

SAINTE GERTRUDE D'HELFTA Docteur de la prière de l'Église¹

Sainte Gertrude, que la tradition catholique a nommée « la grande », naît le 6 janvier 1256, jour de l'Épiphanie. Elle s'en souviendra pour accepter, non sans résistance, de répondre aux instances du Seigneur et de ses supérieurs lui enjoignant de mettre par écrit son expérience spirituelle. Ils la persuadent que son œuvre sera « lumière pour éclairer les nations » et « annonce du salut jusqu'aux extrémités du monde² ».

On ignore ses origines familiales. Encore enfant, elle est offerte au monastère d'Helfta en Allemagne, sur le diocèse de Magdebourg. C'est un milieu de femmes cultivées qui vivent selon la Règle de saint Benoît et les coutumes de Cîteaux. L'éducation de Gertrude est confiée à sainte Mechtilde de Hackeborn, dont elle reçoit une solide formation intellectuelle et spirituelle.

Une rencontre décisive marque sa vie : au soir du 27 janvier 1281, alors qu'elle vit depuis plus d'un mois dans « un épais nuage de ténèbres », un jeune homme qui porte sur ses mains « les joyaux brillants des cicatrices qui ont annulé toutes nos dettes³ » se présente à elle. Il lui promet de la délivrer de ce grand trouble. À partir de ce jour-là, une double conversion s'opère en elle : elle renonce aux études humanistes pour mieux s'adonner aux études théologiques, et elle passe d'une vie monastique négligente à une vie de prière intense, mystique, avec une ardeur missionnaire exceptionnelle⁴.

Nous savons par sa biographe que sainte Gertrude a écrit plusieurs ouvrages où la Parole de Dieu tient une grande place. Deux ont traversé les siècles : les *Exercices spirituels*, « rare joyau de la littéra-

1. Texte d'une conférence donnée à la Conférence monastique de France le 9 octobre 2012.

2. GERTRUDE D'HELFTA, *Le Héraut* (SC 139 et 143), Paris 1968, respectivement p. 111 et 257-259.

3. SC 139, p. 231.

4. BENOÎT XVI, *Sainte Gertrude*, *Documentation catholique* n° 2462 (2011), p. 173-175 (audience générale du 6 octobre 2010).

ture mystique⁵ », et *Le Héraut de l'Amour divin*, où se trouve consigné le *Mémorial* des grâces de son union avec le Seigneur. Une longue « approbation des docteurs », dominicains et franciscains, placée en tête du *Héraut* en recommande la lecture. Après l'Italie, l'Espagne, la France, la diffusion de ses œuvres gagne l'Amérique Latine où Gertrude est déclarée patronne des Indes Occidentales. Les moniales de la Conception, à Mexico, obtiennent de célébrer sa fête dès 1609, avant même qu'elle soit inscrite au Martyrologe Romain (1677)⁶.

Docteur de la prière de l'Église

Les auteurs qui ont étudié l'œuvre de sainte Gertrude (Cyprien Vagaggini, Jean Leclercq, Pierre Doyère, Charles-André Bernard, etc.) sont unanimes pour reconnaître la place fondamentale de la liturgie dans sa vie, ce qui n'a rien d'étonnant chez une moniale qui appartient à la grande tradition bénédictine⁷, mais qui atteint chez elle un degré d'expression inégalé. La liturgie est non seulement le lieu privilégié de son expérience spirituelle, mais toute sa vie sort pour ainsi dire du bain de la liturgie et devient « œuvre de Dieu » au long des jours et des nuits. Chez elle, le culte rendu à l'oratoire se déploie partout ailleurs.

Cette place de « fondement » occupée par la liturgie dans l'œuvre de sainte Gertrude fait d'elle une maîtresse spirituelle très sûre et très saine pour quiconque s'engage à la suite du Christ sur les chemins de l'Évangile. Par sa vie et par son œuvre, la « grande » moniale d'Helfta atteste qu'aucune forme de prière n'est plus recommandable que la liturgie de l'Église, aucune plus à même de transformer le cœur pour qu'il devienne le réceptacle des « flots débordants de la divine tendresse⁸ ». Il est aussi remarquable de voir comment le célèbre adage de saint Benoît, « *mens nostra concordet voci nostrae* (que notre esprit s'accorde avec notre voix) » (*Règle*, 19, 7), cité dans la Présentation Générale de la Liturgie des Heures⁹, trouve chez elle un élargissement qui manifeste un sens de l'Église hors du commun : « *devotio concordaret cum officiis Ecclesiae*¹⁰ ». Cela revient à dire que, sans cesser de travailler à l'accord de l'esprit avec la voix, la ferveur elle-

5. BENOÎT XVI, p. 173-175.

6. *SC* 127, p. 21.

7. Dom Prosper Guéranger, osb, restaurateur de la vie bénédictine à Solesmes et premier abbé de ce qui deviendra la Congrégation de France, tient sainte Gertrude en grande estime et s'y réfère fréquemment.

