais la passion, c'est aussi un grand amour. Ici, le sens est beaucoup plus noble, même si l'on peut toujours être emporté par sa passion. Le sens du mot est donc complexe ; on ne peut pas purement et simplement se méfier des passions : ce serait nier l'élan de l'être humain, son désir. Et pourtant, si cet élan n'est pas maîtrisé, contrôlé, on peut aboutir à de vraies catastrophes. Quel est donc cet équilibre fragile que nous avons à trouver ? Et qu'est-ce qui peut lui permettre de garder sa stabilité en même temps que son dynamisme ?

2. La signification de ce terme grec demeure ambiguë dans l'histoire de la spiritualité, puisqu'on désignera par « encratisme » une doctrine qui méprise le corps et le manage

C'est au cœur de ce double questionnement que se développera notre réflexion dont l'objectif sera de mieux mesurer comment la maîtrise de soi ou des passions est facteur de croissance spirituelle.

L'amour de Dieu est la fin de l'homme

S'il y a un point sur lequel tous les auteurs spirituels tombent facilement d'accord, c'est sur le fait que l'homme ne peut trouver son vrai bonheur que dans l'amour de Dieu. Il y a évidemment beaucoup d'autres amours possibles, puisque l'homme est fait pour aimer : nous les expérimentons quotidiennement, et beaucoup s'en contentent ; mais ils ne peuvent engendrer que des petits bonheurs en regard de celui que procure l'amour de Dieu. L'existence humaine ne prend son sens ultime que dans cette relation amoureuse capable de combler le désir humain, tout en le creusant sans cesse. C'est cette satisfaction jamais satisfaite qui donne à la vie chrétienne son élan, son dynamisme. C'est elle qui fait désirer à l'apôtre Paul, et après lui à bien d'autres mystiques, de mourir pour voir enfin Dieu face à face.

Mais que faire alors de nos autres amours ? Devrons-nous les mépriser comme trop petits, et pour cela les abandonner ? Sans aller toujours jusqu'à ces extrêmes, certaines époques de l'histoire de la spiritualité ont été tentées par cette solution radicale. L'auteur de *l'Imitation de Jésus Christ*, dont on sait le regard assez pessimiste qu'il porte sur l'humanité, représente bien cette tendance, qu'il corrige pourtant, nous le verrons : « "Vous n'avez point ici de demeure stable" (Jn 14,23) : en quelque lieu que vous soyez, vous êtes étranger et voyageur ; et vous n'aurez jamais de repos, que vous ne soyez uni intimement à Jésus-Christ » (II,1). Ou encore : « Toute consolation humaine est vide et dure peu. La vraie, la douce consolation est celle que la vérité fait sentir intérieurement. L'homme pieux porte avec lui partout Jésus, son consolateur, et lui dit : "Seigneur Jésus, soyez près de moi en tout temps et en tout lieu" » (III,16).

C'est que nos amours peuvent devenir des passions dominatrices. Nous pouvons les laisser se développer de manière anarchique, de telle sorte que l'une ou l'autre, ou toutes ensemble, occultent la finalité de notre existence et nous en détournent. De ce détournement, nous faisons, hélas, chaque jour l'expérience. Si nous parvenons si mal à consacrer à Dieu un minimum de temps gratuit dans la prière, n'est-ce pas parce que d'autres amours, et parfois des meilleurs, ont pris toute la place en nous ? Et si nous sortons si peu de nous pour nous ouvrir

à nos frères, particulièrement à ceux qui sont plus démunis, n'est-ce pas parce que nos yeux aveuglés n'ont pas su voir en eux le visage de Jésus Christ ? Car il n'est évidemment pas question d'abandonner nos frères pour Dieu. Mais qu'est-ce qui nous garantit la pureté de notre amour pour eux, sinon Lui-même que nous cherchons en eux ?

Pour l'auteur de *l'Imitation*, il ne s'agit donc pas d'abandonner nos frères mais de maîtriser nos passions. Aimer Dieu par-dessus tout est la condition pour que nous aimions les autres en vérité, c'est-à-dire comme des frères en Jésus Christ, y compris nos ennemis, sans nous laisser entraîner par nos sympathies et nos affinités ni détourner par nos antipathies naturelles. Il convient donc pour cela de renoncer, non seulement aux tentations qui nous assaillent, mais aussi à nos attachements terrestres, dans la mesure où ils seraient égoïstes et nous enfermeraient en nous-mêmes : « Quand je posséderais seul tous les biens du monde, quand je jouirais seul de toutes ses délices, il est certain que cela ne durerait pas longtemps. Ainsi, mon âme, tu ne peux trouver de soulagement véritable et de joie sans mélange qu'en Dieu, qui console les pauvres et relève les humbles » (III,16).

Pourtant, *l'Imitation ne va pas jusqu'à vouloir éliminer tous les désirs*. L'un des livres les plus lus de toute l'histoire de l'humanité après la Bible ne cherche pas à nous empêcher de désirer, mais *il nous invite au discernement spirituel* : « Vous devez soumettre entièrement vos désirs à ma volonté, ne point vous aimer vous-mêmes, et ne rechercher en tout que ce qui me plaît. Souvent vos désirs s'enflamment, et vous emportent impétueusement : mais considérez si cette ardeur a ma gloire pour motif ou votre intérêt propre... Prenez donc garde à ne pas trop vous attacher à des désirs sur lesquels vous ne m'avez point consulté » (III,11).-

Nécessité du discernement spirituel

Cet *appel au discernement spirituel* est tout à fait essentiel dans la démarche de maîtrise des passions. Car il nous enseigne que celle-ci est d'abord une soumission à l'Esprit Saint ; qu'elle ne consiste pas à nous dominer nous-mêmes par un effort de volonté, mais à laisser rectifier notre désir par l'Esprit pour le situer dans sa droite ligne, pour qu'il aille « droit à Dieu », selon la belle expression d'Ignace de Loyola, souvent reprise au XVII^e siècle. Ce n'est qu'en allant « droit à Dieu » que l'homme acquiert toute sa droiture spirituelle, et donc humaine. La conception de la création qui habite Ignace est évidem-

ment plus positive que celle de l'auteur de l'*Imitation*, et son anthropologie moins intimiste. Il reste que, sur ce point essentiel, ils se rejoignent. Dès la première annotation, Ignace ne définit-il pas les Exercices comme une manière de « préparer et de disposer l'âme pour écarter de soi toutes les affections désordonnées » ? Il y a donc des affections désordonnées, c'est-à-dire selon le commentaire du P. Gueydan : « non ordonnées à la fin de l'homme », qui est de « louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur et par là sauver son âme ». Ignace nous rappelle par là que « les autres choses sur la face de terre » ne sont pas mauvaises, mais « créées pour l'homme et pour l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé »³.

Nous le savons bien, ce qui peut être mauvais, c'est la manière dont nous aimons. Notre désir, affecté par le péché, peut faire dévier de leur fin les êtres et les choses et donc nous faire dévier nous-mêmes. Le discernement spirituel vient alors « redresser ce qui est tordu », selon l'expression de la séquence de la messe de la Pentecôte, « remettre l'homme à l'endroit », comme disait Paul Cochois à propos de la théologie de Bérulle. Il faudra certes renoncer à certains désirs, ceux qui sont franchement mauvais ; c'est pour une part l'objectif de la première semaine des Exercices. Il faudra aussi réorienter de l'intérieur d'autres désirs, les laisser purifier par l'Esprit, ne pas leur permettre de se développer selon une logique passionnelle. Mais c'est toujours l'Esprit qui va réguler nos passions, les aider à devenir des désirs bien ajustés au désir de Dieu. Et même si nous devons nous mettre en colère, comme cela est arrivé au Christ lui-même, l'Esprit nous apprendra le chemin de la sainte indignation, celle qui ne tourne pas en vengeance, celle qui ne détruit pas parce qu'elle est en même temps imprégnée de la douceur évangélique.

Ceux qui ont vécu ce type d'expérience savent ce qu'elle comporte de très exigeant, bien qu'on n'y parle pas d'abord d'effort de la volonté. Mais la volonté de celui qui s'offre à l'Esprit, qui « se laisse à l'Esprit », selon l'expression de Jean-Jacques Olier, peut être brisée par l'Esprit. Brisée de ce brisement dont parle le psaume 50, lorsqu'il évoque le cœur brisé et broyé de celui qui prend conscience de son péché et se laisse atteindre par la miséricorde. Alors ce privilégié expérimente avec étonnement la pureté de l'amour avec lequel il aime ceux qui l'entourent, quels qu'ils soient. Pureté d'un amour qui vient de l'Esprit et qui, pourtant, n'est jamais dépouillé de ses composantes

3. *Exercices spirituels*, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1985, pp 27 et 44.

humaines, de la joie de l'amitié ou de l'amour conjugal et familial, ou de la douloureuse épreuve de l'opposition et de l'incompréhension. Alors, sans doute, il a atteint la liberté, mais il ne l'a pas reçue sans avoir longuement combattu, même si ce combat consistait, comme celui de Jacob, à accepter de se laisser vaincre.

N'est-ce pas le sens de l'expérience que nous a livrée saint Jean de la Croix, par exemple ? Expérience terrible de celui qui est comme arraché à tout ce qu'il a aimé jusqu'ici à travers une nuit obscure où l'humain n'est plus ce en quoi on peut se reposer sereinement et où Dieu n'est pas encore celui qui illumine tout. Expérience terrible de l'âme sortie de sa maison et qui cherche intensément son bien-aimé. Expérience où seul l'amour permet de souffrir sans ressentir l'amour. Jean de la Croix en est ressorti brisé mais libre et souple entre les mains de Dieu, aimant comme il n'avait jamais aimé, avec la débordante bonté de celui qui regarde toutes les créatures avec la compassion de Dieu, compassion devant l'incroyable désordre de nos pauvres amours. Il avait dû renoncer à tout désir humain pour recevoir l'immense désir de l'Esprit qui recrée l'humanité. Même si l'ascèse n'y était pas pour rien, aucun effort à proprement parler ne l'avait conduit là. Il avait été surpris par la nuit brusquement tombée sur son âme, et cette nuit s'appelait Dieu dont l'aveuglante lumière ne peut que plonger l'homme dans l'obscurité. Au bout de l'épreuve si longue, comme c'est peu de dire qu'il était maître de lui ou maître de ses passions ! On ne peut même pas parler d'équilibre. Il faut parler du torrent de charité qui l'avait envahi, de la vive flamme d'amour qui le brûlait. Il était libre. Tout en lui avait été purifié, ordonné, orienté selon Dieu. Tout n'était qu'élan de l'être vers l'amour. Maîtrise de soi qui vient au cœur d'une non maîtrise radicale, qui est liberté intérieure et non carapace.

L'union à Dieu et au Christ crucifié

Restons encore quelques instants dans l'histoire pour y retrouver cet accord profond entre tous les grands spirituels, au-delà des différences qui viennent à la fois du contexte dans lequel ils vivent et de leur expérience. Nous avons évoqué la tendance récurrente à vouloir éliminer les désirs humains pour mieux laisser place à l'amour de Dieu. Nous avons remarqué aussi comment *l'Imitation de Jésus Christ* avait échappé à la tentation par le discernement spirituel. Beaucoup plus tôt dans l'histoire, les Pères du désert, suivis par nombre de Pères

de l'Eglise, avaient prôné l'« *apatheia* », qu'on peut traduire par « impassibilité » ou même parfois par « suppression des désirs ». Cette notion, empruntée au stoïcisme et réinterprétée dans le cadre de la foi chrétienne, ne peut se comprendre indépendamment du contexte du martyre, comme l'a très justement fait remarquer le P. Vincent Desprez citant cette phrase de Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* : « Celui qui à juste titre est appelé gnostique⁴ obéit aisément et, à celui qui lui demande (Mt 5,42) son pauvre corps, il l'offre et le donne, lui qui d'avance s'est dépouillé des passions de la chair » (IV,4). Ainsi, le travail du chrétien sur ses passions le prépare à faire le don de lui-même dans le martyre. Celui qui se trouve confronté au martyre doit en effet y avoir été initié en quelque sorte par la libération de tout ce qui peut le retenir sur cette terre. Il aboutit à la liberté, à la « pureté du cœur », pour parler comme Jean Cassien, qui le rendent semblable à Dieu lui-même, « tout proche de l'impassibilité divine »⁵.

Ce qui va chez certains Pères, tels que Clément d'Alexandrie, jusqu'à la suppression des passions entraîne donc une étroite union avec Dieu, en même temps qu'une profonde unification de la personne qui n'aspire plus à rien d'autre qu'à une union plus parfaite encore. L'idée de la maîtrise des passions comme préparation au martyre entraîne par elle-même une conformité à Jésus Christ dans son mystère pascal. On peut reprocher à ces Pères d'aller trop loin dans l'impassibilité, jusqu'à une forme d'extinction du désir. Cependant, leur pensée ne peut jamais être assimilée à une conception que l'on retrouve dans le bouddhisme. On sait que, dans la doctrine du Bouddha, la douleur vient à la fois du désir et de l'*ego*. Ne plus être un sujet désirant, voilà l'idéal qu'il convient de chercher par un détachement soigneusement élaboré. Chez les Pères, le désir de l'union personnelle à un Dieu personnel demeure, à travers une configuration à Jésus Christ. La maîtrise des passions garde donc toujours un caractère théocentrique et christocentrique en même temps, qui est la marque du christianisme.

A l'orée du XVII^e siècle, saint François de Sales nous rappellera aussi « que le mont du Calvaire est la vraie Académie de la dilection ». C'est bien auprès du Christ crucifié et en le regardant que s'apprend l'amour véritable. Mais celui qui désire cet amour doit maîtriser son

4. Ici, le gnostique n'est pas l'adepte du gnosticisme, mais celui qui a la connaissance de Dieu

5. *Le monachisme primitif*, Éditions de Bellefontaine, 1998, p. 136

cœur « Qui pretend au divin amour doit soigneusement réserver son loisir, son esprit et ses affections pour cela » Et puisque le but de la vie humaine est d'« aimer Dieu sur toutes choses », c'est notre orientation vers Dieu qui régule tous nos actes Et c'est Dieu qui est le critère ultime de ce que nous allons faire et ne pas faire, et de la manière dont nous allons le faire ou ne pas le faire « Quiconque désire quelque chose qu'il ne désire pas pour Dieu, il en désire moins Dieu »⁶ François de Sales rejoint ici toute la tradition chrétienne la maîtrise de soi ou des passions n'est jamais un but en soi Elle répond à l'objectif de permettre à la personne humaine d'aimer Dieu en se conformant à Jésus Christ mort et ressuscité

Et l'ascèse ?

Mais qu'en est-il donc de l'ascèse ? L'aurions-nous évacuée, au mépris de toute la tradition ? En mettant l'accent sur l'abandon à l'Esprit, en soulignant que l'effort de la volonté n'aboutit pas de soi à la transformation et au progrès spirituels, aurions-nous oublié que tous les auteurs que nous avons cité ont aussi de longues pages pour montrer comment il faut lutter avec précision et ténacité contre ses passions, pour décrire chaque vertu et détailler les moyens d'y parvenir ? Notre époque n'aurait-elle pas une tendance marquée au quiétisme ? N'aurait-elle pas perdu le sens de l'effort perseverant qui finit par produire ses fruits au terme d'un combat de tous les instants ?

Si tel était le cas, il faudrait en effet savoir y revenir Mais sans oublier que l'ascèse elle-même est un don de l'Esprit Toute tentative de vouloir procéder par nous-mêmes à notre progrès spirituel est une impasse Notre générosité doit s'abandonner à l'Esprit pour recevoir de lui à la fois son vrai dynamisme et les actes concrets qu'elle doit produire L'ascèse n'a absolument rien perdu de sa nécessité Au contraire, elle n'est que davantage d'actualité dans une société où la consommation excite sans cesse tous les désirs L'ascèse est un moyen de consentir à l'action de Dieu en nous et d'y participer activement Mais nous devons la recevoir de lui, nous laisser guider par l'Esprit pour percevoir ce qu'il nous demande aujourd'hui, et quand nous l'avons perçu, nous y donner généreusement Alors nous serons libres dans l'ascèse elle-même, nous ne serons pas tentés d'en faire une performance, un exploit par lequel nous serions en train de sculpter

6 Œuvres Gallimard 1969 pp 398 403 et 953

notre figure spirituelle. Car l'ascèse véritable est humble, de l'humilité du consentement à l'action de Dieu.

C'est à cette condition seulement que nous pourrions recueillir les fruits de nos efforts, car Dieu fait tout, y compris nos efforts, et ne veut pourtant rien faire sans notre oui et les renoncements qu'il implique.

La conversation spirituelle

Une relation à trois

Mark ROTSAERT s.j. *

Qui dit conversation suppose qu'il y ait au moins deux personnes qui entrent en relation par le moyen de la parole. Deux personnes qui se disent quelque chose. Le mot « conversation » suggère aussi qu'il y a une certaine durée (« se dire deux mots » n'est pas vraiment une conversation) et une certaine réciprocité (sans un minimum de dialogue, il ne peut y avoir qu'un monologue). Une conversation peut traiter de n'importe quel sujet. Mais une conversation qui traite de choses spirituelles n'est pas encore une conversation spirituelle. Deux personnes peuvent parler des choses de l'esprit sans que cela soit une conversation spirituelle. J'entends par « conversation spirituelle » une conversation où une troisième Personne entre en jeu : l'Esprit. Oui, l'Esprit de Dieu.

* Président de la Conférence des provinciaux européens, Bruxelles. A publié dans *Christus* « Maturation d'un charisme Ignace de Loyola » (n° 131, juillet 1986) et « L'écoute dans les Exercices spirituels » (n° 198HS, mai 2003)

Relire sa vie

Pour dessiner la courbe de votre vie, il faudra vous rappeler les moments forts (sommets de plénitude de vie) et les moments difficiles (profondeurs dans la nuit de notre histoire). Certains moments ont une force stimulante qui ne vous lâche plus. Mais les moments difficiles ou négatifs peuvent également devenir une expérience de croissance humaine. Personne n'accède à la vie sans les douleurs de l'enfantement. Cependant, ces moments forts ou difficiles ne sont pas toujours les plus importants. Ce qui importe, c'est de faire l'expérience — après coup — de ne jamais rester dans le gouffre noir des moments difficiles, même si vous y êtes resté parfois longtemps — trop longtemps. En faisant la relecture de votre vie, vous pouvez constater qu'à un moment donné quelque chose de neuf a jailli, une vie nouvelle. C'est le moment où la courbe de votre vie commence légèrement à remonter des profondeurs ; c'est le moment où la courbe file comme un éclair vers des hauteurs inconnues. Relire votre vie peut vous ouvrir les yeux pour ces moments de passage : passage de la mort à la vie, passage de l'expérience d'être perdu à celle de se retrouver.

Une des caractéristiques de ces moments de passage est l'inattendu, l'incalculable, l'imprévisible. Personne n'en est maître. C'est seulement après coup qu'on les constate. Quelque chose a changé, il y a eu comme un bouleversement. Vie nouvelle. Elle vous arrive, elle vous a été donnée. Avec les yeux de la foi, je puis voir que c'est Dieu qui me l'a donnée. C'est Lui qui nous fait passer par la mort à la vie, porte ouverte sur un nouvel avenir. C'est Lui qui nous fait resurgir du gouffre dans lequel nous étions tombés. C'est bien ce regard de foi sur la vie qui est le fruit de la conversation spirituelle — de bien des conversations spirituelles. Apprendre à se reconnaître dans un récit évangélique de guérison ou dans la parabole du fils prodigue ou encore dans le récit des disciples d'Emmaüs, c'est apprendre à jeter un regard de foi sur sa propre vie. En fin de compte, la conversation veut nous faire découvrir que toute histoire humaine est une histoire de salut. La conversation spirituelle nous apprend à voir comment Dieu écrit l'Histoire avec l'histoire de chaque homme. Elle nous fait découvrir que Dieu lui-même chemine avec nous, comme jadis Il fit traverser au peuple juif un désert de quarante ans.

S'il est vrai que la conversation spirituelle nous aide à maintenir un regard de foi sur notre vie, sur la vie de notre monde, il est aussi

vrai que ce regard de foi est comme la condition nécessaire de toute vraie conversation spirituelle. C'est précisément ce regard de foi qui rassemble deux personnes dans une conversation spirituelle. Chez l'un, la foi peut être solide, nourrie d'une longue expérience ; chez l'autre, elle peut être encore chancelante, incertaine : « Je crois, mais viens au secours de mon manque de foi ! » La rencontre peut être fortuite : moment de grâce ; elle peut être également recherchée. Celui qui est en recherche de sens ou d'approfondissement espère trouver chez son interlocuteur quelqu'un qui l'accompagne sur sa route encore incertaine. Peu à peu, cet accompagnement fera surgir qu'il y a un Autre pour l'accompagner sur la voie que Jésus parcourut. Quand des amis entrent en conversation spirituelle, la réciprocité est évidente. Il ne s'agit plus d'une relation d'aide mais d'accueil : gratuité de la grâce !

Quelques conditions

La conversation spirituelle, telle qu'elle est ici décrite, demande un certain nombre de préalables et de conditions. Ce qui, avant tout, rend une conversation spirituelle possible, c'est un fond de foi en ce Dieu de Jésus Christ — que cette foi soit explicite ou non, développée ou au stade embryonnaire. Finalement, toute conversation spirituelle, entre amis ou entre une personne recherchée par une autre en quête de sens, est toujours de l'ordre d'une grâce qui survient en nous. Ce type d'échange basé sur la foi engendre une confiance qui est comme le fondement de ce qui deviendra une conversation spirituelle. N'est-ce pas l'expérience faite par tant d'accompagnateurs spirituels ? Où ai-je mérité la confiance que des personnes inconnues mettent en moi ? Déjà, cette question nous situe au centre de notre sujet, car la réponse est précisément cette foi, quelle qu'elle soit, qui rassemble ces deux personnes. Ce n'est pas d'abord l'amitié ni la sympathie qui rassemble, mais c'est bien la foi qui fait naître l'affection — œuvre de grâce s'il en est.

Pour pouvoir entrer en conversation spirituelle, il faut avoir appris à écouter. Écouter l'autre, bien sûr, mais aussi écouter ce qui se passe dans le monde et dans notre société, dans la culture qui est la nôtre. Sans cette implication dans ce tissu vivant qui nous englobe et nous façonne, il sera difficile d'entendre ce que l'autre dit et veut dire. Pour pouvoir écouter l'autre, il faut avoir l'expérience d'être à l'écoute de ce qui vit en moi. Il faut que je connaisse mes possibilités, mes limites,

mes besoins et mes rêves, mes failles aussi — et que j'apprenne à les accepter, y compris mes limites dans l'écoute. Bien sûr, sur ce fond de foi, il est important de se mettre à l'écoute de Dieu. La conversation spirituelle nous amènera à découvrir sa Parole vivante dans nos vies. Cet apprentissage de l'écoute n'est jamais terminé et la conversation spirituelle affinera de plus en plus ce service que nous rendent nos oreilles.

Entrer en conversation spirituelle demande également une grande discrétion (ce n'est pas ma parole qui doit l'emporter) et une capacité de s'ouvrir à l'autre. Le but d'une conversation spirituelle n'est pas de savoir qui a raison, mais bien davantage de découvrir dans les paroles que nous échangeons un au-delà ou un en deçà caché. Ce qui importe n'est pas ce que moi j'ai à dire, mais bien plutôt ce que l'autre a à me raconter : sa manière de vivre, de penser, d'être affecté, de croire. Une certaine empathie est nécessaire pour que la conversation puisse vraiment devenir spirituelle. Ce qui inclut d'emblée l'acceptation de l'autre tel qu'il est, tel qu'il vit, sans poser des conditions à sa façon de vivre, sans non plus la juger.

Pour qu'une conversation soit vraiment spirituelle, l'un et l'autre doivent faire preuve d'une grande hospitalité : être présent pour l'autre qui est mon hôte. Cela demande une grande liberté intérieure. Être libre pour l'autre — dans la relation qui s'établit — signifie que j'apprenne à vivre une certaine liberté vis-à-vis de mes propres besoins, de mes propres questionnements et de mes tensions intérieures. Qui n'a fait l'expérience d'être à l'écoute de l'autre tout en imposant — subtilement, il va sans dire — sa propre manière de comprendre les choses ou son propre besoin d'amitié et de reconnaissance ? Le maître de maison doit être à la maison s'il veut accueillir l'autre dans sa demeure. C'est aussi la condition pour que l'autre s'y sente chez soi. Rester libre face à la souffrance de l'autre ne va pas de soi : cela reste un apprentissage. Mais il faut être libre également pour ne pas vouloir prendre constamment la place de l'Esprit !

La conversation spirituelle fait de ses interlocuteurs des hommes et des femmes pleins de compassion — étymologiquement : « partager », « porter la souffrance des autres », « souffrir avec l'autre » (*cum-pati*). L'homme spirituel sait qu'il partage l'humanité de tout homme. Il sait que le don de l'amour, dont tant de ses semblables sont capables, est aussi à sa portée, de même que le mal dans le monde et les atrocités des hommes sont aussi enracinés en lui. Il n'est pas meilleur que l'autre. Chaque homme est vraiment son prochain. C'est

cette compassion qui crée un lien profond entre ceux qui s'adonnent à la conversation spirituelle.

Entrer en conversation

Evidemment, une conversation peut prendre des aspects très différents. Comme nous l'avons suggéré, une conversation entre amis prendra une autre allure qu'un accompagnement. Souvent, une conversation spirituelle trouve son origine dans une insatisfaction face à la qualité de ce que l'on vit au jour le jour. Insatisfaction, mais aussi sentiment de ne pouvoir s'en sortir seul. Cela peut être un moment de crise dans une vie de mariage ou une vie religieuse, mais, le plus souvent, il s'agit d'un déficit de paix dans les relations que l'on entretient avec le monde qui est le nôtre, avec les autres, avec soi-même, avec Dieu.

Normalement, le thème de cette conversation qui commence sera en effet le monde dans lequel nous vivons, nos relations avec les autres, avec nous-mêmes. Le thème lui-même ne doit pas être nécessairement spirituel : le thème, ce sont les choses de la vie... comme au cinéma. Entrer dans une conversation spirituelle, c'est apprendre à se dire — travail lent et difficile. Rares sont ceux qui ont du mal à se raconter, mais apprendre à se dire, à dire ce que l'on vit en profondeur, c'est tout un art. On nous a plus souvent formés à énoncer des paroles claires et distinctes qu'à expliciter ce que nous ressentons, ce que nous vivons. Et cependant, nous savons tous que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas. Notre identité profonde ne se situe ni au niveau des idées, ni au niveau des actes : il y aura toujours quelqu'un pour penser comme moi, pour faire ce que je fais. Mais il n'y a personne pour ressentir les choses de la vie comme moi je les ressens.

Précisément, c'est au niveau des sentiments, de ce que nous ressentons (la façon dont nous sommes affectés par ce que nous avons à vivre) que se situent souvent les blocages humains. Il nous est si facile de donner à nos sentiments une couleur morale, voire moralisante. Or la morale se situe davantage au niveau de nos décisions qu'au niveau de nos sentiments. Disons que nos sentiments sont soit positifs, soit négatifs. Personne ne se souciera de ce qu'il ressent une nette sympathie pour quelqu'un. C'est plutôt un sentiment qui aide à vivre. Mais lorsqu'on ressent une antipathie envers quelqu'un, cela devient plus difficile, car ce sentiment pourrait bien troubler ce que j'ai à

vivre. Ce ne sont pas les sentiments qui sont en soi bons ou mauvais, mais la façon dont je me laisse influencer par eux. Tout homme doit apprendre à reconnaître les sentiments en son cœur et à les dire.

Dans toute culture — même dans notre culture « libérée » —, il est des choses dont on ne parle pas facilement à la première personne : la sexualité, l'agressivité, la mort. Elles font toutefois tellement partie de la vie qu'il serait néfaste de les ignorer. Il faudra surmonter la crainte (d'être mal compris ou mal aimé), la honte et la confusion (d'avoir agi contre les normes de notre société), la confusion aussi devant mon interlocuteur. Il s'agit d'expériences et de sentiments qui rendent incertains. Il faudra traverser l'incertitude et l'inconnu, comme une barque navigue en pleine tempête. Sans un bon guide à bord, la barque risque de couler. Sans cette confiance fondamentale entre les interlocuteurs, il sera difficile de faire monter à la surface les résistances qui existent en chacun de nous.

On ne peut exagérer l'importance de cette capacité — grandissante grâce à la conversation spirituelle — de pouvoir se dire. Elle est tout simplement irremplaçable, mais on ne saurait en faire un dogme. L'homme spirituel sait que ce qui touche l'homme au plus profond de lui-même reste très souvent indicible, parce que nous n'avons pas les mots pour rendre ce qui est réellement au cœur de notre vie. Dans une conversation qui se veut spirituelle, il sera essentiel de ressentir — de part et d'autre — que ce qui est indicible ne doit pas être dit ! C'est dans le respect pour le mystère le plus fondamental de l'homme que naît une compréhension mutuelle, une solidarité et une fraternité, capables de survivre aux tempêtes.

Entrer et durer dans une conversation spirituelle est un processus lent, mais fortifiant. En apprenant à se dire, on prend peu à peu conscience d'une ouverture à la liberté — la liberté des enfants de Dieu. C'est ici que naît l'art du discernement spirituel, non pas en appliquant des « règles », mais en acquérant cette vision de la foi, qui nous aide à reconnaître dans quelles choses de la vie je fais l'expérience d'une croissance, d'un surplus de vie, et dans lesquelles, en revanche, je découvre les forces du mal à l'œuvre dans le monde et dans mon cœur. Ce sont ces œuvres du mal qui me rendent chaque fois moins libre. Toute vraie conversation spirituelle aidera, tôt ou tard, à découvrir à quel moment l'Esprit de Dieu nous travaille. La conversation spirituelle atteint sa vitesse de croisière quand nous faisons l'expérience que c'est bien l'Esprit qui nous guide, que c'est Lui qui rend notre conversation spirituelle.

Alliance et sacrement

Toute conversation spirituelle engendre une relation. Cette relation est du type de l'Alliance dans le Premier Testament — idée chère à Henry Nouwen, maître spirituel aux Etats-Unis, décédé en 1996. Dans la société moderne, nous connaissons, comme type de relation, celui du contrat : deux parties arrivent à un accord qui stipule les droits et les obligations des uns et des autres. Quand l'une des parties ne se tient pas ce qui a été décidé, le contrat n'existe plus. L'alliance de Dieu avec son peuple est tout autre. Point de réciprocité. Même quand le peuple devient infidèle à l'alliance, Dieu reste fidèle. En outre, nos contrats civils sont toujours basés sur cette figure du « *do ut des* » : je te donne quelque chose, et tu me rends autre chose. Prestation et contre-prestation. Pour un service rendu, nous payons. Or l'alliance que Dieu conclut avec nous est d'un autre type. Dieu nous apprend à ne pas attendre une contre-prestation pour le service que nous rendons. Jésus nous a précédé comme serviteur. Donner sa vie pour ses amis, voilà l'évangile. Dieu ne nous présente pas un contrat mais une alliance, et il défie celui qui veut en vivre de ne jamais faire du succès le critère de son amour pour les hommes. C'est la gratuité de toute conversation spirituelle vraie.

Mais la conversation spirituelle est aussi de l'ordre du sacrement. Le travail essentiel qui se fait à travers cette relation est le travail de l'Esprit. C'est à travers cette relation humaine que Dieu est à l'œuvre. Dans la conversation spirituelle, la relation devient sacrement de l'Esprit de Dieu à l'œuvre. Aussi, ce qui est important dans une conversation spirituelle, ce n'est pas tout ce que nous savons, tout ce que nous avons à dire, mais la qualité de vie et l'authenticité de la foi des interlocuteurs. C'est seulement alors que se fait le discernement des esprits : découverte de ce qui fait vivre, découverte de ce qui mène à la mort. C'est alors seulement que la conversation spirituelle est liée au sacrement du pardon de Dieu.