8. Cf. le titre complet du *Héraut* : « *Legatus, memorialis abundantiae divinae pietatis* (Le Héraut, mémorial de l'abondance de la divine tendresse) ».

9. *Présentation Générale de la Liturgie des Heures*, n° 105 et 108.

10. *Le Héraut* (*SC* 255), p. 198-199.

même doit chercher à s'accorder aux offices de l'Église. Ainsi, tout exercice de piété ou dévotion particulière, pour ne pas dérapier, doit soigneusement s'inspirer de la grande liturgie de l'Église et s'appuyer sur elle.

Cela explique pourquoi sainte Gertrude d'Helfta peut être présentée comme un exemple de spiritualité liturgique pouvant conduire aux plus hautes formes de vie chrétienne et contemplative¹¹. Dans notre contexte ecclésial où la liturgie est devenue un point sensible, parfois même une source de tension très regrettable entre les fidèles du Christ, Gertrude fait figure de grand témoin de l'impact sur toute la vie baptismale d'une liturgie où la forme, qu'elle soit « ordinaire » ou « extraordinaire », n'atteint son but que si le cœur des célébrants s'en trouve agrandi, et leur sens de l'Église singulièrement élargi.

À partir du foyer lumineux de la prière liturgique, dont l'Eucharistie est le moment par-dessus tout désiré de la sainte, tous les grands axes de sa vie spirituelle se mettent en place : six siècles avant sainte Thérèse de Lisieux, elle découvre la voie d'enfance et développe une théologie de l'amour divin qui, sans jamais céder au laxisme, appelle à une espérance et une confiance en Dieu sans limite¹². C'est aussi son expérience liturgique qui lui permet de donner toute sa mesure à un *sentire cum Ecclesia*, qui annonce l'ecclésiologie de communion à laquelle Vatican II et les plus récents documents du Magistère nous ont rendus sensibles¹³. La mystique de Gertrude est à l'opposé d'un intimisme où Dieu isolerait le priant du Corps auquel il appartient. Elle entraîne au contraire dans un immense courant de grâce où les uns et les autres se retrouvent solidaires, et cela non seulement à un moment donné de l'histoire, mais à travers les siècles.

Influencée par la théologie mystique de saint Bernard, Gertrude ne craint pas de recourir aux expressions et aux images empruntées à la vie conjugale. Le style est affectif, sponsal, dans la ligne du Cantique des cantiques¹⁴. Rien de mièvre pourtant grâce à une référence soutenue à la Parole de Dieu et à la liturgie. Le corps à corps des images soutient le cœur à cœur de l'expérience spirituelle, et conduit la

11. C. VAGAGGINI, *Initiation théologique à la liturgie*, t. 2, Bruges/Paris, Biblica, 1963, p. 206-239.

12. Hans Urs von Balthasar se réfère volontiers aux moniales d'Helfta, surtout quand il aborde la thématique de l'espérance. Il cite en particulier le *Liber specialis gratiae* de sainte Mechtilde de Hackeborn, recueil de confidences sur son expérience spirituelle, mises en forme par sainte Gertrude.

13. Cf. par exemple *La vie fraternelle en communauté*, *Documentation catholique* n° 2093 (1994), p. 411-434 ; et JEAN-PAUL II, *Vita consecrata. Exhortation apostolique post-synodale*, Paris, Cerf, 1996, surtout chapitre II : « La vie consacrée, signe de communion dans l'Église », p. 61-107.

14. VAGAGGINI, p. 212.

sainte à faire figure de précurseur dans la dévotion au Sacré-Cœur¹⁵. Consciente néanmoins que ses écrits pourraient devenir une pierre d'achoppement pour certains lecteurs, elle développe à plusieurs reprises une théologie des images qui la montre sévère à l'égard d'elle-même et de ce fait préservée des dangers de l'illumination¹⁶. Elle peut alors écrire en conclusion de son *Mémorial* :

Comme c'est au moyen de l'alphabet qu'arrivent à la science de la philosophie ceux qui veulent étudier, ainsi, au moyen de ce qui n'est pour ainsi dire qu'images peintes, ceux qui liront cet écrit apprendront à goûter au-dedans d'eux-mêmes cette manne cachée qu'il n'est possible d'allier à aucun mélange d'images matérielles et dont seul qui en a mangé éprouve à jamais la faim¹⁷.

Lumière pour éclairer les nations¹⁸

Dans un tout autre domaine que la liturgie, la vie et l'œuvre de sainte Gertrude méritent de retenir notre attention : ce qu'on pourrait appeler l'intégration du négatif dans l'itinéraire de la conversion. À la différence de la plupart des récits hagiographiques du Moyen Âge et jusqu'à une époque récente, *Le Héraut* nous présente une femme qui n'est pas sainte dès son plus jeune âge, qui a des défauts et qui lutte contre ses défauts. Elle en est parfaitement consciente quand elle écrit par exemple :

De quels mérites de ma part me vient un tel don, ô mon Dieu, de quelles résolutions de la vôtre ? Il faut que l'amour oublieux de son honneur mais prompt à honorer, oui, l'amour impétueux, qui devance tout jugement et échappe à tout raisonnement, vous ait, ô mon Dieu infiniment doux, comme enivré, jusqu'à perdre le sens, pour que vous tentiez l'union de termes si dissemblables. Mais il serait plus convenable de dire que la suave bonté – innée et essentielle à votre nature – sous la motion intime de la douce charité – par laquelle non seulement vous aimez, mais êtes l'Amour même, et dont vous avez employé la plus tangible efficacité au salut du genre humain – vous a incliné vers la dernière des créatures humaines, la plus démunie de tout ce qui ne lui est pas nécessaire et dû, méprisable par sa vie même et sa conduite, pour l'appeler du plus loin de son extrême bassesse et la faire participer à la grandeur de votre Majesté, que dis-je ? – de votre Divinité, afin sans doute de fortifier par cet exemple la confiance (*confidentiam*) de toute âme vivant ici-bas. Mon espérance et mon désir sont qu'il en soit ainsi pour tout chrétien, par respect pour Dieu,

15. PIE XII, Encyclique *Haurietis aquas*, n° 51.

16. SC 139, p. 115, 125-127, 351 ; SC 255, p. 135, 159-161 ; SC 331, p. 273-275.

17. SC 139, p. 351.

18. Ce qui suit s'inspire de O. QUENARDEL, *La communion eucharistique dans « Le Héraut de l'Amour Divin » de sainte Gertrude d' Helfta (Monastica 2)*, Brepols/Bellefontaine 1997, p. 74-81.

et qu'il ne se rencontre personne s'abaissant autant que moi à déshonorer vos dons et à scandaliser le prochain¹⁹.

Gertrude comprend que Dieu, en la choisissant comme témoin de son amour, – elle, « la dernière des créatures humaines, la plus démunie de tout ce qui ne lui est pas nécessaire et dû, méprisable par sa vie même et sa conduite », – veut « fortifier par (ce choix) la confiance de toute âme vivant ici-bas ». Une lecture même rapide du *Héraut* montre que les défauts ont une place éminente dans l'acquisition de la sainteté. Dieu les « laisse subsister, parfois même chez (ses) plus grands amis », pour les maintenir dans l'humilité et « exercer par là leur vertu²⁰ ». Voici une page qui peut nous en convaincre :

Comme elle priait pour que le Seigneur corrige un supérieur d'un défaut, elle reçut cette réponse : « Ne sais-tu pas que, non seulement cette personne, mais tous ceux qui président à cette communauté qui m'est chère, ne manquent pas d'avoir quelques défauts – nul ici-bas, d'ailleurs, ne peut être absolument parfait – et, si je le permets, c'est en vertu de mon immense divine tendresse, douceur et amour pour cette communauté préférée et afin que ses mérites en soient merveilleusement accrus ? C'est une plus grande vertu en effet d'obéir à un supérieur dont les défauts sont patents qu'à celui dont la valeur éclate dans toutes ses actions. » Elle répliqua : « Bien sûr, mon Seigneur, je me réjouis qu'il y ait mérite pour les sujets, mais j'aimerais aussi, pourtant, que les prélats fussent préservés de commettre les fautes auxquelles les expose leur défaut. » Le Seigneur répondit : « Pour moi, je n'ignore aucun de leurs défauts, que certes, parfois, les diverses occasions de leur charge manifestent, alors que, peut-être, ils n'arriveraient point autrement à l'humilité nécessaire. Ainsi, il y a, pour le mérite des sujets, occasion d'accroissement aussi bien dans les défauts de leurs supérieurs que dans leurs vertus, de même que, pour le mérite des supérieurs, il y a occasion d'accroissement aussi bien dans les vertus des sujets que dans leurs défauts : dans l'unité d'un seul corps, tous les membres concourent au progrès commun. » Ces paroles lui firent comprendre combien surabonde la tendresse de la divine sagesse et avec quelle habileté elle pourvoit au salut de ses saints, en permettant que les défauts y contribuent pour conduire à de meilleurs progrès²¹.

Il vaudrait la peine d'étudier le *Héraut* sous l'angle de « l'intégration du négatif ». On verrait comment le « merveilleux », dans le cas de Gertrude, n'est pas la sainteté acquise au départ, mais la sainteté conquise par une prise en compte réaliste de sa face d'ombre. Gertrude ne naît pas « lumière pour éclairer les nations », elle s'y destine par une inlassable conversion. Cela rejoint l'un des soucis

19. *SC* 139, p. 265.

20. *SC* 255, p. 25.

21. *SC* 143, p. 335-337.

majeurs de l'hagiographie contemporaine qui n'est plus de sublimité, mais de présence de la grâce à l'épaisseur de l'homme. Cacher les ombres, c'est oblitérer la force de la grâce. Pour autant, n'allons pas en conclure que le *Héraut* se complaît à maintenir le lecteur dans la part défectueuse, sombre et peccamineuse de la personne humaine. Disons plutôt que la joie sereine qui s'en dégage est de la même veine que celle de l'Évangile montrant Jésus assis à la table des pécheurs et déclarant : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin mais les malades ; je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (Lc 5, 31-32). Gertrude est du bord des malades et des pécheurs, car c'est à eux que sont destinés les flots débordants de la divine tendresse (*pietas*). Il faut qu'en la voyant « jouer²² » avec le Christ, les malades et les pécheurs soient « convaincus » de « confiance ».