La conversation spirituelle et le corps

Ceux qui entrent dans une telle relation le font « corps et âme ». Il serait illusoire — et complètement impossible — de vouloir entrer en conversation spirituelle sans son corps ! La psychologie moderne attache beaucoup d'importance à cet aspect corporel de toute conversation, y compris de la conversation spirituelle. Le spirituel, chez

l'homme, n'existe pas à l'état pur. Les philosophes du XX^e siècle nous l'ont répété sans relâche.

Dès le XVI^e siècle, saint Ignace de Loyola insistait beaucoup sur l'importance du corps dans la façon de traiter avec les gens¹. Ignace était considéré par ses contemporains comme un maître dans la conversation spirituelle. Il est clair qu'il se méfiait des conversations mondaines. Ignace était avant tout un apôtre : il voulait aider les âmes. Entre autres, par la conversation spirituelle. Ignace essaie de parler de Dieu, mais il le fait à partir d'une très forte expérience de Dieu. S'il sent que son interlocuteur reste fermé à cette dimension, il cesse la conversation. Le P. Gonçalves da Câmara, témoin privilégié d'Ignace pendant plusieurs années à Rome, note dans son journal de ministre de la maison :

« La façon de parler du Père consiste à dire uniquement les choses, en très peu de mots, ne faisant point de réflexion sur les choses mais se bornant à les narrer. Ainsi laisse-t-il à ceux qui l'écoutent le soin de faire eux-mêmes les considérations et de tirer les conclusions des prémisses ; par là, il persuade admirablement, sans montrer aucune inclination d'un côté ou d'un autre et se contentant d'un simple récit. Ce qu'il y met d'art se borne à ceci, qu'il touche tous les points essentiels qui peuvent produire la persuasion et laisse de côté tout ce qui ne fait rien à l'affaire, selon qu'il juge expédient. Et sa manière de converser s'accompagne de tant de dons de Dieu qu'il est bien difficile de les écrire »².

Ignace traite avec les gens dans ses conversations comme il le fait dans les *Exercices spirituels*, où l'on trouve les mêmes principes de sobriété et de discrétion, laissant agir l'Esprit de Dieu sans imposer ses propres vues :

« Ainsi, que celui qui donne les exercices ne penche ni n'incline d'un côté ni d'un autre, mais restant au milieu, comme l'aiguille d'une balance, qu'il laisse le Créateur agir immédiatement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (n° 15).

Dans une conversation spirituelle, il faut donc laisser agir l'Esprit de Dieu, sans imposer ses propres vues. Mais Gonçalves da Câmara nous donne encore d'autres détails :

1. Cf. Sergio Rendina, « La "conversazione" spirituale nella tradizione dei Gesuiti », *Rassegna di teologia*, Naples, septembre 2002.

2. *Mémorial*, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1966, pp. 171-172.

« Le Père a une grande adresse pour connaître les sentiments et les inclinations de chacun, par exemple en traitant de choses générales et en attendant que celui qui lui parle en vienne à manifester ce qu'il a dans l'âme. Dans ses conversations, il est tellement maître de lui-même et de la personne à qui il parle que, même avec un Polanco, il semble le dominer, comme un homme sage surpasse un enfant »³.

Ignace voulut que ses compagnons fussent eux aussi des apôtres. Il fallait les préparer à l'évangélisation. Cette évangélisation se ferait surtout par le ministère de la Parole — sous ses multiples formes —, par les Exercices spirituels, par la conversation spirituelle, ainsi que par les bonnes œuvres, comme le prévoit la septième partie des *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Mais c'est dans la troisième partie — sur la formation des jésuites — qu'Ignace nous livre son secret sur cet équilibre à toujours rechercher entre esprit et corps, entre extérieur et intérieur :

« Tous veilleront, avec beaucoup de soin, à garder les portes de leurs sens de tout désordre, spécialement les yeux, les oreilles et la langue, à se maintenir dans la paix et la vraie humilité intérieure, et à le montrer par le silence, quand il faut le garder, et, quand il faut parler, par le caractère réfléchi et édifiant de leurs paroles, ainsi que par la modestie du visage, par la maturité dans la démarche et tous les mouvements, sans aucune marque d'impatience ou d'orgueil. En tout, ils s'efforceront et auront le désir de donner la préférence aux autres, les estimant tous en leur âme comme leurs supérieurs, et extérieurement leur manifestant avec simplicité et modération religieuse, le respect et la révérence que demande l'état de chacun. Ainsi, en se considérant les uns les autres, ils grandiront en dévotion et loueront notre Dieu et Seigneur que chacun s'efforcera de reconnaître en l'autre comme en son image » (III,250).

Le soin apporté à nos sens extérieurs doit aider à bien gouverner nos sens intérieurs et à nous tenir dans la paix et dans l'humilité. Cette paix intérieure et cette humilité se traduiront à l'extérieur par le silence ou l'usage prudent de la parole et de tout autre geste extérieur. Ainsi, le désir de donner la préférence aux autres ainsi que cette estime intérieure, se concrétiseront dans le respect extérieur qui leur est dû. Cet équilibre entre intérieur et extérieur, entre esprit et corps, est à la fois apprentissage assidu et œuvre de grâce.

3. *Ibid.*, p 159

La parabole du semeur

Une parabole pour les éducateurs

Michel KOBIK s.j. *

« **L**e semeur est sorti pour semer... » Ces mots de la parabole éveillent en moi le souvenir encore tout proche de lycéens qui n'avaient que ce mot à la bouche : « sortir ». Ils le prononçaient avec une telle intensité que je ne pouvais pas ne pas l'entendre comme un appel chargé d'une exigence irrépressible en eux : « Mon père, est-ce que je peux *sortir* ce soir ? » Repris dans la bouche de leurs parents, ce mot était coloré d'un reproche : « Il ne pense qu'à sortir ! C'est à peine si on le voit quelques heures à la maison quand il rentre pour le week-end ! » Il me fallait alors reprendre devant ces parents les expressions de Françoise Dolto, faute de savoir en trouver de plus personnelles. Le mot « sortir » prenait alors un sens nouveau, riche de la croissance vers l'âge adulte qu'il se mettait à évoquer. L'évangile n'était jamais loin au cours de ces conversations. Il arrivait même parfois qu'il vienne explicitement au cœur de celles-ci, non sans provoquer un étonnement qui donnait à nos échanges une dimension nouvelle et inattendue au départ.

* Manrèse, Clamart Ancien responsable des « Equipes » au Lycée Saint-Joseph de Reims, il a publié dans *Christus* : « La guérison de Naaman » (n° 131, juillet 1986)

« Le semeur est sorti pour semer... » Est-ce à dire que cette parabole est aussi pour les adolescents, leurs parents et leurs éducateurs ? Elle est pour tout être humain qui cherche à entendre la Parole de Dieu, car elle est la parabole qui donne la clé de toutes les autres : « Vous ne comprenez pas cette parabole ? Alors comment comprendrez-vous toutes les paraboles ? » (Mc 4,13). Michel Henry, dans son dernier livre, en fait une lecture rigoureuse et suggestive :

« Ce que sème le semeur, c'est la Parole de Dieu (.), la semence étant la Parole de Dieu, le lieu où elle est reçue est notre "cœur". La nature variable du sol figure ainsi les diverses manières selon lesquelles le cœur se comporte à l'égard de cette Parole constitutive de son être. Dans la mesure où la parole forme le cœur de l'homme, celui-ci est prédestiné à la recevoir »¹.

L'adolescent qui veut « sortir » est à la recherche de la Parole dont il ne sait pas encore qu'elle est en lui. Il est à la recherche de la vie invisible dont toute parabole invite à découvrir le secret, celui de la Vie éternelle qui sans cesse donne la vie à elle-même. L'adolescent qui « sort » cherche la Parole dont il vit, cette Parole qui est sortie d'elle-même pour donner la vie parce qu'elle est la Vie : « Au commencement était la Parole (...), et la Parole était Dieu. En elle était la vie... » (Jn 1,1.4). Il est étrange de rapprocher ainsi la « sortie » de la Parole dans le don d'elle-même et celle de l'adolescent en marche vers l'âge adulte. Je risque pourtant ce rapprochement parce qu'il me paraît convenir au mouvement dans lequel nous entraîne la parabole du semeur, en évoquant la difficulté pour l'être humain d'entendre la Parole de Dieu, enlevée aussitôt que semée, asséchée « par la détresse ou la persécution », étouffée par « les soucis du monde, la séduction des richesses et les autres convoitises » qui la laissent « sans fruit » (Mc 4,15.17.19).

Comme une nouvelle naissance

L'adolescence est comme une naissance. Il s'agit de « sortir » de la situation d'enfance, où l'on est dépendant de la loi d'autrui jusque dans les moindres aspects de la vie quotidienne : les horaires, l'école où l'on est inscrit, les vacances, et beaucoup d'autres choses du même genre. Mais de même que l'accouchement du fœtus est un risque, la mutation de l'adolescence présente des risques. Si le fœtus ne

1. *Paroles du Christ*, Seuil, 2002

s'asphyxiait pas, il ne pourrait pas commencer le travail de l'accouchement. Pour vivre, il faut qu'il « risque sa peau ». Sinon, il ne vient pas au monde.

Comme le fœtus, l'adolescent veut « sortir » parce qu'il éprouve une sorte d'asphyxie. S'il reste dans sa peau d'enfant, dans la sécurité que la famille lui donnait, cela devient pour lui la plus grande insécurité. Sortir, pour lui, c'est beaucoup mieux que rester enfermé en soi-même, dans son enfance et dans sa famille qui devient un lieu de mal-être intérieur et d'incompréhension. Mais cette « sortie » vers une plus grande autonomie de mouvements est pour lui angoissante, car il se sent coupable de « lâcher » ses parents. *Elle doit être assistée comme on assiste l'accouchement pour qu'il se passe bien.* Il faut que les adultes soient là, et les parents tout spécialement, en acceptant la transformation qui s'opère chez leur enfant, c'est-à-dire en consentant à se renouveler eux aussi comme parents. Or cela ne se passe pas sans inquiétude pour eux aussi. Et cette inquiétude parentale ajoute son poids d'angoisse à celui que supporte déjà le jeune en pleine transformation.

Plusieurs solutions s'offrent à lui pour échapper à l'angoisse parentale : le retrait en soi-même, ou au contraire l'extériorisation à outrance, ou encore l'investissement dans une passion qui fait oublier tout le reste. Ces solutions présentent plus ou moins de risques, et certaines sont carrément dangereuses. En chacune, on peut repérer comme une volonté de se dépasser, d'aller jusqu'au bout, qui peut virer au délire ou à une sorte d'intoxication, avec le sentiment d'être « quelqu'un » parce qu'on risque quelque chose. On trouve ici la racine de nombreuses conduites déviantes : provocation de l'autorité, vol, consommation de drogue et/ou d'alcool, drague sans limite... Avec tout ce que cela entraîne de dissimulation, de mensonge, de perte d'estime de soi et des autres, sans parler des conflits qui brisent la relation parce qu'on ne se comprend pas.

Le risque pris par un adolescent exprime l'exigence qu'il a de s'assumer tout seul comme un défi lancé à soi-même. Mais dans cette volonté d'accéder à une autonomie plus grande, il a besoin d'être assisté pour garder la maîtrise de lui-même, le soin de son corps, le respect des lois sociales et le souci d'autrui. Cette assistance est le rôle des adultes qui l'entourent. Elle est impossible si les adultes les plus proches, et particulièrement les parents, cherchent à camoufler leurs propres erreurs et à mentir au lieu de reconnaître que ce n'est pas nécessairement comme eux qu'il faut devenir. Comment aider un

jeune dont les parents dissimulent les fautes qu'ils constatent en pensant, ainsi, mieux le protéger ?

Une telle attitude ne produit que perte d'estime à l'égard de ceux qui se posent ainsi en guides retors. Le drame des adolescents en difficulté, c'est la perte de confiance en eux-mêmes et en l'avenir parce qu'ils ont perdu la confiance en leurs parents et une relation ferme avec eux. C'est de ne pas trouver en leurs parents, au moment où ils ont tant besoin d'eux pour se rassurer, la cohérence dont ils manquent en eux-mêmes. *C'est de percevoir chez ces adultes leur peur de vivre et de parler vrai.* Eprouvant cette désillusion comme une trahison de ceux qu'ils aiment le plus, ils ne savent plus où trouver le courage nécessaire pour oser choisir ce qui est juste et vrai. Il en est qui sont ainsi, selon les propres mots de leurs camarades, des « orphelins de parents vivants ».

Sortir de soi

Il m'apparaît avec une évidence croissante que l'enjeu principal d'une existence humaine trouve une bonne expression dans la finale du n° 189 des *Exercices spirituels* de saint Ignace : « Chacun doit penser qu'il progressera en toutes choses spirituelles dans la mesure où *il sortira* de son amour, de son vouloir et de ses intérêts propres. » Sortir de soi pour se tourner vers autrui et vers Dieu est un chemin de conversion. L'éducation vise nécessairement cette ouverture du sujet humain à l'altérité. Elle doit en rendre possible l'expérience et l'accompagner.

Sortir de soi (de son amour-propre, de sa volonté propre et de ses intérêts propres) conduit à faire l'expérience d'une rencontre non pas « en pensée » mais « en acte », dans la réalité concrète de l'existence quotidienne. Cela implique oubli de soi, obéissance et souci de l'autre. Sortir de soi conduit à se découvrir responsable d'autrui, de son bien-être, de sa vie... et à en rendre compte à Dieu : je suis responsable de mon frère. La vie spirituelle comporte un choix éthique : impossible de rencontrer Dieu si je ne sors pas à la rencontre de mon prochain pour l'aimer. C'est la charité concrète qui sera la mesure de mes progrès spirituels. Si la vie spirituelle ne va pas jusque-là, elle reste un rêve, une pure intériorité bouclée sur elle-même, une prison, une perversion. L'éducation et l'accompagnement spirituel doivent conduire à faire l'expérience du don de soi comme une expérience positive, constructive et heureuse. Chez les adolescents, cela s'exprime par la fierté d'avoir grandi en ayant été utiles à d'autres.

Mais sortir de soi à la rencontre d'autrui et de Dieu est une épreuve. Le don de soi rencontre toutes les résistances de la peur, du découragement, de l'indifférence, mais aussi toutes les malfaçons du service et de la prière. Il en appelle nécessairement au discernement, à l'audace de se confier à la parole, de toujours oser choisir à nouveau ce qui est bon, juste et vrai, même si l'on rencontre autour de soi des gens qui trahissent la parole donnée et perdent courage devant les difficultés de la vie. Pour oser sortir de soi, il faut avoir fait l'expérience de la confiance et de sa fécondité : il faut avoir rencontré quelqu'un sur qui l'on peut s'appuyer en toute sécurité, *quelqu'un dont la parole ne trompe pas et tient bon*. Ce qui ne veut pas dire quelqu'un dont les propos sont infaillibles, mais quelqu'un qui se tient à ce qu'il dit, sans déborder. Quand il a dit « oui », c'est « oui » ; quand il a dit « non », c'est « non ». Il peut être dans l'erreur, mais il ne ment pas. Et il ne se dérobe pas à la parole qu'on lui demande, même si elle est difficile à prononcer, comme un interdit ou un reproche. La puissance de la confiance, c'est de nous détacher de ce que nous possédons : « Tiens, je te le confie ! » Elle libère ainsi en nous un espace pour accueillir ce que nous n'avons pas encore : la reconnaissance. Elle nous sort de nous-mêmes pour accueillir autrui dans notre vie. Elle nous sauve de rester enfermés dans une position d'autosuffisance.

Au cœur de la sortie de soi, il y a nécessairement cette expérience heureuse de la confiance accordée. Fondamentalement, l'éducation ou l'accompagnement spirituel sont stériles en dehors de cette situation créée par la vérité intimement et concrètement éprouvée du dire d'un autre. L'exigence de l'éducation, qui entraîne à toujours choisir le meilleur pour le prochain et pour Dieu, ne peut pas, en dehors de la confiance, faire accomplir les progrès espérés. Sans confiance, l'exigence de progrès fait fuir et retourner au repli sur soi, dans la honte ou le désespoir d'être paralysé par la peur. L'absence de confiance en l'autre débouche sur l'absence de confiance en soi. C'est pourquoi il est si important que l'éducateur ou l'accompagnateur spirituel en soient dignes, *porteurs d'une parole qui réponde de la vie et en autorise ainsi le déploiement*. Beaucoup d'adultes et de parents aujourd'hui sont en plein désarroi pour avoir consenti à de multiples trahisons en se laissant aller à faire « comme tout le monde », au lieu de répondre à l'appel en eux d'un dépassement de soi et de devenir vraiment responsables d'eux-mêmes et de leurs actes vis-à-vis des autres, et notamment vis-à-vis de leurs propres enfants. Ils n'ont pas osé « re-choisir » le meilleur qui s'offrait à eux sous la figure d'une altérité concrète et

exigeante pour les détacher de leur amour, de leur volonté et de leurs intérêts propres... Plusieurs vivent maintenant la honte et la tristesse de n'avoir pas réussi comme ils l'avaient rêvé, et le font payer cher à leur entourage.

La parole sauvée

Ces réflexions me reconduisent aux trois « figures du mal » exposées par les évangiles synoptiques dans la parabole du semeur :

- Dans la première figure, à peine semée, la Parole est enlevée par Satan, qui s'en empare, « de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés » (Lc 8,12). « Tout se passe, écrit Michel Henry, comme si la parole n'avait jamais parlé, comme si elle n'avait jamais été entendue — comme si le Verbe, venu pourtant chez les siens, n'avait pas été reçu. » Comme s'il n'y avait pas de salut. La Parole est mise en échec dans le cœur humain, cisailée dans son élan dès l'origine. Cette parole empêchée de parler, réduite au silence dans un enfermement mutique, ressemble au sel qui a perdu sa saveur : comment la retrouvera-t-il ? Comment parler quand la parole elle-même est enlevée, cisailée par le mensonge et la dérision qui tuent la confiance, empêchent la croissance et ferment les portes du consentement à la vie ?

- Dans la deuxième figure du mal, « la détresse ou la persécution à cause de la Parole » (Mt 13,21 ; Mc 4,17), « la tentation » (Lc 8,13), font abandonner ou tomber. C'est l'épreuve du scandale qui fait perdre la Parole et transforme la joie initiale de son accueil en désespoir jusqu'à la haine d'autrui et de soi-même.

- Dans la troisième figure du mal, enfin, la Parole est étouffée par « le souci du monde, la séduction des richesses », « les autres convoitises » et les « plaisirs de la vie ». Elle n'arrive pas à maturité et reste sans fruit.

En ces trois figures du mal présentées par la parabole du semeur se reconnaissent aisément les situations évoquées plus haut à propos de la « sortie de soi » pour cette naissance nouvelle qu'est l'adolescence.

Reste « la bonne terre », « le cœur loyal et bon » qui entend, comprend, accueille et retient la Parole. Dans ce cœur-là, elle demeure, ni enlevée par le Satan, ni asséchée par l'épreuve, ni étouffée par le monde. Et elle produit beaucoup de fruit « à force de persévérance ». Henry écrit que « la bonne terre désigne le cœur en la pureté de sa condition originelle, celle du Fils généré dans l'auto-révélation de la vie ». La bonne terre désigne le Fils de Dieu. Elle désigne la terre sans

laquelle il n'y aurait ni chemin, ni pierre, ni buissons. Elle désigne le Cœur sans lequel il n'y aurait pas de cœur du tout pour accueillir la Parole. Ce qui est premier dans la parabole du semeur, c'est qu'il est, Lui, le premier à « sortir », c'est le don originaire de la Parole à chaque fois entendue d'abord, qui tombe toujours dans un cœur, même si, ensuite seulement, elle est enlevée, asséchée ou étouffée. Le semeur n'est pas rentré. Il continue de semer. Il continue de donner la semence de la Parole. Là est l'espérance du salut menacé par les figures du mal.

Le cœur où peut germer la Parole de vie a les dimensions du respect, là où se rejoignent en secret le Cœur du Fils et le cœur de l'homme. Le respect consiste à être « au lieu » de l'autre sans rivalité et sans confusion, à être dans son « lieu » sans lui prendre sa place et sans se confondre avec lui dans une fusion imaginaire qui annulerait les différences. Il est proche de la communion, mais sans l'être encore, car elle suppose le partage dans l'amour. Être au « lieu » de l'autre sans lui prendre sa place en l'évacuant ou en l'absorbant, *cela n'est possible que dans la parole*, qui peut s'exprimer d'un geste ou dans une attitude d'écoute attentive, mais qui se donne aussi dans les mots. Présence dans une distance qui demeure, pudeur qui ne dévoile pas tout et garde un coin de mystère, le respect convient bien aux relations de l'âge adolescent. Il n'est pas à mettre en avant comme une valeur morale abstraite ou socialement correcte, mais comme une condition de progrès en humanité pleinement adulte et comme une promesse de grandes joies à connaître le moment venu. S'il est une issue heureuse à la parabole du semeur, elle est bien dans le Cœur du Fils qui accueille en lui tous les autres cœurs ayant perdu leur condition originelle.

A évoquer ainsi le destin de la Parole semée dans le cœur de l'homme, il me vient à la pensée le *miracle d'être compris*. Tant de fois, notre parole est mal entendue, déformée, ignorée ou retournée contre nous. Lorsqu'il nous arrive d'être compris à cette profondeur où elle naît en nous, une chaleur étrange surgit dans notre cœur et suscite la reconnaissance : quelqu'un nous a entendu ! Non sans souffrance pour nous-mêmes comme pour celui qui nous a rejoint jusqu'en ce point intime, et qui maintenant nous appelle à partager la vie avec lui. Car il est vrai que le grain semé en terre ne porte du fruit qu'au prix de sa mort. Sinon, il reste seul. Mais nous éprouvons une joie soudaine qui écarte la tristesse, éclaire nouvellement le passé et ouvre un autre avenir où une croissance féconde est possible.

La liturgie, clé de la temporalité chrétienne

François CASSINGENA-TRÉVEDY o.s.b. *

Le Temps est à rude épreuve dans le monde ; il semble même qu'en raison de ce qu'il est convenu d'appeler le progrès, il doive l'être toujours davantage à l'avenir. Dans les vieilles demeures rurales d'autrefois, même les plus simples, les plus pauvres, il y avait une horloge dont le balancier allait, aussi tranquille que le pas des bœufs, comme un nombre d'or que la mort des êtres chers, seule, arrêta. Dans ce meuble de la vie quotidienne, on entendait palpiter les intestins du Temps. Peut-être n'entendait-on que cela de tout le jour et, tout doucement, plus profond, plus loin que l'ennui, les êtres s'intériorisaient. On entendait et on attendait. « Priez pour nous, maintenant et à l'heure de notre mort. Amen. »

Aujourd'hui, on fait mille injures au Temps : on lui court après, on le tue, on l'annule, on le perd sans même plus savoir — ô ironie — à quoi on l'a perdu. Et pour finir on l'accuse comme un conditionnement intolérable, une fatalité dont il faut absolument s'affranchir,

* Moine de Ligugé, Institut Catholique de Paris A publié aux éditions de Bellefontaine *Quand la Parole prend feu* (1999) et *Pour toi, quand tu pries* (2000)

comme si les paradis factices pouvaient remplacer le paradis réel que le Temps nous ouvre, si nous savons, avec une sorte d'émerveillement, perdre notre temps au Temps lui-même.

PETITE HISTOIRE DU TEMPS

Qu'avons-nous fait du Temps ? Car c'était beau Temps, c'était bon Temps que Dieu nous avait créé dès l'origine, en créant le monde en lui et avec lui. Le Temps, oui, le Temps lui-même a une histoire... Retraçons-la, repassons-la.

Le Rendez-vous

La première page de la Bible nous donne à apercevoir le cours supérieur du Temps, comme d'une eau transparente dont l'homme n'avait pas fait encore l'égout de ses soucis ni de ses calculs. A vrai dire, le grand Œuvre de Genèse n'installe encore que les tréteaux du Temps ; en donnant l'impulsion première au balancier du soir et du matin, au rythme cardiaque du jour et de la nuit, en suspendant le soleil, la lune et les étoiles aux branches de l'arbre cosmique, Dieu, tel un enfant comptant sa Vie en années-Lumière, confectionne un manège, un mobile complexe dans lequel danseront à l'aise tous les mouvements possibles.

Le Temps fait la roue, pour commencer. Il est en vacance. Le calendrier est vierge, l'Agenda de Dieu n'est encore qu'une page blanche, mais une page qu'il va remplir. Remplir de l'Homme (car l'Homme seul lui vient à l'idée en tout ce qu'il fait) et remplir de Lui-même. Mais bientôt, pour donner à l'homme de bonnes habitudes, Dieu prend son Temps : Il se repose ; pour remplir le Temps, Il commence par l'aérer : Il fait le Sabbat pour que le Temps lui-même respire et se repose (Gn 2,2-3). Ce n'est pas tout : pour que le Temps lui-même croisse et se multiplie, Il invente des Sabbats de Sabbats (Lv 23,15-16), Il décrète des jachères pour la terre (Ex 23,11) et, pour l'homme, des jubilé (Lv 25,8-17). Bienheureuse « torah » du Temps que l'on peut suivre à travers tout le *Pentateuque* et qui promet une hygiène du Temps dont l'oubli et la violation nous coûteront toujours plus cher ! Car l'homme ne peut se renier indéfiniment comme être de devenir, de patience et de rythme, sans encourir une sorte d'explosion de lui-même et des liens sociaux qu'il tisse avec autrui.

Mais surtout, si Dieu a créé le Temps, c'est pour prendre rendez-vous ; pour rencontrer l'homme dans la condition même de l'homme, temporelle. Lorsqu'on a un ami et qu'on désire le rencontrer, on ne le peut qu'en temps voulu et en un certain lieu-dit. Dans l'idée de Dieu, Espace et Temps ne sont pas des fatalités ni des avatars, mais les coordonnées indispensables du Rendez-vous, puisqu'aussi bien Dieu n'a inscrit que l'homme sur son agenda. Dès la conversation régulière avec Adam, le soir, dans le jardin (cf. Gn 3,8), Espace et Temps apparaissent comme des données de pure « con-venance » entre l'homme et Dieu. Il n'est de Temps, en somme (comme il n'est de Lieu), que pour la Rencontre. Si nous nous disions cela tout bas de la plus infime fraction de notre temps ordinaire, elle deviendrait aussitôt fraction du Pain, car en réalité les minutes ne sont rien d'autre que les miettes de l'Éternel.

Le Temps de se faire l'un à l'Autre

C'est *au commencement* même (cf. Jn 1,1) que, n'ayant jamais qu'un seul dessein sans repentir ni reprise, Dieu a fait de son propre Fils, Homme nouveau, Homme plénier, le pôle du Temps. Dès son principe, le Temps n'a pas d'autre sens que le Christ, pour Dieu comme pour nous. Car, « économiquement »¹, le Temps n'est rien d'autre que l'auxiliaire de l'accoutumance mutuelle de Dieu et de l'homme : selon la vision « progressiste » d'Irénée de Lyon, en effet, aussi profonde qu'audacieuse, il faut du temps pour que l'homme s'habitue à Dieu, et Dieu à l'homme². Le Temps n'existe que pour que l'homme vienne à Dieu, et Dieu à l'homme ; Temps, pour Dieu, de venir à l'homme jusqu'à devenir homme ; Temps, pour l'homme, de venir à Dieu jusqu'à devenir Dieu.

Le Temps n'est rien d'autre, par conséquent, que la condition élémentaire de l'humanisation de Dieu comme de la divinisation de l'homme, le terme et le point de rencontre de ces deux processus corrélatifs étant le Dieu-Homme, Jésus-Christ. C'est dire, loin de tout fatalisme païen, qu'il soit ancien ou moderne, la positivité essentielle du Temps, la *chance* que nous avons d'avoir le Temps, de par Dieu. Dieu n'a pas abandonné le Temps à l'homme pour demeurer isolé dans son éternité, mais, s'étant librement engagé — et ce, antérieurement même au péché — dans une histoire d'Alliance avec l'homme, il

1. Au sens patristique, l'*Economie* est le processus historique du salut, dans son intégralité

2. Cf. *Contre les hérésies*, IV,11,2 ; 12,2 ; 26,1 ; 38,3-4 ; 39,2 ; V,34,2.

s'est compromis dans le Temps même de l'homme qui est bien moins sa créature que son partenaire.

Pressé par l'urgence du salut, le Temps cosmique des origines prend alors son élan, son allure, et se trouve puissamment vectorisé par une Promesse dont le Royaume est le terme, c'est-à-dire « Dieu-avec-nous » (Ap 21,3), car (on l'oublie trop souvent) l'homme se retrouve avec Dieu à la Fin du Temps. En se mettant Lui-même pour nous et avec nous à la Fin du Temps, Dieu donne au Temps son dynamisme et son orientation, et c'est en cela précisément que consiste toute la nouveauté théologique de la temporalité, en christianisme.

Avec le Christ, Dieu vivant, il n'y a plus de temps mort : il y a seulement un Temps qui court, non dans le vide ni la fièvre mondaine, mais dans la hâte et la joie pascalle. Dieu même s'est introduit dans la matrice du Temps pour en être le Terme, pour venir à terme : manifestation de sa *kénose*, sans doute, mais aussi de sa gloire ; l'Éternel est enfanté par le Temps : c'est son jeu, c'est aussi l'étonnante surprise qu'il nous fait, car désormais, contre toute attente humaine, nous pouvons nous attendre à Lui. « *Si moram fecerit, expecta Eum, quia veniet et non tardabit, alleluia !* »³. Illuminé de veilleurs qui Le pressentent, le Temps tout entier s'anime et devient prophète. Dieu même se fait « A-venir », au terme et au cœur du temps historique de l'humanité comme du temps le plus intime de chacun de nous, car, pour chacun de nous, le Temps est histoire sainte. En se faisant chair, Dieu s'est fait attendre, et tout le Temps s'en est trouvé changé, caractérisé, au point de comporter définitivement en soi, comme sa modalité la plus essentielle, l'orientation christologique que l'incarnation de Dieu lui a une fois conférée.

Unité de Temps

Le Temps, parvenu à son terme — parvenant à son terme en chaque aujourd'hui —, peut-il porter fruit plus mûr que la Chair de Dieu, cette Chair qui, dans le mystère eucharistique et ecclésial, ne cesse de s'accroître de la nôtre, matériau du salut pour une construction qui nous dépasse ? « Vers Toi vient toute chair » (Ps 65,3). Le Temps tout entier travaille pour l'« A-venir », autant qu'il est travaillé par Lui, et toute « l'attente de la création » (Rm 8,19), d'un bout à l'autre de l'histoire, se trouve ramassée, à la « plénitude du Temps »

3. « S'il met un délai, attends-Le, car Il viendra sûrement et ne tardera pas, alléluia ! » (antienne du deuxième dimanche de l'Avent, d'après Ha 2,3).

(Ga 4,4), dans la grossesse d'une femme ; attente singulière, attente de chair, vertigineuse et fragile, qui, elle-même portée par la gestation des siècles au terme de la Nuit des temps, s'offre à nous comme l'abrégé, comme la parabole du Temps tout entier.

S'étonnera-t-on, après cela, que notre Avent liturgique, occupé de la Vierge Marie, soit à ce point emblématique non seulement du temps liturgique en son ensemble, mais de toute la conception chrétienne du Temps ? Tous les êtres de tempérament liturgique auront toujours un faible pour ce temps-là⁴, car l'Avent annuel a vraiment une grâce : il est, pour ainsi dire, la métonymie du Temps chrétien. « L'Ange du Seigneur apporta son message à Marie... Et le Verbe s'est fait chair. » Même si les horloges se sont tues et que le vrombissement du monde a couvert la voix des cloches, l'angélus, ce syllogisme cristallin, demeure pour nous l'unité du Temps et sa plus élémentaire mesure. Le Verbe s'est fait chair : il n'y a que cet événement-là qui compte, et c'est à partir de lui que nous comptons tout le reste. A vrai dire, la prise de chair est la seule chose qui puisse arriver à la Parole, et cette incarnation de la Parole, *pour notre salut*, est la seule chose qui puisse nous arriver : avec l'incarnation de la Parole, le Temps universel se résout en un seul Événement qui ne cesse d'arriver et dont l'Eglise, née de cet Événement même et constituant sa suite, ne cesse d'inventorier la richesse.