Prendre en compte la face d'ombre de Gertrude, c'est aussi prendre en compte la manière dont le Seigneur la reprend et la corrige. Presque toujours, c'est par un surcroît de douceur, et Gertrude reconnaît que « ce procédé était plus efficace que n'aurait jamais été, pour elle, la peine sévère qui lui était due²³ ». L'expérience de sa vilenie et de son néant, à la lumière de la *pietas Dei*, la conduit alors à thématiser ce que l'on a coutume de considérer comme l'une de ses plus grandes originalités : la *suppletio*. « C'est là l'un des fruits de sa formation spirituelle à l'école de la liturgie », écrit Cyprien Vagaggini, qui voit dans cette *suppletio* la jonction de l'« effort ascétique » avec la « conscience de la grâce » :

Cette pratique (pour Gertrude) consistait à penser aux mérites du Christ, aux souffrances, aux désirs et aux prières de sa sainte humanité, pour s'y unir et les offrir au Père, afin qu'ils *suppléent* à son indignité, à ses négligences, à ses défauts et à ses péchés.

Elle recourait de la même manière aux mérites de la Vierge et des saints. Cette pratique lui permettait, tout en gardant une exacte conscience de son indignité et du peu de valeur de ses efforts ascétiques, de s'approcher de Dieu en toute tranquillité d'âme pour le rencontrer dans l'action liturgique. En tout cela, aucune trace de jansénisme, ni de pélagianisme, ni de volontarisme. Mais, sans tomber non plus dans le laxisme ou le quiétisme, elle avait une conscience très vive de la souveraineté de la grâce, et de la suppléance apportée par le Christ aux pauvres efforts des hommes qui sont unis à lui avec une bonne volonté sincère et un cœur pur²⁴.

Nous aurions tort cependant de croire que Gertrude n'est consciente que de sa face d'ombre. Elle est aussi consciente de sa face de

22. L'aspect ludique du *Héraut* serait, lui aussi, à étudier. Cf. *SC* 139, p. 167 ; *SC* 255, p. 27.

23. *SC* 139, p. 235.

24. VAGAGGINI, p. 220.

lumière et de sa mission « pour éclairer les nations ». À la frontière de ces deux faces, elle se positionne avec une justesse qui la garde à la fois du découragement et de la présomption. On en a la preuve dans sa manière de recourir au registre de la « petitesse » pour se situer devant Dieu et devant les hommes. Entendons bien : il ne s'agit plus ici du sentiment de sa « bassesse », lié à l'expérience de ses défauts et de ses péchés, mais de celui de sa « petitesse » qui, pour inséparable qu'il soit du précédent, s'en distingue néanmoins radicalement du fait qu'il n'est pas, de soi, lié au péché. C'est ce sentiment qui émerge dans des exclamations comme celle-ci :

Ô dignité de cette infime poussière (*minutissimi illius pulveris*) que l'Être éminent, joyau du trésor céleste, a retirée de la fange pour se l'attacher ! Ô excellence de cette menue petite fleur (*illius flosculi*) que fait surgir du marais le rayon même du soleil, comme pour l'associer à sa propre lumière²⁵ !

Le *Héraut* et les *Exercices* sont tissés de diminutifs qu'il ne faut pas considérer comme un simple artifice littéraire. C'est l'expérience même que Gertrude fait de la *pietas Dei* qui s'y inscrit. La conséquence logique de ce juste sentiment se vérifie, entre autres, en matière de coopération liturgique. Exempte de pélagianisme autant que de laxisme, Gertrude comprend qu'elle doit mesurer sa « part » en proportion de sa « petitesse ». Ce sera le « un peu » de l'Évangile²⁶, où l'Infiniment grand reconnaît son image et ressemblance dans la petitesse. Le tout-petit coopère petitement, mais au regard de l'Infiniment grand, ce « petitement » est la plus juste mesure de coopération à l'Immense. Sans ce « petitement » intentionnel et signifié, l'Infiniment grand est comme paralysé, et la *divina pietas* ne peut pas se manifester. On en a un bon exemple un jour où, désolée de voir l'obstacle qu'oppose sa faiblesse à son désir de « mettre toute son attention à prononcer toutes les notes et les mots de l'Office », elle comprend que le Cœur du Christ, « instrument infiniment doux de la Trinité éternellement adorable », se tient à côté d'elle « comme un serviteur fidèle... attentif au moindre bon plaisir de son maître ». Et le Seigneur ajoute :

Mon Cœur Divin, connaissant la fragilité et l'instabilité humaine, souhaite, avec l'attente d'un désir infini, que, sinon d'un mot, du moins d'un signe (*si non verbis, saltem aliquo nutu*), tu lui confies le soin de suppléer pour toi et de parfaire tout ce que, par toi, tu ne peux accomplir (*committas sibi supplendum pro te ac perficiendum quidquid per te minus perficere potes*)²⁷.

25. SC 139, p. 271.

26. Mc 9, 41 ; Lc 19, 17 ; Jn 6, 9.

27. SC 143, p. 119-123.

Une telle confiance du Seigneur nous conduit peut-être à nous interroger sur la manière de comprendre ce qu'est la « participation pleine, consciente et active » aux célébrations liturgiques. On pourrait multiplier les exemples²⁸. L'atmosphère du *Héraut* est partout empreinte de cette gracieté de la *pietas* qui ne cherche pas d'autre partenariat que celui d'un vécu dans la « petitesse », ni d'autre exploit que celui d'une réponse à la mesure de cette « petitesse ». Admirable commerce de la grâce, où le « moindre » est le mieux placé pour « coopérer » à l'Immense, et ainsi faire l'expérience de la divine tendresse²⁹.

Apôtre de l'ecclésialité³⁰

Nous savons que la liturgie est le lieu privilégié de l'expérience spirituelle de sainte Gertrude. Une lecture attentive du *Héraut de l'amour divin* permet d'être plus précis : de toutes les célébrations liturgiques, c'est sans aucun doute l'Eucharistie qui exerce sur elle l'attraction la plus grande, et l'on peut être plus précis encore : les grands jours de Gertrude sont ceux où le Seigneur l'appelle « aux délices de (sa) table royale³¹ », c'est-à-dire ceux où elle peut communier. À cette époque, en effet, les fidèles n'approchaient la sainte Table que rarement. Sainte Claire communique seulement sept fois par an. Saint Louis († 1270), six fois par an, et sainte Élisabeth de Portugal († 1330) trois fois par an. À Helfta, par contre, les moniales communient habituellement les dimanches et les jours de fête, ce qui fait figure d'exception, mais demeure encore loin de la communion quotidienne. On comprend ainsi pourquoi la préparation à la communion occupe tant de place dans les milieux d'Église et, de ce fait, dans le dossier eucharistique du *Héraut*. Pour en apprécier les repères, il peut être intéressant de tenter une comparaison entre ceux que donne sainte Gertrude et ceux de la scolastique alors en vigueur. Les limites de cet exposé ne permettent pas d'entrer en détail dans

28. Cf. SC 139, p. 181-183, 277 ; SC 143, p. 173-175 ; SC 255, p. 101-103.

29. Il semble que les études menées jusqu'ici sur la doctrine théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus n'ont pas encore suffisamment éclairci sa relation avec les moniales d'Helfta, en particulier avec sainte Gertrude. Thérèse, pourtant, s'y réfère explicitement pour se justifier d'une action qui va dans le sens de SC 139, p. 181-183 (cf. SAINTÉ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Derniers entretiens*, Annexes, Desclée de Brouwer/Cerf, 1971, p. 36). C'est la preuve qu'elle a lu le *Héraut*, sinon en entier, du moins dans des morceaux choisis. La dialectique « petitesse extrême et grandeur infinie », où se complait Thérèse (cf. F.-M. LÉTHEL, *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, Venasque, Ed. du Carmel, 1989, p. 492-513) avait déjà une adepte, six siècles auparavant, en sainte Gertrude d'Helfta.

30. On trouvera de larges développements de tout ce qui suit dans O. QUENARDEL, *La communion eucharistique*, p. 115-134.

31. SC 139, p. 235.

cette comparaison. Je me propose seulement de faire ressortir les accents mis ici et là à ce sujet.

La question qui préoccupe alors les esprits est celle de la « dignité » : Suis-je digne ou pas d'approcher la sainte Table ? Les grands scolastiques, contemporains de Gertrude, – Bonaventure, Thomas d'Aquin, Albert le Grand – y répondent en s'inspirant de la fameuse lettre à Janvier de saint Augustin : oscillant entre crainte et amour, entre tiédeur et dévotion, le fidèle est invité à s'éprouver lui-même pour opérer le discernement nécessaire. Il saura que le choix de Zachée, qui reçoit le Seigneur dans sa maison, et celui du centurion, qui au contraire se juge indigne de le recevoir, sont également loués. À l'un et à l'autre, le Seigneur accorde la grâce qu'ils ont méritée. On se retrouve ainsi devant une démarche de type relativement individualiste. Zachée et le centurion sont livrés à eux-mêmes pour en décider. La part d'un vis-à-vis, d'un autre que soi-même, pour collaborer à la décision prise, sans être niée, n'apparaît pas. Le rituel d'accès à la communion donne l'impression d'être réduit à un « examen de conscience » que chacun accomplit, certes, devant Dieu, mais un Dieu davantage présent aux coulisses de soi-même que sur la scène de l'*Ecclesia*. Si la conscience est légère, la communion risque d'être faite « à la légère ». Si, au contraire, elle est par trop délicate, voire anxieuse ou portée au scrupule, l'accès à la communion risque d'être freiné sans raison valable.