Il est donc légitime de reconnaître dans la « plénitude du Temps » dont parle Paul, l'expression du fait que le Temps est *rempli* par un seul Événement qui consiste, corrélativement, dans l'avènement de Dieu à l'humanité (Epiphanie de Dieu) et dans l'avènement de l'humanité à Dieu (Eglise en devenir). La conception du Verbe dans le sein de Marie, « mémorialisée » annuellement dans l'Avent et quotidiennement dans l'angélus, est l'onde de choc, l'Instant par excellence, la minute bénie du Temps ; par rapport à cet Instant-là, le Temps n'est qu'attente (Ancienne Alliance) ou détente (Nouvelle Alliance et temps de l'Eglise) : il retentit tout entier de lui.

Temps aux éclats dans la Lumière

Quant à l'Heure pascale (Jn 2,4 ; 17,1) en laquelle Jésus-Christ s'est montré si exact, théologiquement solidaire de l'instant de l'incar-

4. Qu'il suffise d'évoquer les noms de Dom Guéranger, avec son *Année liturgique* (vol 1), et le Père Daniélou, avec *Le Mystère de l'Avent*. D'un point de vue catéchétique, l'Avent est un temps privilégié pour initier à la temporalité chrétienne et en inculquer très tôt le sens

nation (qui est en elle et pour elle), elle transcende le Temps, elle le transfigure, mais sans nous dispenser pour autant de notre condition temporelle, car toute notre vie durant et toute l'histoire durant, nous devons repasser Jésus-Christ (cf. *Lc 2,19*) de mémoire vive, au point de passer par lui, morts ou vifs. Pâques, rupture de l'histoire autant que dénouement, fait éclater le Temps dans la lumière et subvertit son apparente linéarité, de sorte que chaque éclat du Temps contient désormais toute l'énergie possible du Mystère et qu'en chacun de nos instants quotidiens, déjà, il se fait Jour. Lorsque « bat son plein le jour de Pentecôte » (*Ac 2,1*), la *plénitude du Temps* devient patente et publique : le plein-Temps de l'Eglise qui, tranchant sur l'ennui ou l'oisiveté du monde, se propose au monde comme une bonne nouvelle.

Dès son acte de naissance, l'Eglise s'est mise au travail, un travail à plein Temps qui est celui de la mission sans doute, mais aussi celui de la liturgie, car si la première se donne carrière à travers l'histoire, la seconde resplendit comme l'emploi du Temps par excellence.

UN TEMPS ACTIF, UN TEMPS ARTISTE

Si nous avons retracé cette « histoire du Temps », depuis la création jusqu'à la Pentecôte et la Parousie, c'est parce qu'elle nous est suggérée par le déroulement du temps liturgique lui-même, parce qu'elle le porte et que sans elle il serait incompréhensible. Temps spécifique de l'Eglise, temps maternel à tous égards de l'Eglise, le temps liturgique est et restera jusqu'à la Fin la maturité du Temps. Alors que le monde subit le temps comme une fatalité, cherchant à le tuer ou à le tromper pour prendre sur lui sa revanche, l'Eglise manifeste avec tranquillité sa maîtrise du Temps, maîtrise que, comme Epouse à la fois unique et successive, elle a reçue de son Seigneur lui-même qui est le Seigneur du Temps. C'est ainsi qu'en vérité elle dispose du Temps, de tout le Temps qu'Il veut *jusqu'à ce qu'Il vienne*, du Temps plein qu'Il lui a donné, ou plutôt qu'Il lui donne incessamment à remplir de Lui et des richesses (cf. *Ep 3,8*) de son Mystère.

Ce Jour qui fait le Temps tout entier

Disposant du Temps, l'Eglise dispose naturellement du jour, de ce *Jour dominical et pascal* « que le Seigneur a fait » (*Ps 118,24*) et qui, dès les origines, apparaît comme l'embryon du temps liturgique et

l'essieu de son mouvement. Le Christ fait Jour, et les rayons de ce Jour-là, de cet Aujourd'hui-là, atteignent chacun de nos jours, si pauvres et si obscurs soient-ils. Le temps, notre temps ordinaire, s'en trouve pour ainsi dire « eucharistié » dans sa totalité. Car, une fois posé, le Jour à son tour construit la Semaine, enrichissant le septénaire génésiaque d'une signification nouvelle et parachevant sa cohérence, puisque, premier Jour, il est aussi le huitième, celui de la résurrection. Il construit aussi les Heures de manière à en faire la « portée » du salut : le matin chante avec Zacharie, le soir avec Marie, l'orée de la nuit avec Syméon.

Mais surtout, en se satellisant tous les autres jours, le Jour décide de l'Année qui, à cause de lui, devient tout entière « Année de grâce de la part du Seigneur » (Is 61,2) : l'année liturgique complète (dont l'élaboration historique a été progressive) se recommande à l'attention et à l'affection du Peuple de Dieu comme l'unité pédagogique élémentaire utilisée par l'Eglise pour nous intimer, communautairement et personnellement, le Mystère du Salut. Douée d'une incomparable vertu catéchétique, cette révolution « mémorielle » et contemplative autour du Mystère du Christ épouse la révolution naturelle de la terre autour du soleil ; engrenage du monde invisible sur le monde visible et construction achevée, elle manifeste au plus haut point le caractère essentiel du Temps, en christianisme : la *cohérence*.

Vertu de la spirale

Mais le « génie chrétien » du Temps⁵ ne se signale pas seulement par cet art d'inscrire l'Histoire (sainte) dans le rythme cosmique et de le greffer sur lui : il consiste aussi dans la répétition de ses rythmes et de ses cycles propres, car, de par le Christ et l'Eglise, chaque jour revient, et chaque dimanche, et chaque année. Loin d'entraîner une déperdition ou une usure, comme dans l'univers séculier, la répétition représente plutôt ici une énergie et un dynamisme supplémentaires ; il existe en liturgie, nous le savons d'expérience, une grâce de la répétition. Encore faut-il bien nous entendre sur ce terme, car en l'occurrence la répétition signifie moins la réitération d'un passé que, selon l'acception dramaturgique du terme, la préparation, l'essai d'un avenir. Au demeurant, passé et avenir ne sont-ils pas les deux perspectives conjointes de la « mémoire » spécifiquement chrétienne et les deux

5. Nous pensons au titre du bel ouvrage de François Debuyt, *Le génie chrétien du lieu* (Cerf, 1997), consacré à l'espace liturgique

portes d'entrée dans toute réalité sacramentelle ? Bref, l'année liturgique commémore bien moins un temps révolu qu'elle n'est une « révolution » en marche, la plus subversive de toutes, en faisant mémoire de l'Avenir même. Ainsi aménagé par le Mystère intégral et employé au Christ, le Temps lui-même devient, pour employer une terminologie bénédictine, un *instrument des bonnes œuvres* ou, pour user d'un langage ignatien, un *exercice spirituel*.

Au point où nous sommes parvenus, nous pouvons reconnaître le caractère éminemment synthétique du temps de la liturgie et en ressaisir les éléments. Il nous apparaît donc que le *temps circulaire* du grand rythme cosmique (l'heure, le jour, l'année) se combine avec le temps *vectoriel* instauré par l'Événement du Salut pour engendrer le temps liturgique qui, à son tour ou, plus exactement, à la faveur de ses retours, vrille progressivement le Mystère du Christ dans le cœur et la mémoire vive de l'Eglise entière comme de chacun de nous. C'est ainsi que le temps liturgique peut être défini comme la synthèse des trois formes de mouvement maintes fois repérées par la mystique et la théologie médiévales, dans le sillage du Pseudo-Denys : le mouvement rectiligne, le mouvement circulaire et le mouvement en spirale qui combine les deux précédents⁶.

Véritable *spirale* intentionnelle, en effet, le temps liturgique arrache le temps cosmique à l'inanité, au court-circuit d'un éternel retour (impasse des paganismes anciens et modernes), et il l'emporte dans le dynamisme d'une Histoire dont le Christ est d'un bout à l'autre le Sens ; spirale active, efficace, qui enfonce dans l'humanité et en chaque homme ce Christ qu'elle « présente », c'est-à-dire *rend Présent* à chaque instant de notre temps ordinaire. C'est dire que dans la liturgie se manifeste de manière éminente la sacramentalité du Temps qui, dans sa totalité comme dans sa plus humble fraction, nous donne à rencontrer le Christ, nous donne le Christ en communion. Sacramentalité : vitalité aussi, puisque le Temps universel se trouve vectorisé dans une direction sotériologique, de sorte qu'il n'est plus une simple « condition *a priori* » (Kant) de notre expérience, mais une voie d'affranchissement ; non plus un facteur d'aliénation, mais un auxiliaire de résurrection.

6. Cf. *Les Noms divins*, IV,8 , IX,9 (le mouvement hélicoïdal réalise une « stabilité féconde », *gonimos stasis*)

Le Temps, grand train de Vie

A travers le déploiement de sa liturgie, ce n'est pas un temps uniforme, indéterminé, « infinitif », que l'Eglise nous donne, mais un temps conjugué au Mystère du Christ autant qu'à la réalité la plus humaine et la plus circonstancielle de nos vies ; un temps construit dans lequel nous pouvons entrer, un temps « cathédral » que nous pouvons habiter, car l'Eglise a le don de faire pour nous du temps même un espace où il fait bon vivre : alors que le monde sature le temps, elle nous fait un temps spacieux ; un temps *conduit* par Dieu qui se révèle à son tour temps *conducteur* pour chacun de nous : fructueusement vécu en effet et profondément intégré à l'expérience, le temps liturgique représente un inestimable catalyseur du progrès spirituel ; consciencieusement célébré, il forme, il affermit en nous le « tempérament » des Mystères qu'il célèbre, jusqu'à ce que de leur mémorial nous passions à leur actualité et que nous entrions pour de bon dans cette Fête totale et simultanée dont, année après année et fête après fête, nous aurons obscurément inventorié le prisme. C'est ce fruit achevé du Temps que la liturgie même demande en maintes occurrences de son vaste répertoire eucharistique.

L'intention inconsciente de la modernité et de ce progrès pour lequel elle fait tant de réclame est de diminuer toujours davantage le temps jusqu'à l'annuler tout à fait, en vue de l'immédiateté d'une communication et d'une consommation qui, au rythme où vont les choses, finiront paradoxalement par n'avoir plus de contenu, ni l'une ni l'autre. Mais ce mirage prométhéen, ce meurtre intentionnel du temps se heurtera toujours aux grandes patiences de la création comme à la grande patience de Dieu lui-même, qui met du Temps entre Lui et nous, pour que nous n'arrivions à Lui que par le petit chemin béni de tous les jours. Et c'est de ce Temps-là, essentiellement intérieur et spirituel, que l'Eglise est pour le monde inquiet l'intendante⁷, en attendant le Jour. Au fil de sa liturgie, elle propose un Temps neuf, un Temps alerte, un Temps qui avance à quelque chose... à Quelqu'un. Prenons le Temps. Prenons ce Temps-là. Prenons-le en marche, car il nous précède, il nous déborde, il nous porte, il nous emporte. Non pas vers le néant, mais à la rencontre du Seigneur.

7. Sur le rapport de l'homme contemporain au temps et le message spécifique de l'Eglise à cet égard, cf. Luc Pareydt, « L'homme et le temps », *La Maison-Dieu*, n° 231, 2002, pp. 7-17

Le labyrinthe d'une vie : Marie-Thérèse de Soubiran

Geneviève PERRET *

La vie de Marie-Thérèse de Soubiran frappe par ses paradoxes. Elle rêve d'entrer au Carmel, tout en se donnant avec ardeur et finesse à l'apostolat. Son oncle, prêtre plein de zèle, la convainc de se lancer dans la fondation d'un béguinage et l'envoie se former à Gand où subsiste encore cette forme de vie consacrée. C'est un projet aventureux, « tombeau de tous ses attraits ». Marie-Thérèse finit par y reconnaître la voix de Dieu. Voici donc en route le nouveau béguinage. Nous sommes en 1854, à Castelnaudary ; la fondatrice n'a que vingt ans. Et tout va bon train, contrairement à ce qui pouvait être humainement escompté. Mais le béguinage n'a pas vraiment d'avenir. A la suite d'un grave incendie, Marie-Thérèse pressent l'appel à franchir un autre passage. « Mais c'est de nuit » (Jean de la Croix).

Ce qui germe à l'obscur, c'est une nouvelle orientation donnée à la fondation, le choix d'une authentique vie religieuse. L'institut de

* Sœur de Marie-Auxiliatrice, Bafoussam (Cameroun). A édité les *Ecrits spirituels* de Marie-Thérèse de Soubiran (Desclée de Brouwer, coll « Christus », 1985). La numérotation correspond aux pages de cette édition. En 2004, la congrégation de Marie-Auxiliatrice célébrera le 150^e anniversaire de sa première fondation.

« Marie-Auxiliatrice » y prend naissance en 1864. Pendant dix ans, d'abord à Toulouse puis en d'autres agglomérations urbaines, Marie-Thérèse va « travailler à sa formation et extension ». Formation profondément ancrée dans la tradition ignatienne, avec l'Eucharistie au cœur de la vie des sœurs et Marie, celle qui, la première, « vient au secours des âmes » aux côtés de son Fils. La visée est clairement définie : sans exclure d'autres champs apostoliques, répondre en priorité aux besoins humains et spirituels de la jeunesse et des plus démunis. L'extension, elle, restera toujours modeste et « d'une extrême lenteur ». C'est précisément cette lenteur et cette prudence qui vont être contre-carrées par une ambition qui évincera la jeune supérieure et prendra sa place. Julie Richer ira jusqu'à la mettre à la porte de sa propre congrégation.

Au terme de cette année 1874 où Marie-Thérèse vit sa passion, les sœurs de Notre-Dame de Charité lui ouvrent leur cœur et leur maison à Paris. C'est dans ce « refuge » qu'elle vivra les quinze dernières années de sa vie. Coupée de presque toutes ses anciennes relations, et d'abord de sa famille religieuse d'origine, elle s'enfonce dans le silence. Ses notes personnelles permettent de suivre son cheminement. Elle en fait une relecture : « J'ai connu que Jésus Christ m'a aimée, je l'ai connu dans l'histoire de ma vie que son amour ne cesse d'écrire pour moi depuis mon enfance... » (274).

Bien des approches sont possibles de ce parcours hors du commun. La manière dont Marie-Thérèse comprend et vit la pauvreté en est une et donne sens à son existence. Les jalons en sont posés par des événements clés qui sont autant de décisions majeures prises à la suite de Jésus. Au cœur de ces « élections » successives se réalise la marche de plus en plus dépouillée d'une femme qui a appris à se laisser guider « comme un enfant d'abandon et d'amour » dans les bras de son Père (150).

Le choix de la vie apostolique

Pendant son adolescence, Sophie-Thérèse de Soubiran était l'animatrice de la congrégation mariale de Castelnau-dary. L'expérience est fondamentale : « J'avais environ seize ans. Je reçus de vives lumières sur la beauté du travail apostolique. Je compris l'abnégation qu'exigeait ce travail tout divin et combien il est nécessaire de s'y dépenser sans cesse, sans rien retenir pour soi-même, avec un soin tout particulier de tout rapporter à Dieu. Mon âme était aussi comme tout embras-

sée du désir de me sacrifier pour procurer la gloire de Dieu, et je m'offrais souvent à tout souffrir pour cette fin » (41).

Sensibilité très vive, détermination dans ce qu'elle entreprend, passion du salut des âmes, primat absolu de Dieu, délicatesse dans sa relation d'amour envers lui, ardeur enflammée pour procurer sa gloire qui est la manifestation de son amour pour nous, Marie-Thérèse est tout entière en ces quelques phrases comme se présente la pauvreté qui va la soutenir tout au long du chemin. Le travail apostolique, c'est l'affaire de Dieu, il faut bien se garder de rien s'attribuer, alors même qu'on y use ses forces.

Si précocement éclairée sur le service du prochain, Marie-Thérèse pouvait naturellement souhaiter s'orienter vers un institut de vie apostolique. Cependant, c'est le Carmel qui l'attire « pour posséder Dieu sans partage » (82). Mais elle est déjà convaincue que le Carmel ne lui « serait jamais donné ». Or, loin de lui permette de vivre à fond l'une de ces deux vocations, c'est la vie mitigée du béguinage qui lui est proposée. Toutefois, elle comprend que l'oncle n'est qu'un instrument en cette affaire : c'est bien Dieu qui lui demande d'« embrasser un avenir incertain dont je ne pouvais mesurer les difficultés avec ma raison naturelle ». Il est fait appel à sa foi. Il lui faut s'appuyer sur la Parole de Dieu et non sur sa propre capacité à résoudre un problème bien posé. En définitive, « l'effort pour ne compter que sur Dieu seul, car rien d'humain n'était le soutien de ce qu'il fallait entreprendre » (43) : ce qui sera son attrait spirituel constant s'enracine aux premiers pas de sa traversée solitaire.

Mais une désolation spirituelle profonde et durable va précéder la mise en œuvre de « l'obéissance de la foi » (Rm 1,15). Pas de répit : « Mon âme était remplie d'angoisse, elle se débattait souvent avec violence. (...) Je regardai mon avenir spirituel comme brisé et sacrifié dans ses goûts les plus chers » (43 et 83). C'est « une année entière de luttes ». Enfin, à la lumière d'une retraite selon les Exercices, « je pris la résolution irrévocable de suivre, malgré mes révoltes, la double voix qui m'appelait : celle de la sainte obéissance, celle du fond de mon cœur : toutes deux me marquaient également de me sacrifier pour M.-A.¹. Toutes deux m'affirmaient qu'ailleurs je réussirais, sans doute, mais que, là, je procurerais à Dieu plus de gloire. Ce seul motif put me déterminer, vaincre mes dégoûts et triompher de mes justes frayeurs » (44).

1. Dans un raccourci qui unifie sa vocation, Marie-Thérèse dénomme « M.-A. » (« Marie-Auxiliatrice ») ce qui n'est que le projet du béguinage.

« Réussir » ou laisser Dieu trouver sa gloire où bon lui semble, l'enjeu s'était enfin éclairé pour elle. Réussir sa vie, tout entière livrée dans la solitude du Carmel, réussir dans son apostolat en se donnant de toute sa personne pour « venir au secours des âmes », ou bien laisser Dieu lui révéler son propre secret de la réussite, celui qui passe par le mystère pascal. Marie-Thérèse parle de sacrifice. Elle s'unit ainsi au sacrifice du Christ. Elle renonce donc à ses propres désirs, elle renonce à sa vie pour la livrer aux autres et à Dieu. En choisissant une forme de vie apparemment aussi éloignée du don total auquel elle aspire, cette jeune fille rejoint le oui de Marie, dans sa pauvreté radicale : elle ne sait où elle va, mais elle sait que Dieu la guide et que « la main qui la conduit est son amour » (194).

« Une grande paix suivit cette résolution ; jamais, depuis, le plus léger doute » (44). Vient enfin la consolation, pour un temps du moins. Elle confirme intérieurement cette douloureuse décision. La confirmation extérieure, celle donnée par l'Eglise, ne tardera pas non plus, puisqu'elle est admise par l'évêque à prononcer des premiers vœux. Les assauts du mal sont là aussi : « Le blâme et la moquerie ne m'épargnèrent pas. » Et surtout, le mystérieux pressentiment ne l'a pas quittée : « J'exposais peut-être mon avenir religieux à être brisé un jour. Là fut mon plus douloureux sacrifice. » Pourtant, ce sacrifice même, elle l'offre, « contente même... pour son amour et sa gloire » (45). Déjà la joie a le dernier mot.

La nuit de feu

Trois années de paix ont consolidé l'élection de 1854. Les épreuves reviennent ensuite : « Mon cœur souffrit une privation entière presque de toute consolation sensible ; plus que cela, des douleurs très poignantes, en tout ce qui concernait Dieu et son divin service » (46). Ce n'est pas d'être privée de consolation sensible qui constitue l'essentiel de l'épreuve, mais bien d'être tentée au plan de son esprit : « Pendant près de quatre ans, mon âme fut remplie d'obscurité, de tentations violentes contre Dieu et la foi, de colère, de haine contre Dieu, de désespoir ; et cela sans presque de relâche. » Elle endure en même temps les attaques venant de l'extérieur, de son oncle complètement dérouté, ainsi que « plusieurs autres persécutions ». L'isolement dans lequel la met sa situation la transperce : « Livrée à moi-même sous tout rapport, n'ayant de personne nulle direction, je doutais de tout, excepté de la volonté expresse qui me retenait là où j'étais » (47).

Au cœur de sa nuit, une certitude l'habite, étrangement. Dieu, mystérieusement absent, est aussi le mystérieusement présent. Il vient percer parfois ses ténèbres épaisses : « A de rares intervalles, des éclairs, pour ainsi dire, traversaient mon âme et, quelques instants, j'étais toute pénétrée de Dieu et toujours alors confirmée de nouveau en ce qui touchait l'appel de Dieu sur moi, avec la formelle et stricte obligation de conserver ce petit grain que le bon Dieu avait placé en mes mains pour lui ; je n'en voyais pas plus long, mais c'en était assez pour que je le traitasse avec grand respect » (47). La fulgurante consolation atteint précisément les lieux de tentation : l'intelligence qui s'interroge sur le sens de ce qu'elle traverse, et la foi battue en brèche par l'apparent abandon de Dieu. Cette consolation la plonge brusquement dans la réalité de la route qu'il lui faut seulement suivre et dans le mystère de Dieu qui l'investit.

Ce ne sont que des « éclairs ». « Au sortir de ces instants de lumière et d'amour, la tentation redoublait de fureur » (47). Et pourtant, Marie-Thérèse tient bon, c'est là « la merveille devant nos yeux » (Ps 117). Certes, sa santé se délabre. Mais le fait qu'elle ait pu résister de la sorte pendant quatre ans montre bien qu'un Autre bataille à ses côtés, à sa manière, dans le silence et l'humiliation. « Enfin... la miséricorde divine se laissa fléchir : dans une retraite que je fis toute seule avec les Exercices de saint Ignace et si malade que je ne quittais presque pas mon lit, mon âme retrouva le bon Dieu dont elle semblait avoir perdu le souvenir tant elle était meurtrie par les souffrances passées. » Marie-Thérèse avait comme perdu la mémoire du goût de Dieu. Elle la recouvre et, avec elle, savoure quelque chose de neuf : « Le bon Dieu daigna me reprendre dans ses bras, me réchauffer lui-même dans son sein. Je repris en lui une nouvelle vie » (47). La voici « comme un petit enfant tout contre sa mère » (Ps 131). Désormais, elle qui avait éprouvé le froid d'une maladie mortelle découvre en Dieu celui qui « réchauffe » son enfant de la tendresse de son amour.

La nuit de Marie-Thérèse s'achève en cette nuit du 6 novembre 1861 où « un incendie épouvantable dévora le couvent du béguinage » (47). Le désastre n'est que matériel. Elle passe avec ses sœurs le reste de la nuit en adoration devant le Saint-Sacrement qu'elle a pu mettre à l'abri. Les voici engendrées à une vie nouvelle par cette épreuve traversée comme une Pâque². Nuit de la pauvreté, feu de l'amour.

2. L'événement se situe comme un lieu-source à l'origine de la vocation eucharistique de la future congrégation. L'expérience de l'adoration de nuit sera renouvelée jusqu'à prendre une place décisive dans le projet de Marie-Auxiliatrice.

Ce feu a détruit quelque chose du passé de Marie-Thérèse qui pouvait la rassurer et, par là, l'entraver dans sa marche.

Le choix de la pauvreté

Le mode de vie du béguinage ne satisfait plus personne. Pour cette fondatrice malgré elle et pour celles qui la suivent dans cette aventure s'impose un nouveau discernement relatif à la refonte de cet institut. Marie-Thérèse a encore recours aux Exercices, aux trente jours en leur intégralité cette fois.

L'alternative devant laquelle elle se trouve est clairement posée : ce nouvel institut est-il « opportun » dans l'Eglise ? Et, si oui, que devait-elle y faire ? La réponse ne va nullement de soi. « Ma volonté bien déterminée était de dissoudre ou de fondre ce qui existait (...), je voulais tout briser, si Dieu me l'eût permis, et cela pour fuir dans la solitude » (49 et 85). L'attrait du Carmel ne l'a jamais quittée, mêlé à sa répugnance à se considérer comme fondatrice. On peut mesurer le chemin de conversion qu'elle franchit pour « se rendre indifférente », condition primordiale pour une « élection » droite.

Ce travail de l'élection, à la fois décision prise pour un choix définitif et manière particulière de vivre ce choix, Marie-Thérèse nous en a laissé le contenu puisé dans la longue contemplation des mystères de la vie du Christ. Elle y reçoit l'orientation mystique de sa vie apostolique. S'unir à la personne de Jésus Christ et à sa mission, le suivre en l'imitant et en servant avec lui. Les attraits qu'elle a ressentis devant le visage de Jésus, Messie pauvre et humilié sont autant d'invitations clairement perçues par elle à mettre ses pas dans ses pas. En s'imprégnant de ce visage aimé, elle a appris du Christ pauvre à se dépouiller d'elle-même. C'est ce qu'elle voudra transmettre avec le plus de conviction à « celles qui veulent le suivre le plus près possible dans la pauvreté » : « n'avoir de force et de richesse qu'en lui seul »³.

« Le 16 mai 1864, Dieu y confirmait M.-A. [le nouvel institut religieux] (...). Dans le but que pour M.-A. et pour moi-même notre Seigneur me soit tout, pour ne faire fond que sur lui-même, je me suis engagée à ne jamais rien posséder (...), de telle sorte qu'après m'être dépouillée de tout, s'il me survient encore quelque bien, je suis obligée de m'en défaire (...) comme de biens appartenant à notre Seigneur et devant être uniquement employés à sa gloire. » La bataille

3. *Carnet* de 1866, 108 (archives de Marie-Auxiliatrice).

pour arriver à une telle élection fut à la hauteur du choix : « Ma nature se révolta d'abord d'un dépouillement aussi complet, car la possibilité d'être rejetée un jour de M.-A. me fut montrée et je pesai à loisir une à une toutes les conséquences de cette pauvreté » (50). Il est important de bien lier Marie-Auxiliatrice et l'entière pauvreté dans cette décision. Choisir M.-A., c'était choisir de mettre au monde un rejeton qui la renierait. La pauvreté de Marie-Thérèse est d'abord spirituelle, c'est-à-dire qu'elle atteint les racines de sa foi, avec les répercussions sur son affectivité. La pauvreté matérielle, effective, vient en second. Elle est l'expression concrète, extérieure, d'une insondable pauvreté intérieure.

« Mais le bon Dieu l'emporta et je ne voulus faire fond que sur lui, je me résolus à n'avoir que lui seul ici-bas. » C'est l'amour qui est le plus fort, à cause de la confiance inébranlable qu'elle a mise en l'Aimé. « Depuis ce moment, les seuls mots de pauvreté, de dépouillement du créé, plus encore les précieux effets de ce dépouillement de toutes choses, spécialement dans les jours mauvais que j'ai eu à traverser, ont été pour mon âme et le signal et la source d'une grande abondance de biens, de paix, de joie intérieure, de sainte liberté, en un mot d'une grande plénitude spirituelle » (51). La pauvreté procure consolation à Marie-Thérèse.

En revanche, sa responsabilité à Marie-Auxiliatrice lui sera toujours un « lourd fardeau ». Elle l'a « embrassé généreusement » (52). Il n'en reste pas moins qu'il en résultera pour elle un écartèlement : « Mon âme... est restée vingt ans dans une sorte de violence, supportée volontairement, parce que je ne pouvais douter que notre Seigneur, pour le moment, ne me voulût où j'étais » (83). La volonté divine ne l'a pourtant pas violentée : Dieu traite « avec un respect plein d'amour la liberté de l'ouvrage de ses mains » (44).

Toutefois, ce qui reste de l'ordre du mystère entre Dieu et sa créature n'est pas étranger à la faiblesse humaine. Marie-Thérèse ne s'est jamais sentie faite pour la tâche. Il y a de « grandes » fondatrices à qui le travail de fondation est allé comme un gant : Thérèse d'Avila, Anne-Marie Javouhey, Teresa de Calcutta... Marie-Thérèse de Soubiran ne fait pas partie de cette catégorie. Plus proche de la vocation de Jérémie, elle a souvent gémi, malgré sa force d'âme. « Donnez à un pauvre petit baby de porter un gros sac de blé, voilà ce que j'ai été vingt ans, alors je criais »⁴. Et comment, dans les périodes de difficul-

4. *Correspondance* I,45 (archives de Marie-Auxiliatrice).

té, ne pas être tentée par les oignons d'Égypte, l'attire vers une vie de silence et de solitude ?

« Pauvre avec Jésus-Christ pauvre »

Un an avant le début de sa grande épreuve, Marie-Thérèse se reconnaît comblée « plus encore que par le passé ». Dieu l'« établit dans la foi ». Elle reçoit un ultime avertissement intérieur : « Dieu sollicita mon âme (...). Ces paroles intérieures me furent dites : "Ta mission est finie. Bientôt il n'y aura plus même de place pour toi dans la Société [de Marie-Auxiliatrice]. Mais je conduirai toutes choses avec autant de force que de douceur..." Ce fut en moi comme quelque chose qui se détache, se sépare et tombe » (55 et 86). C'est l'image de la branche morte qui est emportée par la tempête, ou plutôt celle du fruit qui, désormais mûr, doit se détacher de l'arbre.

Les événements vont se précipiter. Julie Richer, admise quelques années plus tôt dans l'institut et élue assistante par le chapitre général précédent, devient par son entregent la personne indispensable dans les affaires de la jeune congrégation. Marie-Thérèse, qui avouera s'être « laissé séduire par l'esprit humain... et follement appuyée sur des créatures » (52), est entraînée à accepter de nouvelles fondations qui réclament trop en personnel et en moyens financiers. A la fin de l'année 1873, Julie annonce l'imminence d'un scandale et montre un état catastrophique des dettes de la congrégation. En réalité, elle a trafiqué la comptabilité, mais tout le monde s'y laisse prendre, à commencer par la fondatrice et les supérieurs ecclésiastiques. On fait comprendre à la supérieure qu'elle devrait donner sa démission. Cette dernière accepterait de très grand cœur si la perspective d'être par la suite renvoyée de la congrégation ne se présentait à elle comme une conséquence inéluctable de ce geste. Mais elle préfère, une fois encore, imiter Celui qui a donné sa vie pour ses amis. « Il me venait souvent en pensée la femme jugée par Salomon : comme elle, pour sauver cette chère petite Société, je fis le sacrifice si dur de ne la plus revoir » (188).

Ce n'est pas le lieu de décrire en ses détails le chemin de croix vécu par Marie-Thérèse en 1874. Cette épreuve mortelle, elle l'a vécue comme elle a pu, sans héroïsme, mais dans la fidélité totale à Celui en qui elle avait mis sa foi. « Mon Dieu seul me restait... » (57). Resté sa seule confiance, Dieu demeure aussi la source de sa joie : « Mon âme surabondait de joie de n'avoir que son Dieu » (59).

Réfugiée dans le cœur de Dieu

Au Refuge de Paris, les sœurs de Notre-Dame de Charité prennent en charge, selon l'esprit de saint Jean Eudes, les jeunes femmes et même les toutes jeunes filles que la vie a malmenées. En accueillant Marie-Thérèse dans leur communauté, c'est encore à une détresse, d'une autre sorte, qu'elles répondent. Toutefois, l'adaptation n'est pas facile. La grande sensibilité de Marie-Thérèse, encore avivée par son épuisement, n'est pas sans percevoir les inévitables faiblesses de certains membres de ce grand monastère. Malgré sa grande discrétion, tout le monde n'apprécie pas ce qu'elle a pu garder de ses manières de faire antérieures. Les dernières années de sa vie seront marquées par l'incompréhension d'une supérieure qui n'avait pas la profondeur spirituelle et la largeur d'esprit de celles qui avaient si bien « pacifié son âme ».

Ce qu'elle note de sa vie intérieure manifeste combien les combats perdurent. A des désirs puissants de se livrer sans reprise à l'amour qui l'a saisie et dans cette confiance absolue où l'introduit sa pauvreté succèdent des heures de lassitude, d'obscurité nouvelle où retentissent des appels véhéments à la délivrance que la mort seule pourrait obtenir. Et cependant, cachée comme une source sous la terre craquelée, ou rayonnante d'un éclat furtif, l'action de l'Esprit Saint, qui l'emporte loin de ses derniers sursauts d'amour-propre, la conduit au total abandon : « Qu'il est bon de se prêter, tout simplement, au travail du bon Dieu en nos âmes. Demandez-lui ce paisible abandon de tout moi-même en Lui »⁵. Le nom que Marie-Thérèse avait demandé de recevoir dans sa nouvelle vie religieuse, sœur Marie du Sacré-Cœur de Jésus, a orienté ses pas vers l'issue de son labyrinthe. En Celui qui a laissé percer son cœur pour que s'écoulent le sang et l'eau, elle a trouvé sa place, son assurance et son « lit de repos » (202). Elle ne sait plus désormais que s'abriter en son amour.

Marie-Thérèse a été dépouillée jusqu'à l'intime. De son projet spirituel, d'abord. Son détachement avait produit du fruit le temps de l'enfantement. Elle a encore consenti à le voir enseveli pour une moisson meilleure, « cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3,3, cité en 114). Son message fait écho à celui du Maître : « Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous... entière ! » (Jn 15,11, cité en 203).

5. *Idem*, II,42.

Le pèlerinage du cœur

Benedicta WARD *

Je tire mon titre d'un poème de George Herbert, intitulé « Prière » :

Prière Banquet des Eglises, âge des Anges,
Respir de Dieu en l'homme vers sa naissance,
Paraphrase de l'âme, pèlerinage du cœur,
Sonde chrétienne transperçant ciel et terre,
Cloches ouies derrière les étoiles, sang de l'âme,
Terre d'aromates ; chose enfin comprise »¹

Je suggère que « le cœur en pèlerinage » dit le sens profond des pèlerinages chrétiens, quelle que soit leur forme, et que ce sens intérieur est aussi un élément unificateur de la vie humaine. Il est vrai que l'*Oxford Dictionary of the Christian Church* n'a pas cette haute définition des pèlerinages : ce sont des randonnées parfois intéressées, des « voyages aux lieux saints entrepris par dévotion pour obtenir le secours céleste, ou pour faire acte de pénitence ou

* Sister of the Love of God, enseigne l'histoire de la spiritualité chrétienne à l'Université d'Oxford et a publié de nombreux ouvrages en la matière. Cet article, traduit par Claude Flipo, est le fruit d'une conférence donnée à York en 2000, lors d'un colloque international sur le pèlerinage. Nous la remercions, ainsi que son éditeur, « Convent of the Incarnation, Fairacres Oxford », de nous avoir autorisés à le traduire et publier.

1. « Prayer », *Poems of G.H.*, Oxford, 1961 (trad. Jean Mambrino)

d'action de grâce ». Tels étaient, de fait, les premiers motifs des plus fameux de tous les pèlerins dans les *Contes de Canterbury* de Chaucer, et telle est l'image qui vient à l'esprit quand on en parle. Le pèlerinage était une joyeuse randonnée, en bonne compagnie, vers un lieu déterminé, en vue d'une récompense et pour un temps limité jusqu'au retour chez soi. Mais, même au temps de Chaucer, on mettait en cause la version touristique du pèlerinage. Langland, par exemple, à qui Erasme fera écho, jugeait sévèrement ces pèlerins habiles et bavards, et optait pour une autre sorte de pèlerinage : « Je promets sur la route sainte de Lucques de consacrer tout le reste de ma vie au culte de la Vérité (...), et je veux être son pèlerin, en suivant le sillon des pauvres. »

En fait, le pèlerinage dans l'Eglise a toujours été plus qu'une excursion. Il a fourni une image de la vie intérieure des chrétiens depuis les premiers temps. Et ce fil intérieur resta présent quand la réalité extérieure du pèlerinage devint de plus en plus une forme de dévotion populaire au long du Moyen Age. Les deux concepts n'étaient pas simple alternative ; ils se recoupaient et leurs fils se mêlaient constamment, non sans quelques ambiguïtés. L'idée du pèlerinage comme dépossession de soi, comme sortie de la vie terrestre vers la vie céleste en acte et en esprit, se réfère spécialement au monachisme comme au modèle du chrétien en marche vers la nouvelle Jérusalem. Elle demeure implicite dans la pratique ultérieure du pèlerinage aux tombeaux, qui semblait viser un gain terrestre : guérison, souvenir ou simple mérite. L'aspect matériel de telles visites provoqua des blâmes sévères au XVI^e siècle, lorsqu'on donna une nouvelle direction au pèlerinage, plus accordée peut-être à la *Lettre aux Hébreux* et au voyage intérieur : « Ils confessaient qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre. Et ceux qui parlent ainsi font voir clairement qu'ils cherchent une patrie céleste » (11,13-16).

Pèlerinage intérieur et pèlerinage extérieur ne sont pas deux concepts distincts ; ce qui était extérieur pour le Moyen Age est d'une façon intérieure pour nous, et inversement. Mais dans le schéma de ces deux idées, il me semble possible de démêler au moins cinq niveaux de signification dans l'image complexe du pèlerinage. Deux d'entre eux visent le détachement : « sortir de » ; deux autres concernent le désir et l'aspiration : « marcher vers » ; et le dernier, la pénitence : l'imposé plutôt que le choisi. Les deux premiers étaient à l'origine une dimension du pèlerinage intérieur du cœur par lequel on retournait vers la patrie céleste ; les trois autres pourraient être appelés des pèlerinages intéressés, entrepris pour quelque bénéfice. Ils se chevauchent, de toute évidence, mais il peut être utile de les examiner chacun brièvement.

Le pèlerinage « exode »

D'abord, le pèlerinage « sortie de ». Ce sens de la sortie de soi, du familier, est à la racine de la pérégrination *per-agros* : aller par les champs, comme un

étranger, un outsider. Le pèlerin est un étranger qui a quitté sa maison, un étranger qui n'a plus de racines. Cette image était souvent liée à celle d'Abraham sortant de son pays à l'appel de Dieu : « Par la foi (...), il partit sans savoir où il allait. (...) C'est qu'il attendait la ville pourvue de fondations dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (He 11,8-10). Les Evangiles et les Lettres de Paul sont pleins d'appels à quitter ses habitudes pour suivre le Christ. Le monachisme primitif manifestait cet appel par de grandes figures. Antoine le Grand (« personne avant lui n'avait cherché le total désert ») entendit lire l'Evangile et le suivit à la lettre : « Il entra dans une église (...), on y lisait l'Evangile et il entendit alors le passage où le Christ dit à l'homme riche : "Si tu veux être parfait, va, vends tes biens, donne-les aux pauvres, puis viens et suis-moi !" Il quitta l'église, distribua ce qu'il avait et se fit moine. »

Dans sa démarche, c'est le détachement qui était le motif, une sortie de tout ce qui retenait son cœur de suivre le Christ. Il en fut ainsi de bien d'autres, en ces premiers jours du mouvement monastique. Ils quittaient leurs maisons pour vivre en solitude un pèlerinage tout intérieur. Quelques-uns erraient de lieu en lieu, ne se fixant jamais de peur de s'attacher, et tous se tenaient prêts à se déplacer si l'endroit gênait leur marche intérieure. L'un d'eux fit de nuit le tour de son village pour tester son détachement envers ce lieu. Mais un tel renoncement, jusque dans ses manifestations extrêmes, n'était pas en lui-même une garantie de progrès intérieur. Par exemple, il y eut un moine qui décida de passer sa vie en total détachement avec un troupeau d'antilopes ; il s'y trouvait si content qu'il dit un jour à Dieu : « Laisse-moi faire pour toi quelque chose de vraiment difficile. » Et Dieu lui demanda d'entrer dans un monastère. Une semaine plus tard, le moine le pria : « O Dieu, laisse-moi retourner avec les antilopes ! » Les Irlandais étaient experts dans ce détachement voyageur. Ainsi, ces trois hommes dans un bateau sans rames qui, dit la *Chronique anglo-saxonne* de 891, vinrent à la cour d'Alfred après avoir quitté leur maison sans esprit de retour, « pèlerins pour l'amour de Dieu, sans souci de leur destination ». Ils étaient, comme le dit l'auteur de la vie de saint Guthlac, *viatores Christe*, « voyageurs avec le Christ ». Le récit fictif du *Voyage de saint Brendan* décrit une autre aventure où il était meilleur de voyager plein d'espoir que d'arriver : « De temps en temps, le vent gonflait leur voile, bien qu'ils ne sussent point d'où il venait ni où il les emmenait. »

Deuxièmement, le fait de quitter sa vie domestique pouvait conduire à une nouvelle stabilité. L'errant perpétuel pouvait devenir une autre sorte de pèlerin et se fixer. Il pouvait y avoir conflit entre les deux manières. Un récit égyptien parle d'une recluse qui vécut de longues années dans sa cellule à Rome. Elle fut visitée par Sérapion, l'un des plus étranges moines d'Egypte, fameux pour errer tout nu. Il exprima imprudemment son indignation du fait qu'on disait qu'elle était une sainte femme parce qu'elle ne faisait rien : « Pourquoi restez-vous là à ne rien faire ? », lui demandait-il. Et elle de

répondre : « Je ne fais pas rien ; je suis en route. » En route dans son désir de Dieu, bien qu'immobile. Libre envers soi-même et son entourage, le pèlerin se mettait dans les mains de Dieu, ce qui pouvait mener à bien des choses. C'est ainsi que Colomban, quittant l'Irlande, s'établit dans les îles Ioniennes (avec, il faut l'admettre, bien des sorties missionnaires).

« Libération de » par une attitude ascétique, c'est là le point. Et, bien sûr, vers un lieu intérieur dans la stabilité. Cette sortie de la coquille étroite du moi par un pèlerinage à l'intérieur de soi disposait l'âme à ce qu'Augustin appelle la « guérison des yeux de l'esprit », en sorte que la vie terrestre soit elle aussi transfigurée et que l'ardeur sur le chemin du ciel devienne une passion.

Le pèlerinage « destination »

Au troisième niveau, on considérerait plutôt le pèlerinage comme un chemin vers une destination terrestre et son retour. Les deux premiers aspects du pèlerinage « exode » pouvaient prendre pour thème les célèbres versets de l'*Épître aux Philippiens* : « Il se vida lui-même (...), devenant obéissant jusqu'à la mort » (2,7-8). La théologie de la dépossession, la vie d'union à Dieu dans le Christ se réconciliant le monde avec lui, la *kénose* du Christ comme fondement du salut sous-tendent la signification monastique du pèlerinage au cours du haut Moyen Âge. Mais, au XI^e siècle, l'insistance se déplaça de deux façons. Par la réaffirmation du pèlerinage intérieur dans la stabilité avec un intérêt renouvelé pour la connaissance de soi-même ; et aussi par un mouvement vers la *sequela Christi*, avec le désir de mettre ses pas dans les pas de l'homme de Galilée : « Ce n'est pas avant le XII^e siècle que la figure du voyage devint une expression populaire d'une quête spirituelle »².

Ce n'était pas nouveau : depuis le IV^e siècle, la Palestine était la Terre Sainte, le lieu que les pèlerins désiraient fouler. Comme disait Jérôme, « il est meilleur de vivre pour Jérusalem que d'aller à Jérusalem », mais c'est un fait qu'il vivait lui-même près de Jérusalem et qu'il s'y rendit à pied ; c'est là qu'il désirait vivre et découvrir le pèlerinage du cœur, *nudus nudum Christum sequi*. Il admirait et décrivait aussi le long pèlerinage de son amie et compagne, la matrone Paula, en Égypte et à Jérusalem. Pèlerinage pouvait signifier déplacement physique au IV^e comme au XIV^e siècles : non seulement libération de soi-même de l'environnement familial pour chercher le Royaume, mais départ en vue d'aller vers un lieu saint sur la terre. Le lieu principal a toujours été et demeure Jérusalem. Les grands pèlerinages des Croisades furent inspirés par l'amour de la terre où le Christ vécut et mourut. Quoi qu'il en soit de l'affirmation de saint Paul selon laquelle c'est la Jérusalem d'en haut qui est libre (Ga 2,26), l'intention et le but du disciple, c'est le lieu matériel concret. Il y a bien des traces de tels pèlerinages, en Palestine comme en Égypte, à commencer par celui de l'impératrice Hélène, rapporté par Jean Cassien et Germain de

2. R.W. Southern, *The Making of the Middle Age*, Londres, 1953, ch. 5

Constantinople, de Postumien l'admirateur de Martin de Tours, et ceux de Paula, Mélanie et Egérie.

Mais, au XI^e siècle, une nouvelle passion se fit jour, une nouvelle émotion, un désir de marcher là où Jésus de Nazareth avait marché, de le suivre comme ses disciples l'avaient fait. L'abbé Daniel de Russie et ses compagnons, qui visitèrent le Saint-Sépulcre durant ce XI^e siècle, y allèrent pour « voir de nos yeux tous les lieux que le Christ notre Dieu avait visités pour notre salut ». Sa présence historique en cet endroit de la terre fit regarder la Terre Sainte sous un nouveau jour comme l'un des lieux où l'on était assuré de la sainteté, un défilé par lequel on pouvait être aidé à se glisser plus facilement vers le ciel. Jérusalem n'était pas le seul lieu ; Rome, le lieu des martyrs, spécialement le tombeau de saint Pierre, venait juste après. Où donc pouvait-on être assuré d'être assisté au dernier jour plus que là, au tombeau du chef des apôtres, le gardien des clés du Royaume ? Peu après l'an 900, un autre lieu fut le tombeau de l'apôtre Jacques à Compostelle en Espagne. Parfois, ces destinations devenaient des lieux d'exil permanent. Ainsi, des rois anglo-saxons vinrent à Rome pour y demeurer jusqu'à leur mort. Qu'on se souvienne des hasards de ces longs voyages et de l'incertitude des retours ! Mais la plupart revenaient. C'était un voyage où, d'une certaine façon, on était considéré comme un moine, même s'il n'impliquait pas l'exil définitif.

Quatrième niveau : il devint de plus en plus possible d'aller en pèlerinage à un lieu proche, au tombeau d'un saint local. Ce sont les pèlerinages qui ont été le plus soigneusement décrits et auxquels les historiens ont consacré leur attention depuis un demi-siècle. Bien des malades qui ne pouvaient entreprendre un long déplacement se rendaient à leur sanctuaire local. Parfois, quand ils y étaient guéris, ils voulaient entreprendre par dévotion un pèlerinage plus long. Guillaume de Galles, par exemple, que son mal de dos avait empêché pendant deux ans d'aller en Terre Sainte, vint au tombeau de saint Frideswide d'Oxford au XII^e siècle : le saint « lui apparut (...) et le couvrit de la peau d'un ours blanc (...), il sentit qu'il était guéri (...), et quelques jours plus tard partit en pleine santé pour le Saint-Sépulcre ». Ces pèlerins qui visitaient les tombeaux locaux attendaient des résultats, spécialement les malades qui y venaient ou qu'on y portait en dernier recours pour obtenir la guérison. Ce type de pèlerinage semble avoir été la forme dérivée la plus facile de la solennelle entreprise de se vider soi-même pour accueillir Dieu, une manière d'y parvenir sans trop d'efforts. Il faisait aussi les affaires des miséreux qui vivaient autour des tombeaux et tiraient profit de leurs quêtes persévérantes.

Le stade extrême vint sans doute avec les pèlerinages où l'on emportait les reliques des saints eux-mêmes, pour récolter l'argent nécessaire à la construction des églises. Ce n'est pas le port des reliques qui est à souligner : on trouve de nombreux cas de reliques portées par des individus ou en procession ; ce qui heurte ici, c'est le motif ouvertement commercial. La cathédrale Notre-Dame de Laon fut détruite par le feu en 1112, et l'évêque Barthélemy lança

une campagne financière pour la reconstruire. Il envoya son clergé recueillir les fonds, portant les reliques de l'église, spécialement la relique des cheveux de la Vierge Marie : « Nous emportâmes avec nous la châsse de N.-D. (...) pour recueillir les offrandes des fidèles. » De la Pentecôte au 21 septembre, ils visitèrent le nord de la France, s'arrêtant dans les villes pour que les reliques puissent être vénérées et les offrandes recueillies. L'équipe revint avec des fonds considérables, et, l'année suivante, à partir des Rameaux, les reliques firent un second pèlerinage dans le sud de l'Angleterre³.

Le pèlerinage de pénitence

En cinquième lieu, il y eut les pèlerinages de pénitence, auxquels les pécheurs pouvaient être envoyés non par choix mais sur commande, pour expier leurs péchés. Ils commencèrent à être imposés au VI^e siècle... Le XIII^e siècle fit de Rome le lieu de l'absolution, après qu'Innocent III eut institué les indulgences que l'on pouvait gagner par ce pèlerinage tous les cinquante ans, les années du jubilé. Les trois grands sanctuaires de Jérusalem, Rome et Compostelle étaient les lieux désignés pour l'absolution. Ils étaient les portes du Ciel, les lieux garantis du patronage des saints pour les pécheurs. Pour les fautes notoires, spécialement les crimes publics des Grands, on donnait pénitence publique. Parfois, le pénitent devait porter des chaînes au cours du voyage... Le grand pèlerinage pénitentiel pouvait même être imposé comme une manière de vivre permanente pour un grand crime... En ce cas, c'est le pèlerinage lui-même qui assurait l'absolution — ce qui le rapproche du pèlerinage permanent du moine.

L'intériorisation du pèlerinage

Ces différentes sortes de pèlerinage ne s'excluaient pas. Celui de dévotion pouvait devenir pénitentiel, et celui-ci devenir un exode intérieur de type monastique. Ce qu'illustre l'histoire d'un tanneur allemand qui entreprit avec ses compagnons un pèlerinage de dévotion à Compostelle en 1100. Il y a au moins huit versions de cette histoire populaire. Celle que je cite fut racontée à Anselme de Canterbury par l'abbé Hugues du monastère de Cluny quand Giraldus, l'homme en question, y finissait ses jours comme moine :

« Giraldus fit vœu d'aller en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Mais, avant son départ, il alla faire ses adieux à sa maîtresse et, l'embrassant, il alla jusqu'à consommer sa passion... Le diable lui suggéra qu'il pouvait aussi bien mettre fin à une vie si pécheresse. (...) Alors Giraldus se coupa le sexe et la gorge. (...) Ayant survécu grâce aux prières de saint Jacques, saint Pierre et la Vierge Marie, il accomplit son pèlerinage pour faire pénitence et se fit moine à Cluny. »

3. De *Miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, col. 961-1020.

L'histoire illustre la préparation quelque peu insouciant des pèlerins, la perspective d'un voyage impliquant la vertu monastique de chasteté, et sa transformation en pèlerinage intérieur après une expérience de mort et de jugement, et l'intercession des saints. Le pèlerinage séculier devenait alors monastique, mais, bien souvent, parmi les dangers et les charmes de la route, il était facile de perdre de vue son intention première. La fréquentation des auberges et des compagnons de route, par exemple, était celle du monde séculier ; et même la très dévote Paula avait été mise en garde contre ces dangers par Jérôme. Dans la proposition des pèlerinages, on trouvait toujours l'ombre d'un doute, d'un avertissement, l'insistance sur l'idée de base du pèlerinage intérieur.

Augustin, dans la *Cité de Dieu*, voyait l'Eglise terrestre comme faite d'étrangers, un peuple sans résidence permanente, *in via*, en pèlerinage, et il recommandait, non pas de visiter les tombeaux, mais de voir sa vie comme un voyage de conversion du cœur. Pour lui, le pèlerinage intérieur, l'exode trouvait son accomplissement au Ciel, là où « nous trouverons le repos et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons, dans une vision qui sera une fin sans fin ».

Bède le Vénérable, le plus stable des hommes, qui ne quitta pratiquement jamais son monastère de Jarrow, fit sienne cette idée de pèlerinage intérieur :

« Le temple de Dieu que le roi Salomon bâtit à Jérusalem est un symbole de la Sainte Eglise universelle, choisie du commencement à la fin (.), construite jour après jour dans la paix par la grâce du Roi... Une de ses parties est en route sur cette terre, une autre est sortie de ce rude pèlerinage et règne déjà avec lui dans les cieux attendant avec lui le dernier jour où toutes choses auront été mises sous ses pieds... Ce temple est encore en voyage vers la terre promise, alors qu'elle est en construction dans la cité de Jérusalem. Dans le présent l'Eglise est en exil, dans le futur elle sera chez elle dans la paix »⁴.

Anselme de Canterbury décrivait cette quête intérieure de la conformité à Dieu comme une montée, un pèlerinage continu, et il concluait son *Proslogion* en aspirant au terme du voyage : « Mon Dieu, je te prie de pouvoir si bien te connaître et t'aimer, que je me réjouisse en toi. Et si je ne le puis totalement en cette vie, fais-moi parvenir au jour où je le pourrai en plénitude ».

Bernard de Clairvaux, écrivant à Alexandre de Lincoln au sujet d'un chanoine parti en pèlerinage avec la Croisade, était encore plus explicite, disant que ce Philippe était « entré dans la cité sainte et avait choisi son héritage. (...) Il n'est plus un observateur curieux, mais un fervent résident et un citoyen engagé de Jérusalem. (...) Sachez-le, cette Jérusalem, c'est Clairvaux. Elle est la Jérusalem unie à celle du ciel par l'entière dévotion, par la conformité de vie et par une certaine affinité spirituelle »

4. *On the Temple*, trad S Connolly, Liverpool, 1995, p 5.

Mais ces écrivains monastiques ne méprisaient pas les réels pèlerinages : il y avait place pour ceux-ci dans leur perspective d'intériorité ; chacun a des besoins différents selon les temps, et parfois le voyage intérieur pouvait trouver aide dans une démarche extérieure. Les images du pèlerinage avaient besoin d'appuis extérieurs, faute de quoi la métaphore perdait de sa signification, comme il faut qu'il y ait de réels amoureux pour que les images du *Cantique des Cantiques*, qui disent la relation de l'âme à Dieu, ne perdent pas leur signification spirituelle. Aussi, Augustin, Bède, Anselme et Bernard recommandaient le pèlerinage concret, quoique toujours au sein du propos prioritaire du voyage intérieur. Dans le Livre 22 de la *Cité de Dieu*, Augustin se réjouissait de ce que des chrétiens visitent le tombeau de saint Etienne à Hippone. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Bède louait les pèlerins anglosaxons de Rome. Anselme s'intéressait aux récits de pèlerinages. Et Bernard envoyait plus de pèlerins-croisés à Jérusalem qu'aucun autre prédicateur de tous les temps.

Ainsi, le lien entre les deux dimensions du pèlerinage n'est pas celui d'un simple contraste entre le terrestre et le spirituel. Leur chevauchement s'exprime selon quatre possibilités : 1. Il était possible de demeurer ici ou là, paresseusement, sans rien entreprendre, muré en soi-même, en ignorant complètement le pèlerinage ; 2. On pouvait rester là et pourtant partir pour le pèlerinage du cœur, à la façon des moines ; 3. On pouvait encore entreprendre le voyage du cœur et le confirmer par un pèlerinage concret, à pied ; 4. On pouvait enfin partir à pied, mais non avec le cœur, comme un touriste, un errant, désengagé et curieux, c'est-à-dire sans déplacement intérieur. Le voyageur emportait avec lui la coquille de son moi, et cela n'avait rien à voir avec un réel pèlerinage.

Le pèlerinage en question

C'est ce dernier, le pèlerinage intéressé, qui suscita la critique de tout côté au XVI^e siècle. Il faut souligner le fait que le pèlerinage était alors lié à la vénération des saints, à ce sentiment qu'on était entouré sur terre d'une nuée de témoins qui pouvaient être approchés, invoqués, vivants et accessibles, quoi qu'imprévisibles. Bède décrivait cet état comme le sixième âge d'une vie qui progresse entre le premier et le second avènement du Christ, parallèlement au septième âge des saints qui vivent dans le Christ, les deux convergeant vers le huitième âge, le jour du Seigneur. Ceux du septième âge pouvaient être touchés et aider ceux du sixième *in hac lacrymarum valle*, et c'est pourquoi il semblait juste et normal de visiter les lieux qui leur sont associés.

Mais les réformateurs dénoncèrent tout ce qui touche au culte des saints ; le sentiment de cette hiérarchie céleste, de cette grande nuée de témoins, toujours proches, accessibles, qui fondait le pèlerinage médiéval, fut regardé comme un empêchement à la vraie connaissance de Dieu et sévèrement reje-

té en faveur d'une relation simple et personnelle au Seigneur seul. Evidemment, la vénération et l'intercession des saints conduisaient les pèlerins à leurs tombeaux dans l'espoir de miracles et de reliques, et tout cela pouvait nourrir la cupidité pour ce que Bonhoeffer appela « la grâce à bon marché ». Les critiques du catholique Erasme furent aussi virulentes que celles du protestant Calvin. Le pèlerinage physique fut ridiculisé et rejeté.

C'est pourtant au cours des siècles suivants que fleurit dans le monde protestant l'idéal du pèlerinage intérieur ; et ce n'est pas sans intention que j'ai emprunté mon titre à un poète anglican du XVII^e siècle. Aux expressions extérieures du pèlerinage, on donna une signification tout intérieure comme pour décrire la vie d'un chrétien ordinaire. La sévère réaction de la Réforme qui détruisit tombeaux et monastères, et abolit les pèlerinages, eut pour résultat inattendu de populariser et d'intérioriser le concept monastique du pèlerinage comme jamais auparavant. Les pèlerinages étaient devenus des entreprises matérialistes scandaleuses : ils devaient disparaître. Mais leur attirail extérieur fournissait les symboles de cette vie intérieure fervente qui conduisait le nouveau pèlerin vers Dieu. Un poème, communément attribué à un courtisan élisabéthain, le pirate Raleigh, était construit sur de telles images :

« Donne-moi ma coquille pour le repos,
Le bâton de ma foi pour la marche,
Mon inscription de joie, nourriture immortelle,
Ma gourde du salut,
Mon manteau de gloire, vrai gage d'espérance,
Et je pe en pèlerin »⁵.

Ce qui faisait désormais le pèlerin, ce n'était pas l'inscription, le manteau, le bâton ou la coquille saint-jacques, c'était de marcher avec le Christ au long d'une vie où l'on se quitte pour l'accueillir. Et comme le chemin de cette nouvelle Jérusalem, la cité de Dieu, passait par la Croix et les ravins de la mort, la marche du pèlerin n'était pas simple ni légère. L'image du voyage devait aussi fournir le thème intérieur de deux grands écrivains mystiques catholiques du XVI^e siècle : avec Thérèse d'Avila, le chemin traversait les demeures du château de l'âme ; avec Jean de la Croix, il gravissait la montagne, là où la voie monte et descend et où vous n'êtes jamais où vous pensez. Il se peut qu'une telle concentration intérieure, sans appui extérieur, ait fait porter à l'individu une charge trop lourde ; mais elle était vue comme une voie de liberté et de vie.

Le pèlerinage intérieur

Je souhaite conclure en citant deux extraits de la littérature concernant le pèlerinage tout intérieur, qui montrent, me semble-t-il, que l'essence du pèlerinage tient à son image incontournable toujours et partout. Le pèlerinage

5. « The passionate Man's Pilgrimage », *The Oxford Book of XVI^e Century Verse*, p. 497

appartenant à chacun, quelle que soit sa classe ou sa situation, cléricale ou laïque, monastique ou *séculière*, riche ou pauvre, je suis heureuse de pouvoir choisir les textes qui suivent chez deux hommes dont les positions sont contrastées. Le premier *texte* est d'un évêque de Winchester, courtisan, le plus lettré de son temps, ami des rois et des princes. Le second est d'un pauvre chaudronnier de Bedford qui apprit tout seul à lire la Bible et se trouvait en prison lorsqu'il écrivit. Le premier est extrait de l'un des *Sermons sur la Nativité* de l'évêque Lancelot Andrewes, prêché devant Jacques I^{er} à Whitehall, le jour de Noël 1622, sur le *pèlerinage* type de saint Matthieu : « Voici que des Mages venus d'Orient se présentèrent à Jérusalem » (2,1). Le second, tiré du plus beau texte de toute la littérature anglaise du *pèlerinage*, forme la conclusion du *Pilgrim's Progress* de John Bunyan, où le *pèlerinage* de la vie trouve son terme dans la mort et la porte du Royaume.

Andrewes commence son sermon par une soigneuse attention au texte, mais il le conclut par une application immédiate de l'idéal à ses auditeurs : venir au Christ, fait-il remarquer d'abord et à notre surprise, n'est pas réservé aux pauvres et aux bergers incultes. Même les grands, invités par l'étoile, vinrent à lui. Ils vinrent et furent accueillis :

« Il n'y a rien dans la science ni dans la philosophie humaines qui entrave cette venue, qui empêche un homme de science et de sagesse de venir, ou le rende moins apte à venir au Christ. (...) Et d'où venaient-ils, ces Mages ? Ils venaient de l'Est, leur pays. Où allaient-ils ? A Jérusalem. (...) Ils firent un long voyage, qui n'avait rien d'agréable, un voyage dangereux (...), à la première saison de l'année. Tout cela pour adorer le Christ naissant. Ils étaient si désireux d'arriver avec les premiers, d'être là plus tôt possible, qu'ils traversèrent toutes ces difficultés. *Et ecce venerunt* : et voici qu'ils se présentèrent. (...) Et c'étaient des hommes sages, et combien sages pour ainsi venir ; ils ne furent aussi sages qu'en venant ainsi. »

Les idées de *pèlerinage* « depuis » et « vers » sont toutes deux utilisées ici et trouvent une nouvelle orientation par l'application du texte à ses auditeurs :

« Et comment ferons-nous cela ? (...) Dans l'ancien Rituel de l'Eglise, nous trouvons que sur le couvercle du ciboire, qui contient le Sacrement de Son corps, se trouve gravée une étoile, pour nous montrer qu'aujourd'hui l'étoile nous conduit là, à Son corps qui est là. Et ce que je dis maintenant, en accord avec saint Jean, et l'étoile, et les sages, c'est "venez !". Et lui, de qui vient l'étoile, et vers qui vont les sages, dit : "Venez." Et que ceux qui y sont disposés viennent, et que tous ceux qui le désirent prennent le "pain de la vie qui est descendu du Ciel" ce jour à Bethléem, la Maison du pain. De ce pain, l'Eglise est maintenant la maison, la vraie Bethléem Et tous, nous avons laissé Bethléem pour venir vers le Pain de vie. (...) C'est la venue la plus proche que nous puissions faire, jusqu'à ce qu'un autre *venite* nous fasse venir jusqu'à Lui dans son Royaume céleste »⁶.

6. L. Andrewes, *Ninety-six Sermons*, vol. I, Oxford, 1841, pp. 243-247.

L'invitation à faire un pèlerinage jusqu'à l'autel, la maison du pain, la nouvelle Bethléem, ouvre une nouvelle voie concrète au pèlerin chrétien. Le pèlerinage intérieur peut être aidé par une démarche extérieure. Il y a un chemin pratique pour poursuivre la voie intérieure.

Mais John Bunyan donne un ton plus sévère à son évocation du long pèlerinage de vie de Christian et ses compagnons, de la Cité de Destruction à la Vallée de l'ombre de la Mort, à travers Vanity Fair, au-delà de Slough of Desfond, Giant Despair, et ainsi de suite jusqu'à la Cité Céleste. Tout en conduisant Christiana, l'épouse de Christian, M. Valiant-for-Truth chantait :

« Qui veut voir la vraie valeur
Vienne par ici ;
Il se montrera constant,
Vienne le vent, le mauvais temps.