Le *Héraut de l'amour divin* prend de la distance par rapport aux vues théologiques et pastorales de l'époque, où la nécessité de s'éprouver soi-même risque de paralyser l'élan des bonnes volontés, en majorant indûment le motif d'indignité. Fidèle à la vieille tradition monastique, où la relation de soi à soi est médiatisée dans un travail de discernement auprès d'un « ancien », sainte Gertrude déjoue les pièges d'une conscience auto-justicière, et met en place un dispositif d'accès à la communion sacramentelle qui, dans son principe même, fait droit au Mystère de l'Église. Quand le disciple manifeste ses pensées à son *abba* et cherche avec lui la volonté de Dieu, n'est-ce pas en effet une cellule ecclésiale qui se constitue en épiphanie du Mystère Trinitaire, donnant occasion à l'Esprit de *discretio*, qui animait la relation de Jésus à son Père, de poursuivre dans les membres du Corps l'œuvre qu'il a déployée dans la Tête : une œuvre d'obéissance, animée d'un pur désir de glorifier Dieu ? S'engager dans un tel « procès », c'est reconnaître, du même coup, que ce qui se joue en permanence sur la scène du Mystère de l'Église, informe les acteurs jusque dans les coulisses. Dans ce but, une sorte de rituel d'accès à la communion se met en place à partir de trois données qui méritent qu'on s'y arrête.

La pression de la confidentia

La première est la pression de la *confidentia*. La moniale qui brosse le portrait de Gertrude au début du *Héraut* place la confiance comme première étoile dans le ciel de sa sainteté :

Elle devait à cette confiance (*confidentia*) une grâce spéciale concernant la communion qui faisait qu'aucune parole de l'Écriture ou des hommes sur le danger de communier indignement ne pouvait l'empêcher de communier sans crainte, mettant toute son espérance dans la tendre miséricorde du Seigneur (*pietate Domini*). Elle considérait de si petite et quasi nulle valeur ses efforts que l'oubli des prières et exercices habituels de préparation à la communion ne la déterminait pas à s'abstenir de communier, estimant que c'est comme une infime goutte d'eau dans l'océan que l'effort d'attention humaine devant la suprême excellence et gratuité de ce don³².

Cette confiance sans borne conduit Gertrude à rendre grâce au Seigneur de ne pas l'avoir rejetée, lorsqu'elle approchait, « si souvent mal préparée, du banquet suréminent de (son) Corps très saint et de (son) Sang ». La suite de son action de grâce laisse entrevoir un sens aigu de solidarité ecclésiale qui se manifeste ici sur le terrain de la préparation à la communion sacramentelle :

Votre munificence insondable envers celle qui est le plus vil et le plus méprisable de vos instruments a daigné encore ajouter ce trait à votre don : sous votre grâce, j'ai acquis la certitude que quiconque désireux d'approcher de votre sacrement, mais retenu par les timidités d'une conscience craintive, viendrait avec humilité chercher réconfort auprès de moi, la dernière de vos servantes, votre amour débordant (*tua incontinens pietas*) estimerait cette âme, à cause de son acte même d'humilité, digne de ce grand sacrement, qu'elle recevrait alors effectivement en fruit d'éternité. Vous avez ajouté que pour ceux qu'il serait contraire à votre justice de tenir pour dignes, vous ne leur accorderiez pas l'humilité de recourir à mon conseil. Ô Maître suprême, qui habitez les hauteurs célestes et jetez votre regard sur la misère d'ici-bas, que penser de ce dessein de votre divine miséricorde, sinon que, me voyant tant de fois approcher indignement de votre sacrement, et mériter par là, en toute justice, condamnation, mais, voulant d'autre part que d'autres âmes se rendissent dignes par un acte d'humilité, votre bonté (*pietas tua*) a décidé – bien que ce résultat pût être mieux atteint sans moi – de l'obtenir cependant par moi, en considération de mon indigence, afin du moins de me faire participer aux mérites de ceux que mes avis auraient conduits à la jouissance du fruit de salut³³.

On a là un exemple typique de la pastorale d'accès à la communion sacramentelle telle que la conçoit Gertrude. Mue par l'Esprit

32. SC 139, p. 167.

33. SC 139, p. 309-311.

Saint, elle découvre, émerveillée, le dessein de la *divina pietas* qui unit entre eux les membres de l'Église, pour que l'humilité des uns vienne au secours de l'indignité des autres, les préparant ainsi, hormis le cas de péché mortel, à s'approcher ensemble du sacrement de vie. On mesure par là la finesse et la justesse théologique des repères donnés par Gertrude pour tracer la voie d'accès à la communion sacramentelle. Nous aurions tort de dire qu'ils sont différents de ceux des scolastiques. Mieux vaut reconnaître qu'ils vont plus loin en conjuguant le devoir de s'éprouver soi-même avec celui de s'éprouver en Église. On pourrait dire que, chez les scolastiques, Zachée et le centurion se côtoient sans avoir conscience de faire corps, alors que, chez Gertrude, ils ne se côtoient pas, ils appartiennent au même corps. Cette certitude de foi explique la *confidentia* qui anime toute la vie spirituelle de la sainte, et qui lui sert de ligne de conduite pour accéder à la communion sacramentelle. Sa *discretio* lui a ouvert les yeux sur le mystère de l'Église : elle comprend que l'appartenance au même Corps oblige les membres à se considérer partie prenante les uns des autres dans une solidarité de grâces où peut naître la confiance. Dans cette perspective, personne n'a le droit de s'éprouver soi-même hors de son rattachement au Corps. Le motif d'indignité aura ainsi moins de prise sur le sentiment de culpabilité toujours prêt à se réveiller. On pourrait dire que, dans le *Héraut de l'amour divin*, Jésus s'invite avec le centurion chez Zachée.