Aucun découragement
Ne le fera revenir
Sur sa ferme intention première,
Devenir un pèlerin »⁷

Au long des difficultés de la route, les images du pèlerinage visent à décrire un modèle du progrès intérieur de la vie chrétienne : le voyage est invisible, mais le récit est si enchanteur qu'il est facile d'oublier la dure réalité qu'il évoque. Alors que le problème du pèlerinage extérieur était l'attraction de l'agitation, la difficulté que soulève cette illustration du pèlerinage intérieur tient à ce que sa ferme intention peut être obscurcie par le plaisir imaginatif. La finale du texte exprime bien la nature de celui-ci et rend manifeste que, sous les images frappantes, la progression du pèlerin a été celle d'un *viator Christi*, une traversée de la vie avec le Christ :

« Vint le temps pour M. Stand-fast d'être convoqué [ce M. Stand-fast était celui que les pèlerins trouvèrent agenouillé dans la Grotte enchantée]. Quand M. Stand-fast eut mis ses affaires en ordre et que son heure fut venue de hâter le départ, il descendit à la rivière. Un grand calme régnait alors sur la rivière. Aussi, M. Stand-fast, au milieu de la traversée, s'arrêta un instant et parla à ses compagnons qui se tenaient là. »

Ce n'était pas une traversée, mais une mort, et les réflexions de M. Stand-fast sur son pèlerinage ne concernaient que sa conversion du cœur, qu'il décrit à l'aide de textes bibliques appropriés à sa personne :

« Et il dit . "Cette rivière a suscité la terreur chez beaucoup. Sa pensée m'a fait peur à moi aussi. Mais maintenant, ce me semble, je suis en paix. Je me vois au terme de mon voyage. Mes jours de labeur sont passés. Je m'en vais voir cette tête

7. J. Bunyan, *Pilgrim's Progress*, Londres, 1890, pp 365-366

couronnée d'épines et ce visage couvert de crachats pour moi. (...) J'ai aimé entendre parler de mon Seigneur ; et partout où j'ai vu la trace de ses pas sur la terre, j'ai désiré ardemment mettre les miens. Son nom a été pour moi un flacon de parfum, oui, plus doux que tous les parfums. Sa voix m'a été très douce et Sa face plus désirable que la lumière du soleil. Sa Parole, je l'ai recueillie pour nourriture et pour antidote à mes faiblesses. Il m'a aidé et gardé de mes iniquités. Oui, il a affirmé mes pas sur Son chemin." »

Pour Andrewes et Bunyan, le pèlerinage chrétien était la vie même, son terme la mort, et le chemin celui de la Croix. C'était le chemin de tout pèlerin chrétien, qu'il implique ou non une démarche extérieure. Mais quelque rude et exigeante que soit la route, sa fin était joie, émerveillement, amour :

« Alors qu'il parlait encore, son visage changea, son corps vigoureux s'inclina et, après qu'il eut dit : "Prends-moi, car je viens à toi !", il disparut sous leurs yeux. Mais quelle gloire de voir toute la contrée remplie de chevaux et de chars, de trompettes et de cornemuses, de chœurs et d'instrumentistes accueillant les pèlerins qui montaient et passaient les uns derrière les autres la belle porte de la Cité ! »⁸.

Le chemin du pèlerin a toujours eu ses plaisirs et ses joies, non seulement au terme, mais aussi dans l'expérience de l'amour et de la joie partagés en cours de route. Après que Christian eut été délivré du fardeau de son péché à la porte d'entrée, « il applaudit de joie et continua en chantant ». Reconnaître le sérieux de l'entreprise ne diminue en rien la gloire de la fin, ni n'empêche de jouir de ses reflets dans les joies du chemin. Car si tout pèlerinage implique une sérieuse dimension de « sortie de » et de « tension vers », il fait aussi éprouver la joyeuse liberté de marcher ensemble vers un but commun, qui est de trouver sa vraie patrie.

« Vers une demeure ouverte dans le soir
Chacun reviendra chez soi,
Un lieu plus ancien qu'Eden,
Une ville plus grande que Rome ;
Au terme de la voie de l'errante étoile,
Aux choses qui ne peuvent être et qui sont,
Au lieu où Dieu même était sans abri,
Où tous les hommes sont chez eux »⁹.

8. *Ibid.*, p. 383.

9. G.K. Chesterton, *The House of Christmas (collected poems)*, Londres, 1933, p. 140.

L'itinéraire spirituel

Selon Guillaume de Saint-Thierry

Paul VERDEYEN s.j. *

Guillaume est né dans la région liégeoise (apud Leodium) vers 1075. Il fit ses études d'abord à Liège (que l'on appelait « l'Athènes du Nord »), puis à l'école cathédrale de Reims. On ne sait pas à quel âge il a quitté sa ville natale. Mais on peut conjecturer que la cause de cette émigration fut la querelle de l'investiture. En 1091, l'empereur Henri IV nomma un certain Otbert évêque de Liège. Cette nomination s'étant faite sans l'accord du pape, les bénédictins de l'abbaye de Saint-Laurent se sont, de longues années durant, opposés à cet évêque impérial.

Quoi qu'il en soit, Guillaume a passé sa vie adulte en Champagne. Après 1100, il devint bénédictin à l'abbaye de Saint-Nicaise où il poursuivit ses recherches patristiques. Vers 1118, il rencontra pour la première fois Bernard, le jeune abbé de Clairvaux. Depuis cette rencontre, Guillaume s'intéressa beaucoup au renouveau monastique de Cîteaux. En 1121, il fut élu abbé de Saint-Thierry, abbaye bénédictine qui se trouve à sept kilomètres au nord de Reims, sur la route de Laon.

* Centre Ruusbroec, Anvers Traducteur de Bernard de Clairvaux, il a publié en 1990 *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (Fac) et *Ruusbroec l'admirable* (Cerf)

Son abbatiat dura jusqu'en 1135. Après avoir déposé sa crosse abbatiale, il devint simple moine cistercien à Signy, où il mourut en 1148. Guillaume resta un observateur fidèle de la règle de saint Benoît. Mais il vécut cette règle dans des conditions assez différentes.

LA LETTRE AUX CHARTREUX DE MONT-DIEU

Guillaume nous a laissé quinze traités de théologie ou de spiritualité. La *Lettre aux frères du Mont-Dieu* (que nous appellerons d'après Mabillon *Lettre d'or*) est son avant-dernier écrit. Longtemps attribué à saint Bernard, cet ouvrage, jusqu'au XVII^e siècle environ, a été la principale référence de l'idéal monastique. Il fait l'objet, depuis cinquante ans, d'un net regain d'intérêt.

Comment Guillaume s'est-il intéressé aux chartreux ? Sans doute à l'occasion d'une visite qu'il a faite à la nouvelle chartreuse du Mont-Dieu. Cette chartreuse avait été fondée en 1136 par Odon, abbé de Saint-Remy. Elle se trouve dans le diocèse de Reims, à trente kilomètres au sud de Sedan. L'ancienne maison du prieur marque encore l'endroit du célèbre monastère. Les premiers moines fondateurs s'y installèrent en 1136 ; Joran, l'ancien abbé de Saint-Nicaise, y prit l'habit cartusien deux ans plus tard. Mais la dédicace de l'église n'eut lieu qu'en 1144. La cérémonie groupa autour de Samson, archevêque de Reims, les prélats de la province. Ce fut sans doute l'occasion pour l'abbé émérite de Saint-Thierry de faire le voyage de Mont-Dieu et de voir de ses propres yeux cette fondation vite célèbre. La règle cistercienne ne pouvait l'en empêcher, puisque saint Bernard avait obtenu du chapitre cistercien que son ami Guillaume pût toujours sortir de son monastère en compagnie de deux autres moines. C'était le privilège que Cîteaux accordait à tous les abbés visiteurs.

La *Lettre d'or* nous apprend que Guillaume connaissait bien le Mont-Dieu, le site comme les bâtiments. Il est au courant des usages de la maison, des pratiques de la vie solitaire, des difficultés que soulèvent l'admission des postulants et la question des aumônes. Il connaît les frères, leurs soucis, leurs inquiétudes. Il comprend leur ferveur, leurs mérites, et n'ignore pas leurs menus défauts. Par ailleurs, il les traite en amis, et ce n'est pas par simple politesse qu'il leur envoie et leur confie tous ses ouvrages. Pareille intimité prouve que Guillaume séjourna au Mont-Dieu plusieurs semaines, voire des mois. On peut donc fixer la rédaction de la *Lettre* à l'année 1144, car la

dédicace nous apprend que Guillaume s'est mis à écrire dès son retour à Signy.

Le P. Jean-Marie Déchanet réalisa en 1975 une édition exemplaire de la *Lettre au Cerf* dans la collection « Sources chrétiennes » (n° 232). Constatons avec lui le caractère varié de ce grand texte. On y trouve aussi bien une apologie du genre de vie des chartreux (érémétique et communautaire à la fois), un miroir du parfait ermite, un manuel d'ascétisme qu'un traité de vie mystique. En regardant de plus près la structure du texte, on s'aperçoit que la *Lettre d'or* renferme deux éléments bien distincts, tant pour le fond que pour la forme. Il y a d'abord une lettre proprement dite, personnelle et familière, qui vise à encourager et à consoler, et puis un traité des trois états de la perfection chrétienne. Ces deux éléments s'emboîtent et se recourent de façon curieuse¹.

UN ITINÉRAIRE SPIRITUEL EN TROIS ÉTAPES

Nous allons restreindre notre attention aux trois états ou degrés de la vie spirituelle. Remarquons que la *Lettre* n'est pas le seul texte où Guillaume présente ces trois stades de l'itinéraire spirituel. Il les présente assez longuement dans l'introduction de son *Exposé sur le Cantique*², texte écrit avant 1140. Il les avait mentionnés déjà dans la *Brevis commentatio in Cantica*³ écrite sans doute avant 1135. Il s'agit donc d'un texte clef de la spiritualité guillelmienne.

Guillaume distingue trois aspects ou stades de la vie spirituelle⁴, qui s'alignent sur une conception tripartite de l'être humain, qui est à la fois corps, âme et esprit (cf. 1 Th 5,23). On retrouve la même anthropologie tripartite (*soma*, *psychè*, *pneuma*) chez Origène d'Alexandrie. Comme Origène, Guillaume distingue trois étapes principales ou trois voies de la vie spirituelle : celle des commençants, celle des progressants et celle des parfaits. « L'état des commençants peut être dit *animal*. Celui des progressants *rationnel*. Celui des parfaits *spirituel*. » Les deux premiers états concernent deux aspects fondamentaux de l'homme. D'une part, le corps et l'*anima* qui donnent la vie

1. J.-M. Déchanet donne un aperçu intéressant de cette composition bigarrée aux pages 36 à 38 de son édition.

2. Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (n° 82), 1962, pp. 85-103.

3. *Opera omnia Guillelmi*, Corpus christianorum, 87, pp. 155-160.

4. Nous résumons l'exposé de H. Blommesteijn, « Progrès-progressants chez Guillaume de Saint-Thierry », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. XII-2 (Beauchesne, 1986, col. 2389-2405).

par l'animation. D'autre part, l'*animus*, âme raisonnable en qui se trouve toute compréhension, motivation et direction intérieure de l'homme. A ces deux niveaux, l'homme reste l'acteur principal du processus d'intériorisation. Ces deux étapes constituent ensemble la *vie active* : « Le labeur de l'exercice spirituel et le souci de toujours progresser. » Dans le troisième état (le degré spirituel des parfaits), l'homme se trouve *excentré* et passif. L'acteur unique devient alors l'Esprit Saint. Ici, nous nous trouvons en pleine vie mystique ou contemplative. Le mouvement spirituel est devenu passif « grâce à la douceur de l'expérience, grâce à la joie de la possession (ou de la fruition) »⁵.

Nul doute que Guillaume ait été influencé par Origène. Mais sa description du troisième état n'en reste pas moins très personnelle. Guillaume et Bernard ont découvert ensemble l'expérience personnelle et la fruition de la rencontre amoureuse. Cette découverte date de 1127, année durant laquelle les deux abbés malades ont pu se parler dans l'infirmierie de Clairvaux. Guillaume mentionne cet événement dans la *Vita Bernardi*, écrite après la *Lettre d'or* :

« Aussi longtemps que la durée de ma maladie le permettait, il m'expliqua le *Cantique des cantiques*... Pour ne rien en perdre, je couchais tous les jours par écrit ce que j'en apprenais, selon que Dieu me le donnait et que ma mémoire demeurerait fidèle. Avec affabilité et le plus complet désintéressement, il faisait le commentaire et partageait avec moi ses points de vue et ses expériences. Il essayait de m'apprendre, à moi qui étais dépourvu d'expérience, ce que seule l'expérience peut apprendre »⁶.

La dernière phrase est remarquable et contient une contradiction. Il est possible d'y voir l'origine de la littérature mystique dans l'Eglise latine, en tout cas l'origine de la mystique amoureuse de l'Occident.

L'HOMME ANIMAL

Revenons aux trois degrés de l'itinéraire spirituel. La première étape est celle de l'*homme animal*. Cette expression n'est pas négative et ne vise pas l'homme pécheur ; elle désigne plutôt le manque d'orientation intérieure. Guillaume désigne les hommes « que par nature ni la raison ne conduit, ni n'entraîne l'amour »⁷. Le corps natu-

5. *Lettre aux chartreux du Mont-Dieu*, pp. 167 et 177.

6. *PL* 185, 259.

7. *Lettre aux chartreux du Mont-Dieu*, p. 178.

rel de l'homme n'est pas mauvais, mais il n'a d'autre instance directrice que l'*anima*, l'âme en tant que principe de vie. Cette *anima* en tant que telle est neutre : elle peut s'intéresser surtout aux choses de la chair et aux sens du corps, mais elle est capable aussi de s'accorder à la raison et de se transformer en *animus*. Il n'y a alors ni suppression ni abolition de la dimension corporelle, mais formation et réformation. Il n'y aura pas suppression de la sensualité, mais encadrement dans un ordre supérieur.

A cause du manque d'orientation intérieure, il faut quelques points de référence extérieurs. La *Lettre* en signale trois. Le premier est l'obéissance au père spirituel. Cette obéissance n'est pas sujétion à une volonté étrangère et aliénante, mais aide provisoire pour découvrir le dessein originel qui rapporte l'homme à soi-même. Le deuxième est la mortification de l'esprit et du corps, afin que les besoins du corps et de la sensualité soient subordonnés à la vocation spirituelle de la créature humaine. Le troisième point de référence est le plaisir trouvé dans l'habitude d'une vie vertueuse : « Quant aux membres du corps, cet homme goûtera autant de plaisir à les mettre au service de la justice qu'il en goûtait auparavant à les faire servir à l'impureté et à l'iniquité. » Guillaume résume les trois aspects de l'homme animal comme suit : « Dans la vie animale, le commencement du bien, c'est la parfaite obéissance. Progresser, c'est soumettre son corps et le réduire en servitude. La perfection de l'homme animal est atteinte quand l'habitude de bien faire s'est transformée en plaisir »⁸.

L'HOMME RATIONNEL

Passons maintenant à la deuxième étape, celle de l'homme rationnel. Le mot « rationnel » n'a rien de commun avec l'esprit cartésien du XVII^e siècle. Il s'agit d'un homme ayant dépassé le niveau animal : son *anima* est devenue *animus*, âme raisonnable propre à diriger le corps. Guillaume en signale les trois aspects :

« Le commencement, pour le rationnel, c'est l'intelligence de la nourriture qu'on lui présente dans la doctrine de la foi. Le progrès, c'est la préparation de mets analogues à ceux qu'on lui sert. La perfection, c'est la conversion du jugement de la raison en amoureuse inclination de l'âme »⁹.

8. *Id.*, pp 175-181 et 216 (cf *Rm* 6,19)

9. *Id.*, p. 181

La raison a pour tâche principale la recherche de Dieu :

« Pour l'âme raisonnable, aucune recherche n'est plus digne, aucune découverte plus douce, aucune possession plus utile que celle de la seule réalité qui surpasse l'esprit pensant lui-même : Dieu seul. (...) Une telle âme se plaît à se dresser toujours vers ce qu'il y a de plus éminent dans les natures spirituelles : Dieu et les réalités divines... Ses études trouvent parfois appui dans les lettres et les utilisent. Elles n'ont pourtant rien de littéraire. Arguties, discussions, bavardages leur sont étrangers. Sciences spirituelles, elles s'entourent d'une atmosphère de calme, de modestie et s'accommodent de ce qui est humble. Leur activité s'exerce au-dehors, mais leur champ d'action est plutôt à l'intérieur, là où l'homme se renouvelle en revêtant le nouvel Adam, créé selon Dieu, dans une justice et une sainteté véritable »¹⁰.

Ce texte fut écrit après la condamnation d'Abélard au synode de Sens en 1140. Guillaume préconise les études telles qu'elles se font dans les communautés monastiques. Il s'oppose implicitement aux études dialectiques d'Abélard et à l'enseignement de l'université naissante. Dans les nouvelles écoles, on ne recherche plus le progrès spirituel, mais on se contente d'arguties, de bavardages et de discussions. D'une façon larvée, la *Lettre* reprend la controverse entre Guillaume et Abélard. Le progrès de la vie rationnelle se réalise en s'opposant aux vices et en pratiquant les vertus. La vie rationnelle exige non seulement un effort de la raison, mais l'exercice de la volonté :

« La bonne volonté est, dans l'âme, la source de tous les biens, la mère de toutes les vertus, tout comme la volonté mauvaise est au contraire l'origine de tous les vices et de tous les maux. Aussi l'homme qui garde son âme doit-il veiller sur sa volonté avec grande sollicitude : il lui faut voir et distinguer ce qu'il veut vraiment, ou ce qu'il doit vouloir absolument : l'amour de Dieu »¹¹.

Guillaume reprend et résume à sa façon de nombreux traités intitulés *Des vertus et des vices*. On peut se rappeler ici le verset : « Qui fait la vérité, trouve la lumière » (*Jn* 3,21).

L'intelligence et la volonté sont les deux facultés principales de l'âme rationnelle. Il s'ensuit que l'*animus*, l'esprit humain en sa totalité, tend à les transformer, eux aussi, en charité. Dans une phrase magnifique, Guillaume décrit comment raison et grâce se rencontrent ici dans un mouvement réciproque :

10. *Id* , pp 313 et 317-318

11. *Id* , p 329

« Quand la volonté se dresse vers le haut, comme le feu vers son lieu propre ; quand elle s'unit à la vérité vers les hauteurs, elle est *amour*. Lorsqu'elle reçoit le lait de la grâce, elle est *dilection*. Vient-elle à prendre, à saisir, vient-elle à jouir, elle est *charité*, *unité d'esprit*. Alors elle est *Dieu*, puisque Dieu est Charité. L'homme, sur ce terrain, arrive-t-il à bout de course, il ne fait que commencer, car la perfection absolue de ces divers degrés d'amour n'existe pas en ce monde »¹².

Comment volonté et intelligence peuvent-elles devenir amour et charité ? Sans doute par l'onction de l'Esprit Saint. L'Esprit-amour réalise ce progrès par son action unificatrice. Par sa présence dynamique, Il unifie toutes les facultés de l'âme humaine et réalise progressivement l'*unité d'Esprit*. Cette expression est le mot préféré de Guillaume pour décrire la rencontre humano-divine — ce que les Pères grecs appellent la divinisation ou la déification de l'être humain.

L'HOMME SPIRITUEL

La troisième étape est celle de l'homme spirituel ou de l'homme parfait. « Sont parfaits ceux que meut l'Esprit, qui reçoivent du Saint-Esprit des lumières plus abondantes. Sensibles à la saveur du bien dont l'amour les attire, on les appelle sages »¹³. Guillaume joue sur le double sens des mots latins « *sapere* » et « *sapientia* ». Ces mots disent à la fois sagesse et saveur. Ils se réfèrent initialement au sens du goût. C'est le goût spirituel qui donne la vraie sagesse.

Cette troisième étape peut être définie comme une rencontre amoureuse et réciproque entre l'homme et l'Esprit Saint. Ici, la transformation de l'homme spirituel, commencée par l'intervention gratuite de Dieu, aboutit à la passivité mystique. Cela n'implique jamais une absence d'activité humaine, mais un changement du moteur de cette activité. C'est l'Esprit qui se met alors au volant et choisit le chemin à suivre. L'Esprit commence à se comporter en l'âme humaine comme il se comporte dans la vie trinitaire de Dieu :

« L'unité d'esprit se produit lorsque le Saint-Esprit qui est l'amour du Père et du Fils, leur unité, leur suavité, leur bien, leur baiser, leur étreinte (...) devient à sa manière pour l'homme, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle il se trouve être pour le Fils à l'égard du Père et pour le Père à l'égard du

12. *Id.*, p. 332

13. *Id.*, p. 178

Fils. Alors la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils. Alors l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais cependant ce que Dieu est : l'homme devenant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature »¹⁴.

Aux yeux de Guillaume, la rencontre entre Dieu et l'âme humaine a un caractère trinitaire. La rencontre humano-divine sera trinitaire, ou elle ne sera pas. Il avait déjà proposé cette doctrine dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (5,5) :

« Car la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint que tu nous donnes. Cet Esprit, venant en nous par ton don, nous enseigne toute vérité, nous introduisant en toi, ô Père, origine de la suprême divinité ; en toi, ô Fils, éternellement généré de l'éternelle consubstantialité, en toi, ô Esprit Saint, sainte communauté du Père et du Fils »¹⁵.

On trouve la même conception trinitaire dans le commentaire de Guillaume sur le « petit lit fleuri » de Ct 1,15 :

« Le petit lit est le lieu de cette conjonction merveilleuse, de cette mutuelle fruition de suavité (...) entre Dieu et l'homme en marche vers Dieu, entre l'esprit créé et l'Incréé lui-même. Cette union n'est autre que l'unité du Père et du Fils, que leur baiser, leur étreinte, leur bonté et tout ce qui leur est commun à tous deux. Tout cela, c'est l'Esprit Saint, Dieu, Charité, à la fois donateur et don »¹⁶.

Cette doctrine trinitaire n'est ni bernardine, ni cistercienne¹⁷. Elle exprime une vue personnelle de Guillaume. L'auteur insiste sur le fait que toute âme spirituelle rencontre Dieu d'une manière directe et passive. Il croit à la divinisation de la créature grâce à l'activité du Saint-Esprit. Cette relation mystique est personnelle, tout comme les relations trinitaires sont personnelles. Il n'y a donc pas de place pour une aventure panthéiste. Car le panthéisme sacrifie les personnes et est incompatible avec la mystique amoureuse. L'amour, en effet, suppose au moins deux personnes différentes.

La rencontre entre l'âme amoureuse et son Dieu se fait dans le petit lit, c'est-à-dire dans le cœur, au centre essentiel de l'être humain ou à la fine pointe de l'esprit. Mais cette rencontre change l'activité de toutes les facultés, inférieures aussi bien que supérieures. Ces facultés

14. *Id.*, p 355

15. *Opera omnia Guillelmi*, *Corpus christianorum*, 87, p 63

16. *Exposé sur le Cantique des cantiques*, pp 221-223

17. Cf P Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, pp 70-81

sont d'abord les instruments de l'homme naturel qui l'aident à se maintenir en vie et à se développer de multiples façons. Il s'agit des facultés qui maîtrisent et enrichissent la personnalité humaine. Les facultés rendues spirituelles, par contre, exercent une activité toute différente. Elles sont devenues capables d'une attention désintéressée et altruiste. Elles parviennent à s'oublier et à s'abandonner. Elles ne se saisissent plus des autres créatures, mais se laissent saisir par les appels divins et par les besoins de leur prochain. Guillaume décrit cette nouvelle activité dans l'*Exposé du Cantique* :

« Lorsque la grâce de l'Esprit Saint commence à illuminer notre esprit, l'intellect spirituel (*intellectus spiritualis*) se met à travailler dans l'âme d'une manière d'autant plus différente des procédés de l'intellect naturel que plus profonde s'avère la différence entre la nature de l'âme et la nature de la Lumière divine. L'objet qu'elle pénètre par l'intelligence naturelle, l'âme le saisit ; mais dans l'intelligence spirituelle elle saisit moins qu'elle n'est saisie. (...) L'homme ne sait d'où vient ni où va [l'activité de] l'Esprit. Mais lui devient sensible une certaine joie divine, une grâce illuminante et béatifiante, qu'au seul amour spirituel il est permis de sentir »¹⁸

Guillaume développe sa doctrine au sujet des sens spirituels en parlant du sens de l'amour illuminé. Cet amour, c'est l'Esprit Saint lui-même : « C'est Lui qui vivifie l'esprit humain et en assure l'unité. Que les hommes enseignent à chercher Dieu, les anges à L'adorer. Seul l'Esprit Saint peut apprendre à Le trouver, à Le posséder, à jouir de Lui »¹⁹.

A la fin du parcours spirituel, il nous faut présenter et commenter une idée typique de Guillaume que l'on peut considérer comme le point culminant de sa doctrine. « *Amor ipse intellectus est* » : l'amour est lui-même connaissance. La phrase semble bien être empruntée à saint Grégoire. Dans ses homélies sur les Evangiles, le grand pape a écrit : « *Amor ipse notitia est* »²⁰. Guillaume en a approfondi le sens en lui attribuant sa place dans le progrès de la vie spirituelle. Dans la *Lettre d'or*, il annonce cette intelligence de l'amour dès le stade de l'homme animal :

« La formation de l'homme religieux, c'est l'éducation morale ; sa vie, c'est l'amour divin. Conçu par la foi, enfanté dans l'espérance, cet amour reçoit de

18. *Id*, pp. 193-195

19. *Lettre aux chartreux du Mont-Dieu*, p. 357

20. *In Evang.* 27, 4 ; PL 76, 1207a.

la charité, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, sa forme et sa vitalité. Voici comment l'amour de Dieu, l'Esprit Saint, pénétrant l'amour de l'homme et son esprit, se l'approprie. Dieu s'aime alors lui-même en se servant de l'esprit et de l'amour de l'homme, en le faisant un avec lui »²¹.

C'est dans l'*Exposé du Cantique* que Guillaume s'explique le plus souvent et le plus clairement sur cette intelligence de l'amour :

« Alors l'âme commence à connaître comme elle était déjà connue. Dans la mesure où elle connaît, elle commence à aimer de la manière dont elle a été aimée la première (par l'amour prévenant de Dieu). Voici la connaissance originelle que l'Époux a de l'épouse : il lui a donné la sagesse divine. Voici son amour prévenant : il a répandu en elle le Saint Esprit, et cela par pure faveur. La connaissance que l'épouse a de l'Époux et son amour pour lui ne font qu'un, car en ce domaine c'est l'amour lui-même qui est connaissance »²².

Le texte souligne la priorité absolue de l'amour et de la connaissance divine. L'âme humaine peut participer à cet amour originel grâce au don gratuit de l'Esprit. Elle est alors élevée au niveau des relations trinitaires. Cette participation à l'amour trinitaire implique nécessairement une participation à la connaissance originelle et immédiate des Personnes divines. « Car pour elles, la substance qui les fait être ce qu'ils sont est à la fois connaissance mutuelle »²³. La mystique nuptiale de Guillaume souligne aussi bien la présence pleine de joie que la conscience de l'unité amoureuse. L'âme ne jouit pleinement du Bien-Aimé que par l'intelligence de l'amour illuminé.

LES TROIS VOIES

On rapproche souvent les trois étapes de la *Lettre d'or* de la division tripartite du Pseudo-Denys l'Aréopagite : voie purgative, voie illuminative et voie unitive. Pourtant, il y a une différence entre les triades respectives. La division dionysienne distingue trois aspects réels de la vie spirituelle qui normalement se succèdent dans le temps : la conversion et la purification morale, l'illumination progressive concernant les mystères de la foi et une union croissante entre l'homme et son Dieu. On ne peut nier une certaine correspondance avec le schéma guillelmien. Mais Guillaume décrit surtout les aspects

21. *Lettre aux chartreux du Mont-Dieu*, p. 279

22. *Op. cit.*, p. 152

23. *Le miroir de la foi*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (n° 301), 1982, p. 177.

psychologiques des trois étapes. Il envisage la vie spirituelle en sa totalité. En effet, la présence objective de la grâce est égale dans la situation du début, du progrès et de la perfection. Mais la manière dont on vit cette présence est psychologiquement bien différente. Au fond, Guillaume n'envisage pas une succession temporelle. Il décrit plutôt trois visages ou trois aspects d'une réalité complexe, qui se vivent alternativement et qui restent toujours complémentaires. Admettons toutefois que l'homme rationnel suit plutôt les chemins de la science, tandis que l'homme spirituel cherche la vraie sagesse. Il n'y a que la vie monastique qui garantisse la coopération entre méditation et contemplation, entre vie active et vie contemplative, entre Marthe et Marie.

L'Exposé du Cantique est très explicite à ce sujet :

« La contemplation a deux yeux : la raison et l'amour, selon le mot du prophète : Sagesse et science, voilà les richesses du salut (Is 33,6). L'un de ces yeux scrute les choses humaines, l'autre les choses divines. Illuminés par la grâce, ils se prêtent un mutuel et sérieux appui : l'amour vivifie la raison et la raison clarifie l'amour. Souvent une collaboration loyale ne fait qu'un de ces deux yeux : dans la contemplation la raison passe en amour. Elle se transforme en une sorte d'intelligence spirituelle et divine, qui transcende et absorbe toute raison »²⁴.

Quel admirable programme pour un humanisme profondément chrétien !

Guillaume exégète d'Origène

Dans le prologue de son long *Commentaire sur le Cantique*, Origène a nettement marqué les trois voies qui mènent à la science que l'on peut appeler la gnose alexandrine : « Il y a trois disciplines générales par lesquelles on parvient à la science des choses. Les Grecs les ont appelées éthique, physique, époptique. Nous pouvons les dire morale, naturelle, inspective. » Et dans le même contexte : « Salomon voulant distinguer ces trois disciplines que nous venons de dire générales : morale, naturelle, inspective, en fit le sujet de trois petits livres... D'abord dans les *Proverbes*, il enseigna la morale... Il enferma la science naturelle dans l'*Ecclésiaste*... Il a enseigné l'inspective dans le *Cantique des cantiques* »²⁵.

24. *Op. cit.*, p. 213.

25. Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (n° 375), 1991, pp. 129 et 133

Aux yeux d'Origène, les étapes du progrès spirituel ne sont pas trois périodes séparées se succédant dans le temps. Il s'agit plutôt de trois stades de transformation de l'homme en sa totalité. Les trois étapes de l'ascension de l'âme ne sont qu'une schématisation pédagogique pour aider à structurer le discours spirituel, qui autrement resterait vague et tout confus. Pour cette raison, Guillaume reprit les bornes origéniennes, bien qu'il ait été conscient de vivre dans un tout autre contexte culturel. Origène voulait parvenir à la connaissance supérieure de l'homme gnostique. Par la gnose, le fidèle parvient à comprendre le sens intérieur de l'Écriture, et ainsi s'approche du Verbe, image et splendeur de la lumière divine.

Les contemporains d'Abélard ne doutaient pas de l'inspiration divine des Écritures. Mais la vérité simple et lumineuse de la présence divine s'était obscurcie par l'éloignement des temps bibliques et par la curiosité impropre de la raison humaine. De plus, la vie monastique prouvait chaque jour que la fréquentation quotidienne de la Bible ne garantit pas par elle-même un contact personnel avec le Verbe, ni une connaissance spirituelle des mystères de la foi. Ces données expliquent pourquoi Guillaume parle davantage de l'expérience et du sens de l'amour illuminé. Bien sûr, cette expérience amoureuse ne s'oppose pas au sens spirituel de la parole révélée. Origène s'intéresse plutôt à la compréhension gnostique du Verbe ; Guillaume à la présence amoureuse et fructifère du Bien-Aimé. Voilà pourquoi il accentue la gratuité et la passivité totale de la rencontre mystique. L'Époux divin s'annonce souvent quand on s'y attend le moins²⁶. Mais Guillaume indique les voies pour aiguïser l'attention à cette présence multiforme du divin Époux.

26. Cf. *Exposé sur le Cantique*, p. 391.

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Lytta BASSET

Sainte colère

Jacob, Job, Jésus.
Labor et Fides/ Bayard,
coll. « Domaine biblique »,
2002, 326 p., 22 €.

La colère a souvent mauvaise presse dans la mentalité chrétienne — ce qui relève davantage, note Lytta Basset, de l'héritage de Sénèque que de la pensée biblique. Au contraire, la colère, qui est beaucoup plus souvent attribuée, surtout par les textes de l'Ancien Testament, à Dieu qu'à des humains, est force de vie. Elle tire sa légitimité de la revendication de justice à laquelle tout homme aspire spontanément. Et le Dieu très bon est *a priori* le premier défenseur de cette justice due à l'être humain.

Si la colère peut dévier en haine de l'autre, voire en déni de son droit à vivre, elle porte en elle un dynamisme essentiellement tourné vers

la relation, qui s'exprime précisément dans le cri pour se faire reconnaître. Il faut donc qu'elle puisse se dire, à condition d'être vécue comme un appel au frère créé lui aussi par Dieu, qui veut pour tous la justice et la justesse du regard sur les autres, donc aussi sur moi. Ce travail intérieur sur sa propre colère exige lucidité, remise en question, et finalement conversion profonde de soi-même pour éviter qu'elle ne se détourne en rage homicide. Les exemples de Caïn, Job ou Jacob sont étudiés en détail pour soutenir cette thèse séduisante et ouverte.

Un livre difficile, où les données de la psychologie des profondeurs sont constamment appelées en complément aux explications fournies par les auteurs du *Talmud* et les Pères de l'Eglise sur le combat de Jacob ou le meurtre d'Abel. Mais un livre singulièrement suggestif.

Jean de Longeaux ♦

Claire DUMONT

Comme un feu dévorant

La Sagesse.

Bellefontaine, coll. « Flèche de Feu », 2002, 271 p., 18,50 €.

La « spiritualité Sagesse », locution constamment reprise dans ce volume, fait référence à l'héritage spirituel de saint Louis-Marie Grignon de Montfort, dont Claire Dumont s'attache à reprendre, dans le langage de notre époque, l'enseignement contenu dans *L'amour de la Sagesse éternelle*. A la fois exposé catéchétique, témoignage personnel de foi et d'expérience pastorale, et livre d'initiation à la vie spirituelle, cet ouvrage clair et d'une lecture très abordable constitue un bon essai de proposition de la vie chrétienne pour des chrétiens engagés.

La première partie, après une brève présentation de la Sagesse dans l'Ancien Testament, décrit la mission et l'action de Jésus, dans son obéissance au Père et sa volonté de salut pour le monde. Parfois un peu psychologisante, elle parcourt les évangiles en aidant le lecteur à faire des paroles et des actes de Jésus la nourriture de sa foi. La seconde partie, beaucoup plus courte, énonce les principales règles d'une existence croyante ferme et personnelle.

A la fin de chaque chapitre, le lecteur, ici appelé « pèlerin », est invité à prendre un temps de réflexion pour faire siennes les propositions présentées, grâce à quelques questions pratiques.

Sylvie GERMAIN

et Eliane GONDINET-WALLSTEIN

Célébration de la paternité

Regards sur Joseph.

Albin Michel, coll. « Célébrations », 2001, 96 p., 17 €.

Ce cinquième ouvrage de la collection « Célébrations », qui met en perspective la réflexion d'un écrivain contemporain et le regard d'un historien de l'art sur quelques reproductions des grands peintres du passé, vient judicieusement attirer l'attention sur la paternité (après la mère, la pauvreté, l'offrande et la lumière).

La paternité est en effet la grande absente de notre culture. Qu'est-ce qu'être père aujourd'hui ? Comment transmettre les valeurs, symboliser la loi, exprimer une parole d'appel ? Evoquant avec beaucoup de finesse spirituelle et le juste ton les récits de l'enfance de Jésus, Sylvie Germain offre ici une heureuse méditation sur une question dont les dimensions actuelles ne font que s'affirmer au cours de la lecture. La seconde partie de ce petit ouvrage, où sont présentées dix peintures célèbres par Eliane Gondinet-Wallstein, offre comme un superbe écrin à ces réflexions.

Cette belle célébration, qui réhabilite le personnage de saint Joseph en soulignant discrètement sa leçon pour aujourd'hui, se présente ainsi comme une initiation à la prière sur image.

Un cadeau plein de sens à de jeunes parents.

J.d.L. ♦

Claude Flipo ♦

Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VII^e siècles)

Ed. et trad. P. Maraval.
Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes »,
2002, 301 p., 24 €.

Que la façon de raconter un pèlerinage ait changé au cours des siècles est normal : les hommes changent, mais aussi les lieux et les rapports que les hommes tissent entre les lieux et les textes saints. La lecture de cet ouvrage éclaire le fossé culturel qui sépare la démarche des origines de celle d'aujourd'hui.

Aux premiers siècles de la chrétienté, les récits de pèlerinage sont très concrets : le nombre d'étapes, à cheval, d'un lieu à l'autre. Et les noms de chaque halte sont notés. Utile lorsque les cartes sont absentes. Arrivés sur les lieux saints, tout est saint et tout est « inventé [retrouvé] conformément aux Ecritures ». D'un récit à l'autre sont vénérés le fragment de la Croix, l'écriteau, la pierre sur laquelle eut lieu la multiplication des pains, la grotte où Marie priait, l'autel sur lequel Abraham s'appropriait à sacrifier Isaac, l'endroit où se tenait Moïse lors de la bataille contre Amalec... A chaque fois, les dévotions se multiplient : il faut en prendre la bénédiction, repartir avec un peu de terre, de bois, d'eau...

Cette façon de scruter l'Ecriture au premier degré faisait des pèlerinages de véritables livres d'histoire sainte sommés d'illustrer chaque scène. S'ajoutent, au fil des siècles,

les lieux où vécurent les Pères de l'Eglise, les grands priants, dont les tombes ou les reliques sont vénérées et sur lesquelles sont édifiées moult églises dans lesquelles se déroulent de grandioses liturgies...

Un seul texte fait contrepoint à ces engouements : celui de Grégoire de Nysse, daté de 381, qui conseille de ne pas pèleriner, au risque d'y perdre sa vertu sans rien gagner : « Comment sera-t-il donc possible à qui chemine à travers la fumée de n'avoir pas les yeux irrités (...), qu'aura de plus celui qui s'est rendu en ces lieux, comme si jusqu'à ce jour le Seigneur vivait corporellement en ces lieux et qu'il soit absent de chez nous ? »

Monique Bellas ♦

Agnès WALCH

La spiritualité conjugale dans le catholicisme français (XVI^e-XX^e siècles)

Préf. J.-P. Bardet. Cerf,
coll. « Histoire religieuse
de la France », 2002, 552 p., 45 €.

Apparus en France à la veille de la seconde Guerre mondiale, les mouvements de spiritualité conjugale ont connu depuis un vigoureux essor, dont ce livre, issu d'une thèse de doctorat, retrace la préhistoire.

Deux visions s'affrontent. La vision traditionnelle, issue de saint Augustin et relayée au XVIII^e siècle par le jansénisme, voit dans la « chair » une déchéance, à tolérer faute de pouvoir l'éliminer. Là contre, le Concile de Trente affirme que le mariage, étant sacrement, est

source de sainteté pour les époux — position popularisée par saint François de Sales dans deux célèbres chapitres de l'*Introduction à la vie dévote*.

Au long des siècles, cette doctrine va cheminer. Des époux font l'expérience que c'est dans leur amour mutuel qu'ils peuvent vivre pleinement l'amour de Dieu. Des pasteurs, et notamment des jésuites, leur font écho et publient maints manuels du « bon mariage ». Certes, les XIX^e et XX^e siècles, polarisés sur l'obligation de la procréation, « fin primaire » du mariage, ont marqué un durcissement. L'efflorescence des Equipes Notre-Dame n'en est que plus remarquable.

Riche de faits concrets, de témoignages et de portraits vivants, ce livre met en lumière ce qu'à travers des tensions parfois douloureuses un dialogue entre clercs et laïcs peut faire naître. L'histoire n'est pas terminée.

Etienne Celier ♦

Dieu au XVII^e siècle

*Crises et renouvellements
du discours.*

Ed. H. Laux et D. Salin.
Editions Facultés jésuites de Paris,
2002, 295 p., 20 €.

Cet ouvrage est la trace écrite, soigneusement retravaillée, d'une session pluridisciplinaire donnée sous le même titre au Centre Sèvres en septembre 2001. Avant d'être conquis, le lecteur devra donc triompher du préjugé tenace selon lequel un ouvrage collectif serait

fatalement une *monstruosité* littéraire, d'une architecture (baroque ?) sans cohésion interne...

Ce préjugé vaincu, on se réjouit de découvrir des textes qui semblent s'être donné pour but de raviver notre goût des œuvres classiques. Avantage d'une telle architecture, on y pénètre par la porte de son choix, qu'elle se nomme Descartes, Monteverdi, Fénelon ou Spinoza, avant de reprendre une lecture plus fidèle au plan d'ensemble. On vérifie alors que, loin d'être un obstacle à une réflexion unifiée, l'interdisciplinarité se révèle stimulante et savoureuse : Galilée pour mieux sonder le secret d'un Vermeer ? Molière pour s'interroger sur... la pédagogie pastorale ?

Le Grand Siècle amplifie majestueusement les évolutions suscitées par les époques antérieures, avec, dans tous les domaines, l'*expérience* pour fonder la démarche de pensée. Philosophes, théologiens, artistes ont le regard aiguisé — ou troublé — par l'exploration d'un cosmos désormais désenchanté. Où est Dieu ? Et comment oser en parler, lorsque le Dieu du ciel paraît s'éloigner et que les rois de la terre entendent gérer l'Absolu ?

Le lecteur de *Christus* s'attachera bien sûr aux chapitres où l'ouvrage aborde la mystique. Au temps des Arnauld et des Madame Guyon, portée par ce courant expérimental, elle se laïcise, multiplie des récits. Elle s'est forgé un vocabulaire neuf, tiré du trésor des courants spirituels européens. Les traductions en chaîne s'enchevêtrent — et avec elles de regrettables contresens (« passivité », « in-action ») suscitant équi-

voques et polémiques... Loin de révéler un Dieu des mystiques, l'aventure spirituelle de cette époque est foisonnante. Elle entraîne les grands (jusqu'au ravin de Port-Royal), elle conduit des « pauvres » incultes (avec enthousiasme et rigueur, des Surin s'en font les messagers). Elle pousse la quête de Dieu du côté de l'homme intérieur, puisque l'univers extérieur est livré aux explorations de la science profane. Justement : la mystique, science expérimentale ? Peut-être, mais alors, rançon de cette reconnaissance, en exposant ses manifestations et ses écrits à devenir, parmi d'autres, des objets d'observation scientifique, jusqu'à prêter aux soupçons de l'impénétrable et du pathologique.

Par sa structure délibérément prismatique, cet ouvrage rend bien compte de la lumière particulière de cette époque. Elle n'est pas que solaire, puisque les étoiles de l'astronome y ont leur part. Elle n'est pas qu'éblouissante, car le mystique affronte l'exil de toute jouissance spirituelle. On y discerne déjà l'aurore des « Lumières ». Le temps se couvre pour le Dieu fait homme. Pour notre époque, confrontée elle aussi à l'essor impérieux du voir et de l'expérience, c'est, plus que jamais, un temps de saison. D'où l'intérêt de ces pages qui, sans contraindre à des parallélismes faciles entre les siècles, éclairent d'un jour fort riche la quête toujours à reprendre d'un langage religieux adapté à l'expérience des hommes.

Philippe Robert ♦

Claude LANGLOIS

Le Poème de septembre

Lecture du Manuscrit B de Thérèse de Lisieux.

Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 2002, 241 p., 24 €.

Attention, chef-d'œuvre ! Dieu sait si l'on a commenté avec piété ce *Manuscrit B* dans lequel Thérèse condense la « petite doctrine » que lui réclame indiscrètement Marie du Sacré-Cœur en septembre 1896 ! Or Claude Langlois, comme précédemment avec les *Dernières Paroles* (Salvator, 2000), nous apprend à lire le texte, scrutant sa matérialité si contraignante : les lignes serrées, les points de suspension interminables, les mots soulignés, pour en restituer le mouvement et l'interpréter comme une stupéfiante tentative poétique en vers libres, à l'heure même où cette nouvelle modalité d'écriture advient sous la plume de Rimbaud et de Claudel !

Claude Langlois ne s'arrête pas à cette magistrale découverte : en historien, il reconstitue l'intrigue de ces quelques jours où Thérèse, hésitante, finit par donner satisfaction à la requête de son aînée, non sans lester sa réponse d'un prudent mode d'emploi, ce qui n'empêchera pas de laisser sa destinataire déconcertée. Une analyse minutieuse permet ensuite de comprendre comment ce texte s'inscrit au cœur de l'épreuve nocturne, dont on aurait pu le croire déconnecté. Thérèse ne cache rien de la ronde échevelée des désirs extrêmes qui l'habitent et l'emportent jusqu'au naufrage : désir de l'impossible,

impossible du désir, qu'elle énonce avec une sûreté, une autorité qui signe le grand retour de la mystique dans le catholicisme contemporain.

Il resterait, après cette révélation du texte thérésien, à en élaborer la théologie qu'on peut d'avance prédire en rupture avec l'ordinaire vulgate de la dévotion : Thérèse est une âme forte !

François Marxer ♦

Marcel VAN

Œuvres complètes

Préf. F.-X. Nguyen van Thuan
et C. von Schönborn.

Trad. A. Boucher.

Saint-Paul, 2 vol., 2000 et 2001,
454 et 469 p., 23 € chacun.

Né en 1928, Joachim Nguyen-tân-Van, mieux connu sous son nom religieux de Marcel Van, est un frère rédemptoriste qui mourra en 1959 dans un camp du Nord-Vietnam. Inspiré par Thérèse de l'Enfant-Jésus qu'il considère comme sa « petite sœur », Marcel Van se veut « l'apôtre des âmes », et « plus particulièrement des enfants » : il sera « l'Apôtre caché de l'Amour ».

L'*Autobiographie*, rédigée à la demande de son directeur et d'une méticulosité parfois fastidieuse, nous découvre l'évolution psychologique et spirituelle d'un garçon choyé et affectueux, tôt affronté aux apprentissages de la vie pauvre et à un monde adulte décevant et impitoyable jusqu'à l'injustice et à la cruauté : d'une sensibilité excessive, certainement fragile, Marcel se révèle cependant d'une remarquable

fermeté et d'une détermination farouche dans sa conduite chrétienne. Le récit des visions et phénomènes extraordinaires ravira les amateurs de merveilleux et d'atmosphères apocalyptiques ; il reste cependant d'une heureuse sobriété, affadi seulement par une surenchère émotionnelle qui pourra agacer, mais qui est peut-être le tribut payé à l'« idéologie » thérésienne d'alors.

On pourra lire aussi ces pages comme un document exceptionnel sur l'état des communautés chrétiennes vietnamiennes de cette époque et le comportement d'un clergé peu recommandable et sévèrement dénoncé par l'Interlocuteur des *Colloques* (vol. 2) : on comprendrait à la lecture de tels réquisitoires que, malgré son désir premier de prêtrise, Marcel soit devenu simple religieux. On s'interrogera sur le statut de ces pages où conversent un Marcel un rien infantile, un Jésus peu conventionnel et une Thérèse espiègle à souhait ; on attendra la publication de la *Correspondance*, genre littéraire moins incertain, pour se prononcer sur l'aventure intérieure de ce confesseur de la foi.

F. M. ♦

Cyrille ARGENTI

N'aie pas peur

Introd. O. Clément.

Le Sel de la Terre/Cerf,
2002, 378 p., 27 €.

Le P. Cyrille (1918-1994) a marqué, durant les quarante-quatre années de son ministère, la communauté orthodoxe marseillaise.

Son inlassable charité est à l'origine du Centre Saint-Irénée et d'une maison de retraite. Sa passion pour la liturgie où chacun participe (si chacun n'appelle l'Esprit, comment sera-t-il là ?) lui valut un mémorable combat pour obtenir la permission de célébrer la liturgie en français (et non en grec).

En 1964, au sortir d'une longue maladie, il est invité à faire des conférences. C'est alors que s'étoffe sa pensée théologique sur la Trinité, ses développements sur la liturgie et la conciliarité. Cet ouvrage en rassemble l'essentiel. A la fois suffisamment distants pour apporter du neuf au lecteur catholique et suffisamment proches pour que ce neuf lui soit utile, ces textes sont une façon de revisiter les bases de nos certitudes. Moins d'un mois avant de naître au ciel, le Père Cyrille écrivait : « Tout le reste est vanité, mais le Christ est vraiment ressuscité. »

M. B. ♦

Franck DAMOUR

Olivier Clément, un passeur

Son itinéraire spirituel et théologique.
Anne Sigier, 2003, 175 p., 15 €.

L'auteur, jeune agrégé d'histoire et familier de la pensée orthodoxe, a choisi Olivier Clément pour l'un de ses maîtres. Il nous livre l'itinéraire de cet écrivain théologien, professeur à l'Institut Saint-Serge de Paris, disciple de Vladimir Lossky et de Paul Evdokimov. L'itinéraire d'un passeur entre « les deux poumons de l'Eglise » (l'image est de Viatcheslav Evanov, poète russe

mort en 1948), et aussi entre notre modernité et un christianisme de la résurrection. Notre culture, épuisée par les idéologies, hésite entre la fascination orientale d'un divin où se résorbe l'univers et l'efficacité occidentale d'une maîtrise matérialiste du monde.

Mais le christianisme est lui-même scindé, il contient un Orient et un Occident entre lesquels se rejoue le divage entre l'unité et l'altérité. « Leur union commande tous les dialogues du christianisme avec le monde » : telle est l'intuition de cet ouvrage, écrit d'un style alerte et ferme, qui ouvre des perspectives résolument positives sur l'histoire, le dépassement des impasses de la modernité, la vision de l'homme, et s'achève sur une théologie de la beauté : la création est l'œuvre d'un poète.

Une heureuse initiation, à travers la pensée d'un maître, à la théologie spirituelle de l'Orient chrétien.

C. F. ♦

André LOUF

A la grâce de Dieu

Entretiens avec S. Delberghe.
Fidélité, 2002, 192 p., 11,95 €.

Un homme parle, pour nous dire le sens de sa vie. Ce n'est pas un récit autobiographique mais un témoignage. Seuls quelques repères, donnés en passant, situent ce témoignage dans son époque — et quelle époque : la seconde moitié du XX^e siècle ! Avec aisance et clarté, dom Louf nous fait entrevoir ce qu'est la

vie monastique : « un appel à aller au-delà du visible », à chercher Dieu en vivant la fraternité.

Nourri de la tradition patristique et médiévale, et cependant accessible à tous, ce petit traité de la vie monastique respire l'équilibre et la largeur d'esprit. C'est un livre qui sonne juste.

E. C. ♦

Bernadete TONETO

Frère Henri Burin des Roziers

Avocat des sans-terre.

Préf. C. A. Azpiroz Costa.

Trad. D. et P. Parisel-Verdier.

Cerf, coll. « L'histoire à vif »,

2002, 82 p., 13 €.

Ce bref récit présente Henri Burin des Roziers et son apostolat auprès des exploités de l'Amazonie brésilienne. Mai 1968 change le monde, il change également frère Henri, dominicain, inscrit au barreau de Paris. Le religieux se lance avec quelques frères dans un engagement radical : vivre en HLM et travailler en usine. Dix ans plus tard, après bien des péripéties et des remous, notre dominicain débarque au Brésil. Il se sent marginalisé dans l'Eglise traditionnelle : la soif de Dieu l'habite et le pousse au grand large.

Frère Henri découvre la condition inhumaine des travailleurs de la terre. Il réalise alors le « pourquoi » de son appel : mettre son talent d'avocat au service des

oubliés, vivre avec passion la compassion. Il se doit de répondre selon ses moyens à l'impérieuse nécessité d'incarner l'Evangile et devient l'avocat des sans-terre. Les calomnies, les persécutions, les menaces de mort, sa tête mise à prix par les grands propriétaires : rien ne l'arrêtera. Frère Henri continue à agir pour la justice dans « une bonne et juste et véritable prédication dominicaine de l'Evangile » (Timothy Radcliffe).

Marie de Tilly ♦

Régine du CHARLAT

Comme des vivants revenus de la mort

Initiation à l'expérience spirituelle.

Préf. J.-M. Martin.

Bayard, 2002, 180 p., 18 €.

Initiation à l'expérience spirituelle chrétienne, c'est-à-dire à la rencontre avec Jésus ressuscité. Mais cela s'inscrit dans la réalité humaine concrète. De prime abord, on a l'impression de se trouver en terrain bien connu ; et puis, chemin faisant, on se laisse toucher par ce ton bien uni, par ces petites touches juxtaposées. Œuvre de finesse et de sensibilité plus que de puissance synthétique, cherchant à éveiller plutôt qu'à convaincre.

Le lecteur attentif saura accueillir la parole qui suscitera sa propre parole en retour.

E. C. ♦

Vous pouvez commander tous ces livres dans votre librairie religieuse habituelle, et aussi via notre site internet : <http://www.jesuites.com/cyberboutik/>

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

(Demandez le programme par téléphone. Le n° est indiqué une fois par maison)

- 22-27 juil. Donner les Exercices dans la vie**
L. SCHERER, M.-L. BRUN — La Baume-lès-Aix — 04 42 16 10 30
- 21-31 août Session-retraite « Jeunes professionnels »**
J. MILER et équipe — Penboc'h, Arradon — 02 97 44 00 19
- 6-7 sept. Les Pères de l'Eglise et les femmes (colloque)**
Faculté de Droit et Diocèse, La Rochelle — 05 46 99 22 18
<http://eutropius.free.fr>
Inscrip. D. GUIOT - 21, rue du 19 mars 1962 - 17300 Rochefort
- 18-19 oct. Formation à l'accompagnement (débutants)**
Y. BARATTE, M. LE GALLO — Penboc'h, Arradon
- 27-31 oct. Les étapes de la vie spirituelle**
B. MENDIBOURE, C. FLIPO — Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60
- 22 nov. La Bible et les psychanalystes (séminaire)**
« Lecture de l'enfant prodigue »
Université de Provence — Aix-en-Provence
Jean-François NOEL — 04 42 63 16 63
jeanfrancoisnoel@wanadoo.fr
- 17-18 oct. Les congrégations religieuses et la société française, d'un siècle à l'autre (colloque à l'Institut catholique de Paris)**
Conférence des Supérieurs Majeurs — 01 42 22 77 84
- 24-28 nov. Accompagner ceux qui persévèrent**
B. MENDIBOURE — Manrèse, Clamart
- SIDIC Service Information Documentation Juifs Chrétiens**
Formation : Bible, judaïsme, histoire, hébreu — 01 43 25 56 20
- JVE Jeunes Volontaires Européens**
« Vivre un an en communauté, au service des pauvres, avec une formation humaine, dans une démarche spirituelle »
<http://j.v.e.free.fr>
Michel ROGER — Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 25

Études ignatiennes

Parvenir à l'amour...

Sylvie ROBERT *

L'image que beaucoup ont d'Ignace est plus teintée de volontarisme et de fonctionnement militaire que d'approche amoureuse de Dieu. Ignace parle peu d'« amour » ; pourtant, le dernier des exercices spirituels qu'il propose est une « contemplation pour parvenir à l'amour »¹. Quel secret entendre là ?

A l'expérience comme dans le texte, des échos, des retours de thèmes, de tonalités, voire d'expressions qui ont habité l'ensemble de l'expérience des *Exercices* apparaissent. Se rendre sensible à ces fils qui parcourent comme une trame le livret ignatien peut permettre de goûter davantage à la profondeur et à la fécondité de cette contemplation que je voudrais ici relire à la fois comme l'expression d'une union originale à Dieu et dans son rapport à l'œuvre pascale.

* Auxiliatrice, Centre Sèvres, Paris A publié *Une autre connaissance de Dieu : le discernement chez Ignace de Loyola* (Cerf, 1997).

1. A vrai dire, une question reste posée sur la place et le rôle de cette contemplation. En effet, la quatrième annotation, qui présente le déroulement des exercices, reste muette sur ce passage et sa situation par rapport aux semaines des Exercices. L'un des premiers commentateurs, Achille Gagliardi, n'hésite pas à la faire intervenir dès l'entrée dans la contemplation de la Passion du Christ. Cf. son *Commentaire des Exercices spirituels*, Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1996, p. 116.

L'UNION À DIEU EN ACTES

« L'amour se met dans les actes² plus que dans les paroles », c'est ce qu'Ignace prend soin de rappeler tout d'abord à qui désire « parvenir à l'amour » (230). Un double sens est ici à entendre : l'amour en actes, c'est celui qui se vit là où l'homme agit, c'est aussi celui qui est effectif, réalisé, libéré de la seule intention. S'être laissé travailler par Dieu conduit au désir d'aimer en actes, à un amour qui, déjà, peut passer dans les actes. Or cet amour n'est pas sans rapport avec la vocation de l'homme telle qu'elle s'énonce clairement au seuil des *Exercices*.

L'amour, projet de Dieu pour l'homme

Certes, le projet de Dieu qu'Ignace expose au début des *Exercices* ne se dit pas en termes d'amour. « L'homme est créé pour louer, respecter, servir Dieu notre Seigneur, et par là sauver son âme ; les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé. D'où il suit que l'homme doit user de ces choses dans la mesure où elles l'aident pour sa fin et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles sont, pour lui, un obstacle à cette fin. » Ainsi, au lieu de se laisser guider par des préférences humaines élémentaires et immédiates, l'homme est-il invité à se laisser travailler pour en venir à désirer et choisir uniquement ce qui le conduit davantage à louer, respecter, servir Dieu et, par là, à vivre (cf. 23).

Ce projet ne réapparaît plus textuellement dans la contemplation ultime. Toutefois, vivre cette contemplation en suppose la mise en œuvre. La grâce qui y est demandée l'atteste : « une connaissance intérieure de tout le bien reçu pour que moi, le reconnaissant pleinement, je puisse en tout aimer et servir sa divine majesté » (233). Comment exprimer une telle demande qui ne doute aucunement du « bien reçu », qui est portée par le désir d'en peser le juste poids et de s'ouvrir à la reconnaissance, à moins d'avoir déjà expérimenté combien l'on a reçu de Dieu la grâce de vivre ? Le cœur s'est élargi jusqu'à vouloir « en tout aimer et servir » le Seigneur. « En tout » ? C'est-à-dire en étant soi-même libre de toute préférence qui se situerait uniquement à vues humaines sans viser d'abord la louange, le respect et le service de Dieu.

Au terme des *Exercices*, c'est comme si les yeux s'ouvraient pour découvrir sous un jour nouveau tout ce qui fait le réel de l'existence : « Dieu habite dans les créatures » ; « [Il] travaille et œuvre pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre » ; « tous les biens et tous les dons descendent d'en haut » (235-237). Toute chose est vue comme don de Dieu ; le regard ne se fixe sur aucune, sans perdre l'attitude fondamentale qui traçait à l'homme la voie de son bonheur.

2. Il faudrait même traduire : « dans les œuvres »

Loin d'en rester à la seule considération de ce pour quoi il est fait, n'entendant que l'énoncé, avec ce qu'il peut avoir d'extérieur, de surprenant et d'abrupt, celui qui est en mesure de prier la *contemplation pour parvenir à l'amour* a intégré cette vocation. Il a expérimenté le bonheur qu'elle procure, au point que vivre ainsi est devenu son souhait. Cela suppose de s'être détourné du péché, ce refus de « s'aider de [sa] liberté pour rendre révérence et obéissance à [son] Créateur et Seigneur » (50). Ainsi est-il possible de se voir dans sa juste position, « en présence de Dieu notre Seigneur, des anges et des saints qui interviennent pour moi » (232). « Dieu habite en moi et fait de moi son temple » (233), alors que le péché m'emprisonnait, me réduisait à l'animalité en m'ôtant tout vis-à-vis et en m'éloignant de toute relation humaine (cf. 47). Nulle hostilité ne demeure par rapport aux créatures ni de leur part.

La disproportion entre Dieu en sa grandeur et l'homme en ses limites est désormais reconnue, clairement et paisiblement ; elle est vécue non comme opposition ou concurrence³, mais comme lieu pour se recevoir de la seule source : il est devenu simplement possible de « regarder comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut. Par exemple, comment ma puissance limitée descend de celle, suprême et infinie, d'en haut, et de même pour la justice, la bonté, la compassion, la miséricorde, etc. ; comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux, etc. » (237). A celui qui en est venu à désirer aimer le Seigneur, il suffit, pour être à sa juste place, de se tenir devant Dieu, dans le monde, avec ce regard ouvert, positif qui reconnaît en toute créature la trace de la bonté de Dieu, de son amour. Un tel regard contemplatif déploie l'étonnement admiratif devant tout l'univers qui s'amorçait dans l'accueil de la miséricorde : comment suis-je encore en vie, toléré par tout ce qui existe, alors que le péché m'a détourné du choix de la vie (cf. 60) ?

Ce qui était énoncé sous forme programmatique au seuil des *Exercices* se trouve donc mis en œuvre dans la *contemplation pour parvenir à l'amour*. Les *Exercices* ont travaillé à façonner l'attitude juste de louange, de respect et de service : la prière préparatoire à toute oraison (47), le rappel, à l'approche d'une décision, de cette vocation fondamentale et de la disponibilité à Dieu à laquelle elle est liée⁴ ont labouré constamment le terrain. L'accueil de la gratuité du salut, le compagnonnage avec le Christ, la décision reçue, la participation à la Pâque du Christ ont permis à l'homme de retrouver sa juste position de créature, de vivre et de désirer vivre pleinement et heureusement cette condition. Il est possible alors de parler d'amour.

3. L'orgueil du pécheur masquait ou faisait vivre en abîme et en tension cette différence entre Dieu et l'homme, qu'un jeu de comparaisons avait besoin de remettre devant les yeux, cf. 59, où, pour peser son péché et la miséricorde de Dieu, l'homme était invité à « considérer qui est Dieu, contre qui j'ai péché, selon ses attributs, comparant ceux-ci à leurs contraires en moi : sa sagesse à mon ignorance, sa toute-puissance à ma faiblesse, sa justice à mon iniquité, sa bonté à ma malice ».

4. Les passages concernant l'élection et les méditations du quatrième jour de deuxième semaine voient la thématique du Principe et Fondement revenir en force.

Mais cet accomplissement n'entend pas clore, encore moins faire croire que l'on serait arrivé au terme du chemin ; il reste dynamique, vécu sous le triple mode de la reconnaissance, de l'offrande et de la demande : aimer et servir restent une grâce que l'on désire recevoir ; il s'agit encore de *parvenir* à l'amour. Sur ce chemin, la décision prise sous la mouvance de Dieu occupe une place centrale.

De l'union des vouloirs à l'union dans l'action

Le terme d'« *élection* » qui désigne la décision prise en alliance avec Dieu est significatif : être choisi n'est juste que si je choisis, choisir n'est juste que si je suis choisi. En ce processus, l'homme reçoit de décider vraiment ce que Dieu lui-même met en son propre vouloir. Grâce à la contemplation du Christ sur son propre chemin de service et d'obéissance au Père, grâce à l'ouverture à la lumière purificatrice de Dieu sur nos attachements, notre liberté se libère ; ainsi est-il possible de recevoir peu à peu de se décider sous la mouvance de Dieu⁵, en une véritable union des vouloirs. C'est le cas lorsque « Dieu notre Seigneur meut et attire la volonté de telle façon que, sans douter ni pouvoir douter, l'âme fidèle suit ce qui lui est indiqué » (175) : une sorte d'intuition unifiante emporte d'emblée l'adhésion ; pas le moindre écart entre la volonté de Dieu et le vouloir de l'homme, ni dans l'objet du désir, ni dans l'acquiescement ; sans retard ni délai, la personne engage sa liberté, « suit ce qui lui est indiqué ». Même union des vouloirs lorsque, le discernement ayant permis d'écouter en profondeur la résonance de foi à un projet ou à un appel de Dieu, il est donné de le reconnaître et d'y acquiescer. Si nul signe de ce plaisir de Dieu n'est lisible, Ignace invite à avoir la souplesse du fléau d'une balance qui se laisse mouvoir par l'impulsion de Dieu (cf. 179) : c'est bien moi qui choisis, mais sous la mouvance de Dieu. Choisir, c'est laisser l'amour de Dieu lui-même orienter ma propre liberté : « Que cet amour qui me meut et me fait choisir telle chose descende d'en haut, de l'amour de Dieu, de sorte que celui qui choisit sente d'abord en lui que l'amour plus ou moins grand qu'il a pour la chose qu'il choisit est uniquement à cause de son Créateur et Seigneur » (184).