Le bienfait de la ritualité

La *discretio* de Gertrude ne s'arrête pourtant pas là. Elle puise sa confiance à une source plus profonde encore que la seule appartenance à l'Église, à la source même du mystère de l'Église, là où l'Église prend corps en prenant le Corps : ce qu'elle voit, ce qu'elle entend, ce qu'elle touche, ce qu'elle respire et ce qu'elle goûte, dans l'acte de la célébration des saints mystères, tout l'incite à la confiance. C'est la deuxième donnée au fondement de son rituel d'accès à la communion. On pourrait l'appeler le bienfait de la ritualité.

Quand sainte Gertrude déclare au Seigneur qu'elle n'a jamais eu de meilleure préparation à la communion que « l'assistance à la Messe³⁴ », elle se positionne à l'intérieur même du *sentire cum Ecclesia*, où l'Épouse du Christ comprend que ce sacrement est vraiment son bien, et que la célébration n'a de sens qu'en vue de la communion. Mais il y a d'autres raisons qui expliquent pourquoi et comment les saints mystères enflamment en elle la confiance. Il faut les chercher du côté de ce que le regretté P. Pierre-Marie Gy appelle une

34. SC 143, p. 33.

« christologie eucharistique concrète », c'est-à-dire une « visite en humilité du Fils de Dieu » dans le sacrement de l'Eucharistie. Inséparable de la notion de « présence réelle », comprise comme « présence corporelle » et « présence sacramentelle » en lien avec l'interprétation eucharistique de Mt 28, 20, cette christologie marque profondément la doctrine de saint Bonaventure. « Il y a chez lui un va-et-vient entre la technique scolastique et la piété évangélique de saint François qui l'autorise à parler des espèces sacramentelles comme d'un petit manteau ou plus souvent, selon une expression familière aux théologiens depuis Hugues de Saint-Victor, comme d'un voile (*velamen*)³⁵. » Gertrude, elle aussi, fait le lien avec Mt 28, 20 sans toutefois parler explicitement de « présence réelle » ; et plutôt que de recourir à l'image du voile ou du petit manteau, elle s'en tient au « corps » lui-même dans sa mise en scène sacramentelle. Elle le considère à la fois dans ses dimensions physiques, et dans ses relations avec le corps humain des fidèles qui le voient, le touchent, et le mangent. Rien de plus concret pour elle que cette christologie eucharistique qui se joue dans le corps à corps de la célébration liturgique. En voici des exemples :

Un prédicateur ayant fait un long sermon sur la justice divine, elle y avait prêté tant d'attention que, effrayée, elle craignait de s'approcher des divins mystères. Dieu la réconforta par ces paroles de bonté : « Si, des yeux de la foi (*interioribus oculis*), tu oublies de voir tant de marques que je t'ai données de ma bonté, regarde au moins des yeux du corps (*corporalibus oculis*) dans quel vase étroit je m'enclous pour venir vers toi et tiens pour assuré que la rigueur de ma justice s'est laissé enfermer dans la douceur de ma miséricorde, car c'est celle-ci que, dans ce sacrement visible, j'aime à présenter à tous les hommes³⁶. »

Ici, le Seigneur invite Gertrude à une leçon de théologie sacramentaire à partir d'une perception visuelle : faute d'avoir un regard intérieur approprié, elle doit s'appuyer sur ce qu'elle voit avec les yeux de son corps. Elle aura ainsi la certitude que « la rigueur de (sa) justice s'est laissé enfermer dans la douceur de (sa) miséricorde », car c'est celle-ci qu'il « aime à présenter à tous les hommes ». Voilà qui en dit long sur l'exhibitionnisme sacramentel (*in exhibitionem hujus sacramenti*), où la sainte déchiffre l'intention du Seigneur.