L'élection est, c'est clair, une union des vouloirs⁶ ; elle est proche de l'union d'amour, dans laquelle il est possible de reconnaître « comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut » (237). Le Créateur de ma liberté respecte et promeut cette liberté en me donnant de choisir en alliance avec Lui ; Il vient tout simplement habiter ma volonté, Lui qui « fait de moi son temple » (237).

5. Comme le montre l'architecture de la deuxième semaine, le processus de l'élection se déroule à l'aide d'un savant tissage entre les méditations qui travaillent le désir du retraitant et les contemplations du Christ sur son propre chemin d'élection.

6. Pour un développement de ce point, je me permets de renvoyer à mon article « Election et union des vouloirs », *Actualité de la mystique ignatienne*, Médiasèvres, 2001

Cette union des vouloirs est peu présentée comme union d'amour : pour s'épanouir en amour, l'élection a encore à devenir union dans l'action, « en toutes choses », à s'incarner. Comme le souligne Gagliardi, « l'union à Dieu la plus grande est celle qui étend la contemplation aux œuvres dans lesquelles on remet à Dieu tout ce qu'on possède : par l'amour parfait qui s'exprime dans ces actes et dans ce don, on s'unit à Dieu. (...) La force de l'union réside principalement dans la volonté, non dans la spéculation de l'intelligence, mais dans la force qu'elle a de commander et d'exécuter toute œuvre à cause de Dieu, et de s'offrir elle-même et tout ce qu'elle possède à Lui, avec une intention très pure de sa gloire, avec le propos et le désir de se tenir en sa compagnie tout en agissant et d'être entièrement transformée en Lui. Agir, en effet, avec cette intention et cette efficacité, c'est être uni à Dieu dans la pratique. (...) Cette voie est utile, sûre, douce, commune à tous, elle qu'on peut toujours suivre, en tout lieu, en chaque action »⁷.

L'union au Christ dans sa Pâque, et elle seule, peut ouvrir au désir d'aimer en actes et à sa mise en œuvre dans notre vie. De fait, l'élection une fois reçue, nous sommes mis avec le Christ dans sa passion et sa résurrection, don suprême de l'amour. La *contemplation pour parvenir à l'amour* intervient ensuite à la charnière entre la retraite et le retour à la vie quotidienne, qui sera le terreau privilégié où pourra s'incarner l'élection. A l'amour reçu et promis répond, dans cette ultime contemplation, une offrande. C'est l'attitude fondamentale dans laquelle vivre désormais⁸. Là où l'élection portait sur le choix d'un moyen, la *contemplation pour parvenir à l'amour* ouvre, une fois son propre lieu accueilli et choisi, sur le pouvoir de « trouver Dieu en toute chose ». Le travail de libération du désir a consisté à se délier des attaches particulières, pour choisir, dans un vouloir ouvert au partenaire qu'est Dieu, un lieu ou une forme de vie ; il s'épanouit dans la capacité à pouvoir « ne plus aimer aucune chose créée sur la face de la terre pour elle-même, mais seulement dans le Créateur de toutes ces choses » (316) et à goûter tout bien et tout don comme venant de Dieu même (cf. 237). C'est dans cette amplitude que progresse l'union. C'est aussi par elle, plus que par quelque sentiment, que se définit l'amour. Et c'est encore et inséparablement par une énergie qui se libère pour agir.

Le secret ne serait-il pas à en chercher dans l'œuvre pascalienne elle-même ?

7. *Op. cit.*, pp 117 et 119-120

8. Remarquons que cette contemplation n'est pas située comme un moment précis d'une journée dans l'une des semaines des Exercices : elle ouvre à une manière de vivre plus qu'à un exercice qui serait situé dans le déroulement d'une journée.

L'ŒUVRE PASCALE

Entre l'*élection* et la *contemplation pour parvenir à l'amour*, le chemin des *Exercices* a conduit à contempler successivement la passion, puis la résurrection du Christ. Ce mystère unique que le parcours semble fractionner, la contemplation ultime en restaure l'unité interne.

Du mystère pascal à l'amour au quotidien

L'amour en actes, c'est celui qu'a vécu le Christ en remettant sa vie, d'un même mouvement, à son Père et à ses frères. Gagliardi l'avait perçu, lui qui proposait cette contemplation avant celle de la passion du Christ. « Ainsi, écrit-il, celui qui poursuit les *Exercices* considère que Dieu nous a aimés non pas en paroles seulement mais en actes, qu'Il nous a communiqué des biens sublimes et, bien plus, se communique lui-même dans l'eucharistie et dans les autres mystères »⁹.

De fait, les contemplations de la passion et de la résurrection préparent plus qu'il n'y paraît à l'union à Dieu dans un amour qui se vit en tout acte de la vie ordinaire. En effet, avec elles s'opère un changement dans le déroulement de la journée : après avoir suivi pas à pas le chemin de Jésus jusqu'au calvaire et au tombeau, il nous est proposé de contempler, de nuit et à l'aube, tout l'ensemble de la passion ; puis l'horaire habituel des temps d'oraison répartis sur l'ensemble d'une journée disparaît au profit d'une contemplation qui occupe tout l'espace du jour (cf. 208) : la journée, à la différence de la nuit, c'est justement le temps de la vie sociale et quotidienne... Cet ordinaire est aussi le lieu de la reconnaissance du ressuscité, comme en témoigne la précision avec laquelle est imaginée la maison de Marie, dont on regarde « les différentes parties, les unes après les autres, comme la chambre, l'oratoire, etc. » (220). Passion et résurrection orientent fortement vers l'ordinaire de notre vie.

Tout cela va de pair avec une sorte d'effacement progressif de la figure du Christ au profit de ses actes : sa puissance de Dieu se cache tandis qu'il se laisse maltraiter, insulter, clouer en croix et même ensevelir (cf. 196) ; la première apparition ne donne rien à voir, la résurrection se reconnaît à ses effets, sans tableau grandiose du ressuscité jouissant d'une puissance extrême. Tout renvoie au plus quotidien de l'existence, y compris une invitation à regarder, à l'aide de « règles pour s'ordonner désormais dans la nourriture », de quel pain nous attendons la vie. La vie la plus ordinaire devient le lieu où l'unité du mystère pascal se donne à vivre.

9. *Op. cit.*, p. 121

Le mystère pascal réuni

Certes, la contemplation de la passion puis de la résurrection, quoique répartie sur deux semaines successives, ne brisait pas l'unité profonde du mystère pascal¹⁰ ; mais elle la tenait plus secrète. La *contemplation pour parvenir à l'amour* la restitue ; elle y fait entrer, par la porte du don et de la reconnaissance. La rencontre du Christ s'était vécue d'abord dans l'accueil plus conscient du poids douloureux de l'amour et du don : ce que le Seigneur a fait « pour moi », c'est de rejoindre l'humanité, jusque dans sa chair, et de donner sa vie jusqu'à la croix pour le pécheur que je suis (cf. 53, 104, 193 et 197). Au terme, cette coloration douloureuse cède la place : le don se présente sous la forme du bienfait et sa réception est action de grâces ; le « pour moi » a pris place désormais dans l'histoire du sujet, capable de reconnaître ce que le Seigneur a fait pour lui, et dans son labeur présent ; mais il est vu uniquement sous la forme du don. Au moment où il s'apprête à retrouver la vie ordinaire et ses tribulations, le retraitant entend comme dominante le don de Dieu. Quelle force pour reprendre la route !

La douleur et le combat à partir de la résurrection

L'expérience, tout autant que le texte d'Ignace, le prouve : péché, combat et douleur ne disparaissent pas au sortir des *Exercices*. L'élection ne se confirme pas sans un combat, parfois même très fort et âpre : quiconque s'engage plus pleinement dans le réel s'expose davantage et rencontre, outre ses propres combats, ceux des autres...

La *contemplation pour parvenir à l'amour* ne gomme pas ce caractère onéreux de l'existence. De fait, parmi les bienfaits reçus, figure la rédemption ; celui qui prie sait que le Seigneur « désire se donner à [lui] », mais « autant qu'il le peut » (234), car demeurent des fermetures à cet accueil ; son offrande n'ignore pas la difficulté de se détacher et de donner, puisqu'il dit au Seigneur de « prendre » ce qu'il désire lui offrir ; enfin, le travail et le labeur sont présents.

Mais les dimensions de combat et de souffrance ne sont jamais premières, elles ne retiennent pas l'attention de manière prioritaire. Elles sont reprises sous le signe de la consolation et dans la dynamique du don qui enveloppe et colore toute la contemplation : tout parle de vie, de croissance, de présence de Dieu. S'il y a peine, c'est Dieu qui la prend, ce n'est pas l'homme ; si la souff-

10. La manière de prier reste bien la même, Ignace prend la peine de le souligner. Si, dans la passion, « la divinité (...) paraissait se cacher » (223), la résurrection fait accueillir qu'il n'y avait là qu'apparence, pouvoir même considérer qu'elle se cachait, c'était, déjà, entrer plus profondément dans la foi en sa présence, même dans la nuit de la passion : comment peut-on parler de « se cacher » sans affirmer, contre toute apparence, une présence ? Une telle reconnaissance n'est somme toute pas si loin des effets de la résurrection.. Corrélativement, quand le ressuscité console, c'est que la souffrance de la participation à sa passion est encore présente, en attente de consolation.

france est présente, le regard se porte non sur ce qui fait mal mais sur le labeur de Dieu, pour une croissance. Et l'homme est pris tout entier par le désir d'aimer Dieu ; son regard sur la création ne l'éloigne en rien du Créateur, il ne soupçonne aucunement le don de Dieu, il l'accueille de la source de tout bien.

Dans ce regard pacifié sur la création, on reconnaît même ce niveau plus profond que fait découvrir et atteindre la pratique du discernement, celui où Dieu tient solidement l'existence, quelles que soient les alternances et secousses. Que tout soit don et grâce, que Dieu soit la source, c'est ce qu'a pu approfondir la traversée de la désolation, tout comme l'accueil humble de la consolation sans la moindre appropriation possessive.

Le Seigneur, qui a donné de ce qu'il a et désire se donner, ne se contente pas de donner la vie comme un bien qui lui serait extérieur, Il « habite dans les créatures ». Dans la difficulté, Il n'apporte pas un secours du bout des doigts, Il travaille et peine lui-même. Les biens et les dons qui « descendent » de sa propre puissance (justice, bonté, etc.) demeurent en lien vital avec la vie divine elle-même. C'est Dieu qui aime en actes.

Ainsi, au terme de son chemin d'exercices, l'homme reçoit d'aimer comme Dieu et s'offre pour aimer comme Lui — il en demande la grâce au seuil de la contemplation comme dans son offrande. C'est le regard même de Dieu sur le monde qu'il lui est donné d'épouser, après l'avoir contemplé¹¹. Le mouvement qui, dans sa propre expérience spirituelle, a conduit Ignace d'un regard sur la Trinité au regard que la Trinité porte sur le monde¹² est à la fois celui qui dynamise les *Exercices* et celui qui se retrouve dans la structure de la *contemplation pour parvenir à l'amour*. Une fois le Christ échappé à sa vue par l'ascension, l'homme porte à nouveau son regard sur le monde ; il y est conduit progressivement : il passe de la reconnaissance du don de Dieu en son histoire à la considération de la présence de Dieu en toute créature, puis de son travail au sein du monde (234-236) ; au terme, il est conduit à ne plus même chercher Dieu en regardant le monde, mais à reconnaître toute puissance et bonté comme venant de Dieu. Dieu lui a donné jusqu'à son regard sur le monde. Là jaillit une offrande : l'accueil du don fait devenir soi-même don.

Le combat ou la souffrance ne sont donc pas éludés dans cette dernière contemplation des *Exercices*, bien au contraire ; mais Dieu console en ouvrant les yeux et la main sur le don, même au sein de la souffrance ; seul le don libère — celui de Dieu, pleinement reconnu comme tel, celui que l'homme reçoit de faire de lui-même. N'hésitons pas à reconnaître là une autre version du combat, sans doute plus radicale encore.

En situation de souffrance ou de combat, la *contemplation pour parvenir à l'amour* aide tout autant à ne pas se complaire dans la douleur ou la nuit qu'à

11. Lorsqu'Ignace propose de contempler l'incarnation, il invite à considérer le regard que la Trinité porte sur le monde

12. Cf. *Récit*, 28-30

ne pas fuir la souffrance ou le combat en sa radicalité. Elle peut faire découvrir plus profondément *comme consolation* la douleur qui ouvre à l'amour ou accompagne tout amour, continuer le travail de sortie de la culpabilité par l'accueil du don, révéler que cet accueil est la meilleure arme pour le combat. Mais c'est à condition de ne pas édulcorer l'amour dont parle Ignace, lui si discret dans l'emploi de ce terme.

* * *

Ignace ne met l'amour en première place qu'au terme du chemin¹³ Parce qu'il est originaire, l'amour ne peut être dit qu'au terme. Pour le nommer sans le galvauder, il faut tout un parcours pour s'arracher à l'« amour sensuel et mondain », « [sortir] de son amour, de son vouloir et de ses intérêts propres » (189), aller jusqu'à la profondeur du don. Il faut l'accueil de l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ, le passage par les sentiments du Christ, le travail pour y entrer et la demande longuement reprise de la grâce de connaître intérieurement le Christ incarné, afin de l'aimer et le suivre (cf. 104). La réserve d'Ignace apprend à aimer. Elle montre le poids et le prix de l'amour. Elle en dit aussi la force : l'amour de Dieu peut se mettre dans nos actes — c'est le lieu qu'il choisit pour demeure ; l'amour est toujours pascal : « fort comme la mort », il naît en ce point où la vie, jusqu'en l'abîme, est radicalement reçue d'un autre ; il est accueil, d'un même mouvement, de sa propre souffrance et de celle de l'autre, mais par la porte qu'ouvre la joie du don.

13. C'est même le dernier mot de ses *Exercices* (cf. 370). Auparavant, mis à part les mystères de la vie du Christ, le terme est apparu discrètement en rapport avec l'élection (15, 184 et 189), dans les règles de discernement (316-317) et à propos de la distribution des aumônes (370) ; ou bien il figure dans la *grâce d'aimer et de suivre le Christ* (104), demandée tout au long de la deuxième semaine. Mais cet amour a dû être distingué de l'amour sensuel et mondain (89 et 97).

Chroniques

A bord du « Bel Espoir »

Toronto-Ouessant (JMJ 2002)

VIE EN MER ENTRÉE EN PRIÈRE

Le P. Michel Jaouen ayant proposé de rendre disponible son fameux trois mâts à des jeunes allant aux JMJ de Toronto, « Vie en Mer Entrée en Prière » a sauté sur l'occasion. Depuis 1995, cette équipe de jésuites, religieuses ignatiennes et laïcs a mis en place un parcours pour entrer dans la vie spirituelle à travers la navigation à voile. Voici des extraits du journal de bord collectif, rédigé dans le cadre d'un « atelier écriture » animé par Corine Robet. Les ruptures de style s'expliquent par son mode de rédaction : le groupe de six participants écrivait à partir des mêmes consignes, les textes étant ensuite recueillis dans un journal unique.

Seigneur, tu nous dis : « Vous êtes le Sel de la Terre », et nous, nous marchons, nous marchons dans la chaleur du soir. Seigneur, il doit faire encore 35° bien qu'il soit presque minuit, nous marchons vers Toi, vers la grande croix qui brille au loin, plantée sur cette terre de jeunesse. Seigneur, tu nous dis : « Vous êtes le Sel de la Terre », et nous, nous y avons cru et nous avons voyagé du bout du monde pour y être, sur ce bout de pelouse. Pluie, boue, fatigue, et pourtant nous recevons tant. Seigneur, tu nous dis : « Vous êtes la Lumière du Monde », et moi, j'ai appris l'humilité. Mettre en veilleuse ma certitude de réussir. Tu m'invites à une drôle d'espérance. Retrouver le groupe pour la transat. Ne pas réaliser ses rêves immédiatement et mettre sa confiance dans le Seigneur. Tu me donnes Ta paix.

28 JUILLET : TORONTO

Nous avançons harassés de fatigue vers ce bateau mythique qui hante nos rêves depuis bientôt six mois. Nous discutons des impressions que nous avait laissées la messe papale. Soudain, il nous est apparu au beau milieu de la pelouse. Les mâts semblaient sortir de terre et se dressaient comme des arbres nus, sans voile, sans feuille. Un détour pour l'atteindre, pour l'embrasser d'un seul coup d'œil. Coincé entre les gratte-ciel, il semblait sortir de nulle part, sortir d'un autre monde. Il signifie la fin de ce marathon : attente, avion, marche, pluie... Il signifie le repos des jambes et de la tête. Fuir tout ce qui nous passe par la tête. Ce bateau porte un nom de promesse et de vie, celle que nous allons inventer à son bord.

Nous sommes attendus. . Le moment est enfin venu. Aude m'ouvrir le passage. Passage à bord. J'enjambe le pont, hésite, puis fais le premier pas sur le « Bel Espoir II ». Comme pour me sécuriser et prendre possession de ce voilier, j'en fais rapidement le tour. Des silhouettes partout. L'équipage est bien là. Le départ ne se fait pas attendre. 22 heures, et nous larguons les amarres.

Que d'activités à bord ! Le bateau est comme une scène de théâtre sur laquelle mille petites pièces se juxtaposent. Chacun va, vient, se pose, descend, remonte. Et pourtant, ce n'est pas la course, pas l'affolement, c'est juste un état paisible à géométrie variable. Quelques moments de grâce, chopés ici ou là : une corvée de patates en chantant à quatre voix, une brochette de derrières perchés sur une bôme pour replier la voile, deux amoureux qui grimpent au mât chacun de leur côté pour se conter fleurette, un « hurra » au chef cuisinier pour le repas du soir, même s'il y a des petites bêtes dans le riz, et puis zut, il y a toujours quelqu'un dans le filet du gaillard d'avant, une place en or au-dessus de l'eau...

30-31 JUILLET : MONTRÉAL

Le paysage d'îles et d'écluses laisse progressivement place au décor urbain, usines, hangars, et d'un seul coup la ville s'offre à nous, la cathédrale, les buildings, les jardins et les joies à venir de l'escalier : une bière fraîche, le lèche-vitrines pour compléter les oublis de nos sacs, et marcher, marcher, pour le plaisir d'appréhender une nouvelle ville. Petit à petit, le « Bel Espoir » se vide, le silence s'installe, contre le quai le bateau se repose. À la tombée de la nuit, des groupes reviennent, d'autres repartent, les conversations s'éternisent sur le pont, l'équipage se rencontre autrement : Montréal et son visage cosmopolite nous invite à un voyage immobile.

Saint Ignace

Mercredi matin, fête de la Saint-Ignace. Autour du P. Michel Jaouen et du P. Thierry Anne¹, nous allons fêter cet Espagnol du XVI^e siècle, cet homme de Dieu, ce pèlerin de la liberté qui nous a envoyés aujourd'hui, sur ce bateau, à la recherche de nous-mêmes au vent de Dieu. Seigneur, qui sommes-nous venus chercher ? Comment te rencontrer ? Ignace, qui es-tu pour moi ?

Ignace, image d'Epinal, ou plutôt image dans le missel de mon aïeule, figure d'opaline cernée de noir, les cheveux, la barbe, l'habit rigide. Ignace, image des hommes de Dieu croisés sur mon chemin, haute stature des jésuites, aumôniers d'étudiants, des religieuses ignatiennes, et plus tard des laïcs qui ont ouvert en moi des espaces de liberté — audace de ceux, de celles, qui veulent ce qu'ils font. Ignace, image de l'homme alité, jambe torturée et cœur poignant. Je m'interroge sur le geste de ta belle-sœur : pourquoi t'a-t-elle donné le récit des saints, ce livre par lequel tant de choses sont arrivées ? Ignace, image d'hier et d'aujourd'hui, étrangement présent : le *Récit du pèlerin*, le livret des *Exercices*, l'écriture comme un trait d'union entre toi et nous. Ignace, homme de ton temps, homme pour notre temps, dans ma vie intérieure je te côtoie, non pas dans l'imposture d'une expérience partagée, mais dans la force et la vérité de ce que tu as appréhendé. Des ouvertures pour une vie au grand large.

1^{ER}- 2 AOÛT : QUÉBEC

Depuis combien de temps sommes-nous partis ? Le temps prend une autre épaisseur. Il est comme arrêté, suspendu à un au-delà qui nous dépasse. Les balises sont toujours là : les repas, la douche, le repos. Il n'empêche, je suis surprise par cette nonchalance face à l'activité discrète mais efficace de l'équipage. Bien sûr, au départ comme à l'arrivée, dans les ports où nous faisons escales, des mains s'activent, chacun arrêtant qui sa partie d'échec, qui son chant, pour un « hisse et ho » plus approprié. La manœuvre est impérieuse et n'attend pas ; il faut tirer sur des bouts, amarrer le bateau, mettre les pare-battage, vérifier les gardes et, enfin, débarquer. Quatre jours que nous sommes partis, et déjà nous n'avons plus la notion du temps.

Ville ouverte

Québec, ville ouverte sur le Saint-Laurent. L'eau douce encore sous la quille du « Bel Espoir ». Québec, ville ouverte : ses habitants qui nous ont abordés avec tant de gentillesse, ses monuments, sa douceur. Québec ou la fin

1. Jésuite animateur, avec Olivier Barreau et Christian et Corine Robet, de « Vie en Mer Entrée en Prière ». Pour tout renseignement : <http://www.reseau-jeunesse-ignatien.org>

de notre première étape : « Vous êtes le Sel de la Terre. Equipage et communauté : des joies à partager. » Une semaine déjà que nous sommes partis. Au fil du Saint-Laurent, nous nous sommes posés, nous sommes reposés. Nous avons apprivoisé le bateau, nous avons appris à faire équipage avec l'équipage du « Bel Espoir ». Le fleuve est allé s'élargissant, et nous attendons la promesse de la mer à venir. Rassemblés par l'Eglise, nous avons aussi appris à nous constituer en communauté. Temps liturgiques du matin, eucharisties, groupes de partage, autant de moyens pour écouter le Seigneur et pour nous parler en vérité.

Demain, nous entamons notre deuxième étape : « Vous êtes le Sel de la Terre : la vie a du goût. » Quand le fleuve deviendra mer, quand les berges s'estomperont, nous appréhenderons la mer. Nous allons contempler la Création et oser dire devant le Seigneur la merveille qu'est chacun d'entre nous. Nous allons goûter le sel, celui de la mer, celui de nos vies

La haute mer

Enfin ! On avait suffisamment entendu : « Vivement la haute mer ! » Maintenant, on a tous au cœur la question : « Le moteur va-t-il tenir ? » Rester douze heures de plus au Québec pour cause de panne de moteur, ça aurait pu être le « fun » comme ils disent ici, mais nous l'avons tous vécu comme une attente, un retard. Ça y est, c'est le départ, le moteur tourne, on largue les amarres, on fait de grands signes, on ramène les amarres à bord ; le « Bel Espoir » se place à 90° par rapport au quai, puis se décolle. C'est une manœuvre très esthétique, savante.

Enfin, voguer ! Nous vivons ce moment comme un vrai départ, qui correspond à la fin d'une étape et au début d'une autre dans notre façon de vivre à bord, notre cheminement. On change de rythme. Désormais, une heure de silence est instaurée chaque jour à bord.

Temps de silence à bord et oraison. Aujourd'hui, on a l'impression que c'est le vrai départ... A la fois vers la mer et vers nous-mêmes. Nous avons vécu notre premier temps de prière personnelle. Avec une heure de silence. Même le moteur s'est arrêté... Quelle paix ! Enfin le silence... Mais un silence habité, une impression d'harmonie, le calme. Nous étions à la fois en communion personnelle avec le Seigneur et tous inscrits dans cette même communion.

2-7 AOÛT : VERS SAINT-PIERRE-ET-MIQUELON

Isolés, nous sommes isolés. La brume nous a envahis. La lumière est étrange. Sans aucune visibilité, il faut cependant avancer. Je n'aimerais pas être à la barre. La brume est partout. Tant pis pour les baleines qui nous

avaient été annoncées en ce lieu précis et à cette heure matinale : on ne voit rien. Je vais me recoucher : 6h, c'est trop tôt.

Désormais, nos journées sont marquées par des rendez-vous communautaires que nous nous fixons : l'office à 10h, suivi, un jour sur deux, d'un temps de prière personnelle et de l'eucharistie. Le jour suivant, nous vivons un temps particulier de partage et d'écoute. Trois groupes se réunissent autour de questions communes portant sur le thème de l'étape. En ce moment, nous abordons le deuxième thème de notre démarche spirituelle : « Vous êtes le Sel de la Terre, la vie a du goût. » Au fil de nos rencontres, il y a comme un dévoilement de nos chemins respectifs vers le Christ.

Des mailles se resserrent, tel un filet. Et comme une pêche miraculeuse dans saint Jean, le filet aux mailles de plus en plus fines rassemble nos paroles, bijoux dans leurs écrins argentés brillants dans l'océan de nos humeurs. On creuse pour arriver au fondamental. On creuse pour arriver au vrai. Notre sort est lié à celui des autres, on partage nos vies pour mieux y lire ensemble les passages de Dieu.

Le gros temps

Ça y est, on y est, et on ne peut pas dire qu'on ne l'a pas voulu. C'est ça, le « gros temps » ? J'en avais vu à la télé : c'est beau, ces vagues qui jaillissent, mais là c'est réellement tout autour de nous. On ne sait plus, des vagues ou du bateau, qui monte à l'assaut de l'autre. On découvre juste que les bouts accrochés en « main courante » un peu partout au plafond, des couloirs au roof, ne sont pas seulement décoratifs. On a sacrément besoin de s'accrocher pour circuler. A table, on installe les « violons », des cadres en bois qui évitent que la vaisselle ne danse la java au gré du roulis et du tangage. Eh oui, moi qui confondais ces mots auparavant, je sais très bien à quoi ils correspondent désormais : le tangage, c'est supportable ; le roulis, c'est le mal de mer ! On est de moins en moins nombreux à table ; d'ailleurs, et on se croise la tête basse, comme des ombres, avec un tiède : « Ça va ? » Les malades s'installent à l'extérieur, le long du roof, côté sous le vent. En cas d'alerte, il n'y a qu'un pas à faire pour se pencher au-dessus du bastingage. Les valides ne font pas les fiers : « Je serai peut-être le prochain... » Le vent est fort, les nuages gris menaçants, la mer mouille, trempe même, que ce soient les embruns ou les paquets de mer qui balaient le pont. Chacun empile toutes ses épaisseurs, ses vêtements imperméables. Rester dehors à tout prix pour ne pas être malade, s'abriter du vent. Quant à essayer de trouver un endroit où le bateau gîte moins, c'est peine perdue. Je voudrais tellement que ça s'arrête de bouger ! Je n'avais jamais encore passé de nuit blanche à cause du roulis. C'est un mouvement irrégulier, assimilable à un manège de fête foraine, sauf que là, ce n'est pas pour rire. Quand est-ce que la mer se calme ? Quand est-ce qu'on descend du manège ?

7-9 AOÛT : ESCALE À SAINT-PIERRE

Une vraie émotion nous attendait sur ce bout de France au bout du monde. Bénédicte, depuis le mois d'avril, avait pris contact avec l'évêque de l'île et organisé une rencontre avec les jeunes. Se sentir attendus, accueillis, quelle joie ! Le lendemain, rendez-vous avait été pris pour célébrer ensemble. Dans la cathédrale-chapelle, l'évêque a béni l'eau, et nous nous sommes tous signés, symbole de ces eaux de la mort par lesquelles le Christ est venu nous sauver. Nous avons vécu une très belle célébration, priante et joyeuse, et l'hymne des JMJ a retenti avec une saveur particulière. Quatre jeunes de l'île étaient comme nous à Toronto, et les rencontrer ici, après ces jours de mer agités, fut un grand moment. Après la célébration, nous nous sommes retrouvés dans la salle paroissiale, autour d'un apéritif, et toujours sous l'œil de la télévision locale et du micro de RFO.

Saint-Pierre-et-Miquelon : une vraie et belle escale. Même pendant les escales, nous continuons notre itinéraire intérieur. Au fil de nos rencontres, il y a comme un dévoilement, une joie à se retrouver en groupe réduit pour éclairer nos chemins respectifs vers le Christ. Ici, le groupe fait lieu. Lieu de parole et d'écoute. Lieu d'une parole différente, hors des sentiers battus, des conversations habituelles. Ici, la parole germe. Ce que tu vas dire sera reçu : je reçois ta parole comme un trésor. Ta parole ne meurt pas, elle fait écho, elle féconde ma vie intérieure, elle ouvre d'autres espaces en moi. Ici, le groupe fait temps. Temps du mûrissement, temps du grain de blé qui pousse... entre émotion et gravité. Laisse-moi du temps, le temps que ta parole se creuse en moi et fasse naître d'autres lumières, d'autres paroles.

Tous les deux jours viennent le temps et l'espace où pudeur et audace se brassent. Un brassage de vagues telle une déferlante qui entre en elle-même, prend sa respiration, son oxygène, puis se déroule et s'offre aux autres.

9-16 AOÛT : VERS LES AÇORES

Nous entrons dans notre troisième étape : « Vous êtes le Sel de la Terre, le Seigneur se mouille. » Voilà le thème tel qu'il nous est donné... Et moi, ça me choque un peu ! (Oser parler ainsi du Seigneur !) Certes, je comprends bien l'esprit : après avoir senti que notre vie avait du goût, nous sommes amenés à la relire et à nous apercevoir que c'est Lui qui non seulement chemine avec nous, mais qui lui donne ce goût ! Il ne faut pas non plus manquer d'humour pour dire : « Le Seigneur se mouille », alors que nous sommes au milieu de l'Atlantique en espérant surtout que « ça » ne mouille pas ! Et pourtant, c'est si vrai qu'il se mouille pour nous !

Sonores, les vagues. Dans le filet, sous le gaillard d'avant, l'étrave noire monte et descend, imprime son rythme, retour cyclique, la vague retombe, se

divise, se brise sur bâbord, sur tribord, envahissante, grisante. Je deviens ce bruit, écume et roulis. Le bateau et les autres sont annihilés, corps à corps avec l'océan, cœur à cœur avec mon Seigneur ; c'est là que je viens Lui parler. Moi, c'est sur le toit du roof, en hauteur, que je m'isole. L'Esprit me rejoint, je contemple la mer, le ciel et les nuages. Splendeur de la Création. Un instant seule, seule en moi-même avec le Christ, et les autres autour de moi, dans ce dialogue intime. Beauté du moment.

Les rencontres en mer

La mer. Ah, la mer ! Cette fois-ci, ça y est, on est parti ! Plus rien ne nous rattache aux continents. Autour de nous, c'est le vide. La mer. Rien que la mer ! Je regarde cette étendue aujourd'hui si plate, si calme, qui hier encore me faisait pencher au-dessus du bastingage pour nourrir les poissons. Cette eau claire, caressée par le vent, calme et apaisante. Soudain, un jet ! Un plouf ! Qui me réveille ? Quelqu'un serait-il tombé ? Anaëlle, où es-tu ? Un autre gros plouf bientôt suivi par d'autres me rassurent. Non, vraiment, ce ne sont que des dauphins. Des dauphins !!! Benjamin ! Regarde ! Des dauphins ! Plus prompt que moi à saisir le sens de ce mot, son cri retentit : « Dauphins dans l'étrave tribord ! » Et c'est le branle-bas de combat. Chacun à son poste d'observation, tapant pour les inviter à jouer plus longtemps avec nous. Cet animal a un pouvoir de joie, nous sommes en joie, une joie enfantine et forte. Nous côtoyons pour un instant la liberté, le jeu, la beauté. Les dauphins sont des messagers de joie ; à chaque fois que nous croiserons de nouvelles bandes, se sera la même excitation, la même joie. Certains montent aux mâts, d'autres s'allongent sur le filet du gaillard d'avant. Tous, nous sommes fascinés et heureux.

Cela fait partie des belles rencontres de haute mer. Il y en a eu d'autres. Je me souviens aussi de cette magnifique baleine à bosse qui a sauté à quelques mètres du bateau, en plein Atlantique. La force du jet d'eau et, tout à coup, une masse impressionnante qui jaillit et retombe dans une gerbe. Nous l'avons suivie des yeux pendant plus d'une demi-heure ; pour qui inventait-elle cette danse, ces sauts hors de l'eau toutes les deux minutes ? A regret, nous l'avons vue disparaître sur l'horizon. Personne n'a réussi à la photographier. Tant mieux ! Elle restera libre dans un coin de nos souvenirs et entre les lignes de ce journal, notre baleine joueuse !

17-18 AOÛT : ESCALE AUX AÇORES

Un éblouissement : les Açores, pour moi, ce fut cela. Nous avons longé au petit matin l'île de Flores. Une terre verdoyante aux falaises abruptes qui plongeait dans une eau verte. Flores, le point le plus à l'est de l'Europe ; un

bout de notre monde en plein atlantique Flores, un port minuscule où des bateau de plaisance, de ceux qui font le grand saut de la traversée, s'arrêtent pour faire des vivres et de l'eau, pour se reposer Très vite, ces autres marins montent à bord, viennent discuter Tellement de monde connaît le « Bel Espoir » et Michel ! Des bouts d'histoires communes refont surface, et nous sommes les témoins de tous les liens que Michel a tissés depuis tant d'années et sur tant de mers. Cet homme de Dieu est partout chez lui et tous viennent à lui. Quant à nous, il nous invite à aller à la rencontre des autres, à faire des rencontres, à beaucoup pratiquer le stop et à revenir à l'heure. Gare au retardataire : une fois que les amarres sont larguées, il ne trouvera plus que son sac sur le quai ! Le « Bel Espoir » appareille toujours à l'heure dite !

19-23 AOÛT : VERS OUESSANT

Une quatrième étape de notre aventure intérieure : « Le Christ dans ma barque. » Désormais, le pont appartient, aux premières heures de la matinée, à ceux et celles qui ont décidé, au point où ils en étaient, de faire retraite. Une idée de l'esprit quand on sait les conditions de vie à bord, l'exiguïté des cabines, la promiscuité ! Et pourtant, le pont est beau, ce matin, du silence intérieur de ces chercheurs de Dieu, qui sur le plat-bord, qui sur le toit du roof ou sur le filet avant, qui dans sa cabine ; leur corps est à l'écoute de ce que lit leur cœur, seuls en eux-mêmes, face à leur Dieu. On peut être seul en soi-même au milieu des autres, au milieu des vagues et de l'eau, seul pour la rencontre avec le Christ. Faire retraite sur un bateau : une idée de l'Esprit. Les deux tiers du groupe ont choisi cette voie ; les autres poursuivent leur route, en communauté, à la suite de l'Evangile de saint Marc, juste un peu plus tard dans la matinée. Il n'y a pas de meilleure voie, il y a juste celle qui convient pour le moment présent. Le pont est beau de ce silence nouveau.

Du côté de l'accompagnateur

Privilège d'avoir accompagné, à toute heure, en tout temps et en tout lieu du bateau. En écho à la chanson des vagues sur la coque et du vent sur nos visages, les traces toutes brûlantes du passage du Christ dans la vie de ces jeunes adultes Privilège d'avoir accompagné à toute heure, en tout temps et en tout lieu de ce bateau, d'avoir préparé nos points d'oraison ou nos topos à deux voix dans le carré passager, et d'avoir voulu pour nous, et pour eux, écouter, non pas notre propre voix, mais la voix du Christ. Le « Bel Espoir » et cette traversée comme une médiation vers cette voix. Oui, nous l'avons entendu dans ces minutes et ces heures de plein air, le Christ qui parle au cœur

Ce matin, il fait gris. Nous sommes passés bâbord amure. Le vent est d'Est : pourvu qu'il ne devienne pas du Nordet ! Une centaine de milles enco-

re à parcourir d'ici Ouessant. Une fine pluie se met à tomber. Nous nous approchons vraiment de la Bretagne ! Pourtant, nous sommes à la hauteur de La Rochelle. Le vent reste doux. L'un ou l'autre commence à s'agiter à propos du débarquement. Un message est arrivé pour Florence, responsable des contacts avec ceux qui nous attendent à l'Aber Wrac'h. A peine la prière commune achevée, et avant que Corine puisse embrayer sur de nouvelles indications pour l'oraison de fin de matinée, la communauté en retraite entre comme en forum — chacun y allant de son détail et de son conseil pour Florence. Inquiétude ? De plus en plus de distractions quant à la reprise du quotidien viennent perturber l'oraison.

Je me sens le devoir de rappeler que nous sommes toujours en retraite. C'est plus que jamais le moment de veiller au cadre. Moment clef où il nous faut demeurer à l'écoute de Dieu. Moment où le plus important est de demeurer dans le silence. Nous touchons alors ce qui est de l'ordre du « au plus près et sans comparaison », appelé chacun par ce Christ qui nous invite à inventer notre sillage sans regarder celui des autres : « Que t'importe : toi, suis-moi ! » Des vies serrent au plus près le vent du Seigneur, des vies qui palpitent plus fortement à présent : nous revenons ! Nous sommes partis pour mieux revenir, mieux reprendre possession de ce que nous sommes, là où nous sommes. Nous ne finissons pas les derniers milles d'un voyage mythique, nous accomplissons un voyage mystique en ce qu'il nous rend au Christ, incarné dans notre quotidien.

Dernières vingt-quatre heures en mer

A 8h, j'aime monter sur la passerelle. La plupart dorment encore. Je passe saluer les hommes de quart. Michel est là. Nous regardons la carte. Il semble connaître chacun de ses replis, chacune des îles représentées. Toujours environ 3000 mètres d'eau sous la quille. Demain, nous franchirons la grande marche vers le plateau continental. Sans même nous en apercevoir, il y aura à peine 150 mètres sous la quille. Je regarde vers l'ouest. Un goéland plane sur les courants, tout proche de l'eau. Gris sur gris. Il est chez lui, en plein océan.

Il nous reste encore du temps pour recueillir ce qui a été vécu pour une relecture de ce temps de retraite, pour une pêche, pour la joie de dire ce qu'il y a dans nos filets, pour la grandeur de la route parcourue, pour la mémoire de la beauté, même pendant les calmes plats ou les tempêtes, pour dire l'amour du Christ venu nous visiter. Alors, une dernière fois, les groupes de partage se reforment. Les mots se font plus rares et plus âpres, ils ont gagné en poids et en communion ; chacun peut dire ce qu'il a reçu et quel a été son parcours pendant ces jours de silence. La parole de Dieu, visitée par l'autre et qui a pour moi un goût particulier, ou comment, là aussi, nous avons fait équipage.

24 AOÛT : L'ABER-WRAC'H

J'ai le souvenir très vif de cette matinée, à la hauteur d'Ouessant, le phare qui finit de se découper nettement et la terre qui s'offre pour se refuser. Nous n'aurons pas le temps de nous arrêter pour une ultime escale comme cela a été envisagé, entre autres, parmi les folles rumeurs de coursives qui ont agité le bateau durant tout le périple sur la date et le lieu d'arrivée. Maintenant, nous savons que le port sera touché à l'heure annoncée. Ouessant : nous sommes presque chez nous et nous faisons chacun ce vœu de savoir goûter les derniers instants de mer. Et déjà, nous sommes rattrapés : des objets reprennent vie, coquillages venus nous faire entendre l'écho de nos proches. Les portables sortent des sacs, des équipées et de leur oubli ; les visages s'éclairent — bonheur à venir que de raconter et de pouvoir dire : « J'arrive ! » Les liens humains nous disent combien nous sommes attendus et aimés.

L'Aber Wrac'h. Côtes de lumière, soleil altier qui font fulminer Michel : « C'est par temps de chien qu'il faut arriver ici. Sans ça, on n'y comprend rien ! » Paysage de douceur et de beauté : le chenal se rétrécit et de petits cotres de bois se rapprochent, des amis du « Bel Espoir », délégués comme comité d'accueil ; puis c'est une école de voile qui suit un moment notre sillage ; nous sommes attendus, reconnus et nous partageons avec une exultation croissante le prestige de ce bateau, de son équipage et de la haute figure de Michel. C'est enfin l'amarrage à une tonne en attendant la marée haute pour mettre les aussières à quai. Un quai en pente sur lequel s'agit une petite foule. Bientôt les zodiacs vont faire la navette, qui descend à terre, retrouve les siens, qui monte à bord, et on ne sait plus qui est qui : le pont, les cabines sont envahis dans une douce panique très euphorisante finalement. Nous sommes arrivés, rentrés à bon port, *Deo gratias*.

De cette arrivée, il me reste des images, fortes et douces à la fois. Le quai de pierre le long duquel le « Bel Espoir » vient sagement se poser, le bruit des aussières pour la dernière fois jetées par-dessus bord et les visages, la marée des visages qui viennent prendre le relais des paysages traversés. Autant de nouvelles histoires à apprendre, de fils à tirer. Mes compagnons d'aventure que je découvre sous un autre ciel, celui de leur famille ou de leurs amis venus les attendre. Encore et encore voir et contempler tous ceux qui sont venus nous attendre et qui disent si haut par leur seule présence : « Tu as du prix à mes yeux. »

Pierre sur bois, la quille du bateau contre le quai. Un trait courbe que nous découvrons au petit matin, la quille repose sur la vase à marée basse. L'eau s'est pour la première fois retirée, le quai de pierres est rectiligne, le fond du port est incliné et la quille est un trait courbe. L'Aber Wrac'h : l'Atlantique est derrière nous et nous embrassons du regard ce ventre qui nous a portés un mois durant.



A proximité de Lille, à 1h20 de Paris, dans un site superbe et apaisant (parc de 7 ha),

LE CENTRE SPIRITUEL DU HAUTMONT

Centre ignatien animé par la Communauté Vie Chrétienne à la suite des Jésuites

VOUS PROPOSE :

Exercices Spirituels - retraites individuelles -
cycles de formation à l'accompagnement - parcours bibliques -
sessions : couples, éducation des enfants, préparations au mariage

Renseignements (programme annuel & accueil) :

Centre Spirituel du Hautmont - B.P. 19 - 31 rue Mirabeau
59420 MOUVAUX - Tél. 03 20 26 09 61 - Fax 03 20 11 26 59

E-mail : hautmont@nordnet.fr

EVANGILE AUJOURD'HUI

Revue de spiritualité franciscaine

La Compassion

7,6 €

Compassion, sympathie, pitié, miséricorde, est-ce la même chose ?
- Jésus est pris de pitié devant ceux qui souffrent - La compassion
de saint François pour les malades, les pauvres, les brigands -
La miséricorde pour les pécheurs, une tradition toute franciscaine -
Compassion bouddhique et miséricorde chrétienne.

Le vieux et le neuf

7,6 €

Un thème biblique - Jésus montre l'intérêt du vieux et du neuf -
Saint Paul parle de l'homme nouveau selon le Christ - Le vieux
et le neuf, un thème très franciscain - La nouveauté sans cesse
en recherche dans l'Eglise - Comment distinguer le neuf
commercial et le neuf évangélique ? - Pourquoi le vieux pape
Jean-Paul II est-il toujours l'idole des jeunes ?

ef - Les Editions Franciscaines - editions-franciscaines.com/index.htm

La formation spirituelle dans les diocèses

Philippe ROBERT s.j.
Nancy

En matière de formation spirituelle, comme en toute chose d'ailleurs, le diocèse de Nancy ne prétendra jamais être exemplaire. Ce n'est pas dans le tempérament lorrain. La saveur de l'expérience nancéienne peut être cependant révélatrice de ce qui s'élabore, ici et là, dans l'Eglise de France. C'est à ce titre qu'elle est proposée au début des pages qui suivent, avant d'inviter à des dégustations plus générales. Mais nous sommes bien d'accord : si la tarte aux mirabelles est un régal, c'est parmi d'autres.

Passons par la Lorraine

A Nancy, tout a commencé par la fin. La fin du Cénacle. Après celle de la Visitation, avant celle du Carmel. Tristesse dans le diocèse. Fin d'une longue histoire commune (depuis 1854) entre cette congrégation et les Nancéiens : les retraites de première communion, le parc si apaisant, les sœurs à qui l'on pouvait venir parler... Nostalgie affectueuse ? Pas seulement. Par vocation, le Cénacle était un lieu de vie

spirituelle. De nombreux *permanents d'Eglise*¹ venaient « s'y poser », on venait y apprendre à prier, à écouter la Parole, à faire ses premiers pas dans le discernement spirituel. Et plus si affinités : depuis des années, les religieuses s'entouraient de bénévoles formés par elles, qui, avec elles, animaient des recollections, des soirées de prière, etc. Au Cénacle, on venait se ressourcer, et un certain nombre franchissaient le pas pour aider d'autres à (re)trouver la Source.

Quand la Communauté programma son départ (pour septembre 1999), il fut question de tout ce bien fait comme d'un héritage qu'il fallait préserver, et faire fructifier. Il y eut, posément, des témoignages, des concertations, des prières, des silences partagés. Des amis du Cénacle prêts à « faire quelque chose pour qu'il y ait une suite » se sont régulièrement rencontrés. Ce temps grave et doux a pu devenir un temps de gestation. Les uns et les autres ont dit ce qu'ils avaient reçu des religieuses, de la spiritualité ignatienne, ce qu'ils souhaitaient voir se poursuivre, éventuellement avec leur aide. Le diocèse², tenu au courant, pouvait sentir des attentes fortes, des forces disponibles.

De l'aide venant du Cénacle, ce n'était pas nouveau. Mais, cette fois, d'autorité, comme on déclarerait *bien d'Eglise* un trésor menacé, l'Eglise diocésaine signifia que ce qui se vivait au Cénacle concernait la croissance du peuple qui la constitue. L'« Equipe Diocésaine de Formation Spirituelle » était née, particulièrement chargée du soutien, dans leur mission, des chrétiens engagés au service de l'Eglise.

Une *Lettre de mission*³ définit officiellement la charge, confiée actuellement à un noyau de cinq personnes (une religieuse, deux prêtres, deux laïques) qui coordonnent l'ensemble des activités, entourées des membres de l'« équipe élargie » (environ vingt personnes) envoyés sur le terrain, avec tel ou tel du noyau, selon les besoins et les charismes de chacun.

Semailles et moissons

Présenter l'Equipe ? Commencement de la formation spirituelle ? Se former spirituellement. L'ascèse requise pour être capable d'accom-

1. Dans cette expression, il s'agit d'un *masculin grammatical*. Au long de l'article, la grammaire ne fera pas négliger que, *réalité déterminante* pour la vie de nos diocèses, l'immense majorité des permanents d'Eglise *est* constituée de femmes.

2. Avant l'arrivée de Mgr Papin, principalement l'administrateur diocésain, le P. Claude Schockert, futur évêque (en 2000) de Belfort-Montbéliard.

3. La Lettre de mission *est nominative* pour les cinq personnes du noyau permanent de l'Equipe, collective pour les autres.

pagner, d'aider à prier, à pratiquer la relecture, à progresser dans le discernement spirituel consiste à être accompagné, à prier, à pratiquer la relecture, à s'exposer au discernement. Pour être un « corps », l'Equipe a le souci de sa propre vitalité spirituelle, elle recherche pour elle-même les forces qu'elle a mission de proposer. En côtoyant ses membres, on le sent : la joie trouvée dans ce travail se nourrit du temps pris de reconnaître ensemble pour un autre travail, celui de l'Esprit. Après tout, c'est lui le Formateur.

Dans un premier temps, sa mission auprès des « permanents d'Eglise » étant encore mal connue, l'EDFS a simplement reconduit des propositions du Cénacle : récollections, retraites, parcours de prière accompagnée, etc. Dans l'esprit du Cénacle, mais sans les locaux, le parc... L'Equipe a vite eu quelque chose d'une Brigade volante ayant chaque fois à chercher où déployer ses forces. Nécessité, heureuse nécessité, de choisir un presbytère de Baccarat si la demande d'intervention émane d'une équipe pastorale de Baccarat. Brigade légère aussi : la structure mise en place permet de choisir des intervenants selon le groupe qu'ils encadrent, en mêlant animateurs chevronnés et débutants entreprenant leur propre formation de formateur.

Au fil des mois, les activités se sont diversifiées, affinées par les demandes qui viennent généralement, mais pas exclusivement, d'équipes pastorales, soit pour leur propre cheminement (un apport biblique pour des chrétiens d'un secteur rural qui entreprennent la relecture de leurs activités paroissiales), soit en vue d'une proposition de type spirituel qu'elles voudraient organiser (sur un doyenné, durant le Carême, un temps de prière accompagnée). Dans le tissu bigarré de l'Eglise lorraine, c'est toujours du *sur mesure*. Une mesure que l'EDFS doit prendre avec lucidité et humilité. Malgré son désir de respecter le terrain spirituel et humain où elle est appelée, elle ne se découvre pas spontanément en harmonie avec tous les publics : attention à un vocabulaire de la tribu, certes spirituelle, mais diablement citadine.

On peut dresser l'inventaire des missions accomplies en deux ans. Parler aussi des innovations⁴. Mais il y a plus réjouissant (certains parlent d'émerveillement) : lorsque l'Equipe découvre que son travail dans tel secteur pastoral a inspiré une « suite » qu'on lui demande de venir évaluer avec ceux qui l'ont élaborée... Dans le vaste champ

4. Depuis le début de 2003, *ad intra*, pour les volontaires de l'« équipe élargie », un groupe de travail sur les *Exercices spirituels*, *ad extra*, participation à la mise en place, sur Nancy (EDFS - 63, rue des Ponts), d'une antenne d'écoute paroissiale pour les divorcés remariés

confié par le diocèse, ce n'est déjà plus uniquement le temps des semailles.

Le voyage de l'internaute

Et ailleurs ? Quels objectifs, quels moyens se donnent les diocèses français pour répondre aux demandes de formation spirituelle ? Testons d'abord l'ampleur du phénomène. Recourons à l'Internet — nouveau millénaire oblige ! Interrogeons un *moteur de recherche*. Naïvement. En tapant trois mots : « FORMATION SPIRITUELLE DIOCÉSAINE »... 1340 réponses ! La plupart liées aux sites officiels des diocèses. 1340 sites qui contiennent un texte où flottent ces trois mots. Cette vague n'est pas exploitable, mais repérons quelques masses⁵ :

- Il s'agit de *formations offertes en priorité à celles et ceux qu'il est convenu de nommer les « permanents d'Eglise »* : chrétiens engagés au service du diocèse, dans une paroisse, un doyenné, etc. Ce qui justifie, par exemple, le titre qu'ont forgé les diocèses de Lille et de Cambrai : « Formation pour vivre la Mission ».

- Un certain nombre de sites attribuent une caution diocésaine à des parcours de formation spirituelle mis en place par des associations, des centres spirituels qui se sont localement fait une spécialité de ce type de formation⁶.

- D'autres enfin laissent découvrir, comme à Nancy, que le diocèse lui-même s'est donné les moyens de proposer son propre parcours de formation spirituelle.

Avant d'explorer plus en détail ces types de réponse, on peut tirer quelque profit à examiner leur forme. La vague Internet a tout pour englober le navigateur, mais, avant de sombrer, il peut parfois en tirer matière à réflexion...

Réconcilier intelligence de la foi et vie spirituelle ?

Dans les parcours proposés aux « permanents », on remarque ainsi que « FORMATION SPIRITUELLE » voisine très souvent avec « FORMATION

5. Dans les sites répertoriés contenant nos trois mots, ceux-ci ne sont pas forcément dans une même phrase, leur ordre de citation peut varier, etc. Si bien que parfois la réponse fournie n'a qu'un lien ténu avec le thème de la recherche. Telle, par exemple, une publicité pour une maison *diocésaine* proposant une *halte spirituelle* et une *formation* à l'écoute. Un grand nombre concerne le cursus des séminaristes. Il y a des quiproquos plus insolites...

6. Un nom traverse souvent l'échantillonnage visité : les groupes de formation *Béthanie*, très implantés depuis 1982 en région parisienne et qu'on situe dans la double mouvance du Renouveau charismatique et de la spiritualité ignatienne.



BIBLIQUE », « FORMATION DOGMATIQUE », etc. Ce voisinage illustre sans doute un tournant dans la mentalité ecclésiale : voilà que compétences doctrinales et chemin spirituel se côtoient dans des cursus de formation cautionnés par une autorité ecclésiastique.

Il faudrait presque parler de réconciliation, car, dans l'Eglise (les savants viendraient ici incriminer la scolastique d'un Moyen Âge agonisant), il y avait beau temps qu'imaginativement l'on compartimentait la vie du chrétien : distinguée de l'expérience intellectuelle, notamment théologique, l'expérience spirituelle se vivait à part (dans les *hauteurs mystiques* ?). On avait même fini par l'isoler de l'action, fût-elle apostolique. Dans cette fragmentation, un rien schizophrénique, la vie spirituelle devenait comme un *au-delà* de l'agir chrétien.

Illustration, de style post-Vatican II : dans la formation offerte aux laïcs appelés à devenir « permanents d'Eglise », ce qui touchait la vie spirituelle, son histoire, ses enjeux, pouvait être traité avec toute la rigueur académique souhaitable — UV, diplôme et recyclage —, mais c'était un *discours sur*, un parmi d'autres, essentiellement théorique. La dimension *expérimentale* de cette composante de l'être chrétien n'était pas officiellement honorée. Alors qu'il s'agissait d'aider des chrétiens qui allaient vivre l'*expérience* de la Mission.

Il n'y avait là nulle incompétence, nul mépris. Simplement, en ce domaine, chacun était renvoyé à sa propre initiative. Heureux « le laïc engagé » qui participait à un mouvement d'Action catholique ou habitait tout près d'un centre spirituel ou d'une abbaye !

Certes (cela allait *sans dire* — et tout le problème était là), on a toujours souhaité qu'un chrétien ait une vraie vie spirituelle, surtout s'il se mettait au service de sa communauté. Mais se donner un temps régulier de prière, décider de faire une retraite, choisir un accompagnateur spirituel, tous les moyens à mettre en œuvre pour favoriser cette vie spirituelle paraissaient relever du *for interne*. A l'époque où se sont mis en place des parcours de formation structurés (en théologie, pastorale, liturgie, catéchèse, etc.), il aurait paru insolite, voire inquisitorial, qu'en parallèle à ces parcours le diocèse proposât d'autorité un parcours de formation spirituelle.

Visiblement, on ne pense plus ainsi. La tendance est même inversée : pour les permanents d'Eglise, ce qui relève du soutien spirituel cesse de concerner un *devoir* à accomplir en secret, pour être un *droit* à faire honorer par l'autorité. D'un mot dérobé à un site belge, on dira que, désormais, on ne se contente plus d'une formation de permanents d'Eglise uniquement préoccupée de savoirs et de savoir-faire,

on attend du « savoir-être ». Le mot suggère les termes de la revendication : « Que le diocèse nous aide à *savoir être* en tant de lieux à la fois : à la paroisse et à la maison, au service de l'Eglise et au travail, dans une Paroisse Nouvelle et avec un vieux curé, dans la boutique "Eglise" et avec le Seigneur ! »

Compris ainsi, dans la formation des permanents d'Eglise, le *savoir-être* n'a pas à faire nombre avec savoir et savoir-faire. Il est plutôt ce qui les unit, en vue de l'action. Il révèle leur véritable utilité comme outils de la Mission. Il les irrigue de l'intérieur, et fait *expérimenter* qu'une vie spirituelle n'est pas un *à-côté* de la vie intellectuelle, de la vie professionnelle ou de la vie privée. Ni un *à-côté*, ni un luxe : une nécessité. Au nom même du sérieux avec lequel on désire faire fructifier les savoirs et les savoir-faire acquis, pour un meilleur service de l'Eglise qui les a procurés. Les Eglises locales ont perçu ce climat de nécessité, qui mérite parfois d'ailleurs un qualificatif plus vigoureux.

Une demande en urgence

Est-il alarmiste de dire que, sous les propos souvent lénifiants des *visées pastorales*, on devine plus d'une fois un constat d'urgence ? L'Eglise locale mesure trop qu'elle ne peut pas, sans danger pour eux-mêmes et pour la Mission, négliger la vie spirituelle de ses permanents.

Partout, nous le savons, on a tué des militants. Pas seulement en les affublant de vingt casquettes ou en les livrant à un Saddam Hussein de presbytère : on a pu les laisser mourir de faim. Ils avaient profondément désiré trouver leur place dans l'Eglise, mettre au service de la communauté chrétienne leur générosité, leur sens de l'équipe, leur goût de la liturgie, des talents de créateur, de pédagogue, d'organisateur, etc. Ils ont été embauchés dans l'enthousiasme. Mais, au fil des années, et d'autant plus qu'ils faisaient du bel et bon travail, dotés d'un agenda de PDG ou de DRH, ils se sont sentis menacés par le dessèchement, l'inappétence. Ils sombraient dans le pur fonctionnement. Non seulement c'était au grand préjudice, souvent, de la vie familiale ou de la vie professionnelle, mais la mécanique elle-même n'opérait plus qu'au prix de *paradoxes* déconcertants : « J'apprends à prier aux enfants du caté, et je n'ai plus le temps de prier moi-même... »

Certains anciens permanents pastoraux reconnaissent qu'ils avaient un *boulot d'Eglise* sans vie en Eglise. Plus de temps pour revenir à la Source intérieure, plus assez de disponibilité d'esprit pour désirer

y revenir. Parfois même, dans l'enchaînement des tâches, un doute sur le bien-fondé de ce désir d'intériorité.

Avec qui ne serait-ce que *parler* de cette dérive progressive ? En haut lieu ? Autour de soi ? Personne pour entendre qu'on se sentait dans une perpétuelle fuite en avant, broyé dans la machine « Eglise ». Il y avait bien les « rencontres d'équipe », mais que de fois l'ordre du jour surchargé a-t-il été totalement consacré à la cuisine, sans permettre le moindre partage... Lassitude. Sentiment d'avoir été lâché, trahi. Aigreur. Abandon. Merci, j'ai suffisamment donné. J'arrête.

Ce n'est pas sur l'Internet. On l'entend dans sa paroisse.

Que fait le diocèse ?

Quels parcours de formation ?

Pour un survol (rien de plus, *avec une telle foule*), revenons aux sites *web* qui concernent explicitement les formations spirituelles diocésaines. Globalement, d'un diocèse à l'autre, l'inventivité, l'effort se concentrent sur les mêmes points. Jusqu'à autoriser l'établissement à gros traits du portrait-robot d'une... Usons du sigle lorrain « EDFs » pour « Equipe Diocésaine de Formation Spirituelle » :

Une équipe chargée d'**accompagner des permanents du diocèse**, réunis par petits groupes, en sessions régulières, insistant sur l'importance de la **relecture**, et proposant principalement :

- une initiation à la **prière** (contemplation évangélique surtout)
- une attention renouvelée à la **Parole de Dieu**
- une initiation au **discernement spirituel**.

Relecture, contemplation évangélique, discernement, parmi les exemples explorés (d'une enquête non exhaustive), il semble que les pédagogies préconisées ici ou là s'inspirent largement de la spiritualité ignatienne, prenant appui sur le parcours des *Exercices spirituels*. De fait, bon nombre de jésuites et de religieuses de tradition ignatienne sont membres de ces équipes. Comme à Nancy avec le Cénacle, il y a souvent, pour expliquer cela, des raisons conjoncturelles (par exemple, l'existence sur le diocèse d'un centre spirituel ignatien).

On peut s'interroger sur cette coloration privilégiée donnée à une équipe diocésaine. Certes, elle paraît judicieuse pour donner son ossature à un parcours qui risquerait de noyer vigueur et cohérence dans un accueil tous azimuts des diverses sensibilités. Mais quelle école spirituelle prétendrait convenir à tous ? Pragmatiquement (c'est souvent, face à l'urgence, l'angle d'attaque adopté par les autorités ecclésiastiques...), il est répondu qu'il faut bien faire un choix. On peut citer ici Mgr Papin qui a dit à son EDFs : « Vous n'avez pas la mission de coordonner toutes les spiritualités. »

Il serait vain de vouloir décrire un *parcours type*, élaboré par une EDFs standard, pour un *échantillon représentatif* de permanents d'Eglise. Disons simplement que des témoignages glanés ici et là insistent sur une prière commune et un large temps accordé à chacun pour qu'il parle de sa mission. Sur une pédagogie qui, justement, procure peu à peu des mots pour mieux exprimer, en soi et devant les autres, ce qu'on vit dans sa prière et dans sa mission.

On sent que toute EDFs a le secret désir de se découvrir à la longue formatrice de formateurs, accompagnatrice de futurs accompagnateurs spirituels... Mais si cette fécondité est donnée un jour, c'est qu'on aura su se garder du piège de l'efficacité immédiate. De l'ivresse des *résultats* qui ferait oublier la gratuité de la mission confiée : rester un lieu de croissance spirituelle, favorable à la « respiration », à l'« appétit retrouvé ». Il s'agit bel et bien d'entretenir la vie, non de la programmer.

Pour la nourriture spirituelle, l'EDFs n'a pas à rester forcément le seul lieu d'abondance. L'essentiel est qu'en la désignant comme lieu d'un ministère diocésain l'Eglise signifie une urgence vitale pour la route de tous les baptisés. Un signe que chacun reçoit pour soi sans doute (les prêtres eux-mêmes ne sont pas toujours les mieux nourris), mais, en la proposant aux paroisses, aux instances ecclésiastiques, aux différents terrains d'engagement pastoral, un diocèse manifeste la dimension communautaire d'une grâce qu'il s'agit de partager. Comme un festin toujours offert.

choisir

Revue culturelle d'inspiration ignatienne
propose tous les mois

réflexions, dossiers, chroniques,

sur des questions actuelles :

**ÉGLISES - SPIRITUALITÉ - THÉOLOGIE - POLITIQUE
ÉCONOMIE - SOCIÉTÉ - LETTRES - THÉÂTRE - CINÉMA**

Dans les prochains numéros :

- ☐ ***Le voyage : réalité et symbolique***
- ☐ ***Nouveau style dans la diplomatie vaticane***
- ☐ ***L'identité masculine en difficulté***
- ☐ ***Ecole et culture religieuse***
- ☐ ***Présence catholique à Moscou***
- ☐ ***Le sommet de l'information***

Publiée par les jésuites de Genève, Suisse

Abonnement (11 numéros par an) € 56 – / € 60 – (port compris)

Pour recevoir un exemplaire ou vous abonner :

Revue choisir, 18, rue Jacques-Dalphin, CH-1227 Carouge/Genève
rédaction ☎ ++4122 827 46 75 ; administration ++4122 827 46 76
fax : ++4122 827 46 70 E-mail : **administration@choisir.ch**
Internet : **www.choisir.ch**

VIENT DE PARAÎTRE



Une lecture croyante des grandes étapes de la croissance humaine

Gérard Berliet

*Je suis la vigne,
Vous les sarments,
Celui qui demeure en moi, et moi en lui
Celui-là porte beaucoup de fruits. (Jean 15,5)*

Une certaine manière de grandir est une participation à la vie du Verbe fait chair. Encore faut-il, à l'heure où beaucoup d'approches de sciences humaines proposent des chemins de développement personnel, préciser les conditions de cette adéquation entre croissance humaine et croissance chrétienne. Tous les chemins ne se valent pas. Certains conduisent à une véritable ouverture du cœur, d'autres contribuent à rendre la personne plus égocentrique.

A partir de son expérience de la pédagogie de la « formation humaine intégrale » le père Gérard Berliet porte un regard d'ensemble sur les grandes étapes de la croissance humaine et en propose une lecture croyante.

Une traversée des âges de la vie, dont l'enjeu est de l'ordre de la relation à soi-même, aux autres et à Dieu.



N° 485 - 144 p. - 14 € + 1 € (frais de port)

En vente à **Vie Chrétienne**, 47, rue de la Roquette, 75011 Paris
et dans les librairies religieuses

COLLECTION VIE CHRETIENNE