L'incitation à la confiance doit redoubler quand, à la considération de l'exiguïté du corps sacramentel, s'ajoute la comparaison entre le volume de ce corps et celui du corps humain. Le goût ici se marie à la vue pour mettre à profit la leçon de choses :

35. P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1990, p. 255-256.

36. SC 143, p. 93.

Une autre fois, dans une circonstance semblable et de la même façon, la tendresse divine (*divina pietas*) l'attira à goûter la douceur de sa suavité en lui disant : « Regarde l'exiguïté de cette forme matérielle sous laquelle je te manifeste toute ma divinité et mon humanité, et compare ce volume avec celui du corps humain ; juge ainsi de la bienveillance de ma bonté, car si la mesure du corps humain dépasse la mesure de mon corps, c'est-à-dire de l'espèce du pain sous laquelle est présent mon corps, c'est ma miséricorde et mon amour qui m'entraînent en ce sacrement pour permettre à l'âme aimante de l'emporter en quelque manière sur moi, comme le corps humain l'emporte en dimension sur mon corps (eucharistique)³⁷. »

Une autre fois encore, alors que la cloche sonne pour la communion, Gertrude craint d'être « insuffisamment préparée ». Pourquoi donc le Seigneur ne lui a-t-il pas envoyé les parures de dévotion (*ornamenta devotionis*) qu'elle souhaitait recevoir de lui ? Voici la réponse du Seigneur :

Parfois l'Époux prend plus de joie à voir nu le cou de l'épouse que couvert d'un collier et aussi plus de joie à toucher ses mains dans leur beauté qu'à les regarder longuement parées de gants ; de même, il m'arrive de prendre plus de joie dans un acte d'humilité que dans la grâce de la dévotion³⁸.

Ici, le corps est ritualisé sur la base de la distinction ornement/nudité, ce qui donne occasion à une nouvelle leçon de confiance : la nudité de l'humilité de l'épouse donne plus de joie à l'Époux que ne le ferait la grâce de la dévotion.

Quelle que soit l'appréciation portée sur ce type d'exégèse rituelle, elle mérite toute notre attention si l'on veut comprendre en quel sens et de quelle manière Gertrude ritualise sa préparation à la communion sacramentelle. En s'ouvrant au mystère de l'Église, elle rejette un individualisme « indiscret » ; et en considérant le « corps ritualisé », – celui du Seigneur dans le volume du sacrement, celui du prêtre ou de l'épouse dans la distinction ornement/nudité –, elle rejette un « zèle de justice » lui aussi « indiscret ». Bon nombre de prédicateurs de l'époque semblent y avoir succombé : ils éloignaient les fidèles de la communion sacramentelle en accordant trop de prix aux « ornements » des exercices de préparation, sans discerner la valeur bien supérieure de la « nudité », faite d'humilité et de confiance inébranlable en la miséricorde de Dieu.

Cette leçon de confiance, à base d'ouverture ecclésiale et de sens liturgique, explique aussi la manière dont Gertrude comprend sa

37. SC 143, p. 93.

38. SC 143, p. 95.

coopération à l'action liturgique, comme nous l'avons évoquée précédemment. Elle ne se laisse ni fasciner ni attirer par les prouesses ascétiques. Sa « part » est la petitesse, celle qu'elle discerne dans l'exiguïté du corps sacramentel, où la divine miséricorde a enfermé la justice, pour que l'homme l'emporte sur Dieu. C'est ainsi qu'il prend goût à la grandeur de l'Infiniment petit.

Les parures de l'Ecclesia

Il reste à présenter la dernière donnée du rituel d'accès à la communion qui émerge du *Héraut*. On pourrait l'appeler « les parures de l'*Ecclesia* ».

Gertrude était trop exercée à la *discretio* pour se fier inconsidérément à son étoile : faire tant de place à la *confidentia*, n'était-ce pas négliger la *devotio* ? À si bien s'appuyer sur la miséricorde de Dieu, l'homme ne risquait-il pas de faire trop bon ménage avec sa propre misère ? Zachée n'avait-il donc rien à apprendre du centurion ? Plusieurs passages du *Héraut* montrent que la sainte a vu les écueils possibles d'une telle pédagogie. Il y a en particulier, à l'intérieur du long chapitre 18 du livre 3, une séquence, unique en son genre, où le lecteur est averti de la douleur causée au Christ par des communions indignes³⁹. Ailleurs, Gertrude, d'elle-même ou par personne interposée, se remet en question devant le Seigneur qui, chaque fois, la confirme dans ses dons⁴⁰.

Une lecture attentive du *Héraut* montre qu'en faisant la part si belle à la *confidentia*, Gertrude n'a pas relâché la *devotio*. Pour se préparer à la communion, son sens de l'Église l'incite à chercher des secours auprès des pèlerins d'ici-bas, avec lesquels elle a conscience de faire un seul Corps. Et il y a plus : elle a pris l'habitude de convoquer tout le ciel à la toilette nuptiale préparatoire à ses communions. Dans son esprit en effet, c'est chose impensable de se préparer à la communion en solitaire. La communion d'un seul est l'affaire de tous, tant en ses effets qu'en sa préparation. Un fidèle ne peut accéder à la communion qu'en Église, car c'est tout le Corps qui, en lui, va prendre corps, tout le Corps mystique qui en lui va se nourrir du Corps sacramentel. Il doit donc revêtir toute l'Église pour entrer en scène. Le thème des « ornements » et du « corps ritualisé » revient ici tout naturellement : Gertrude n'a pas trop des parures qu'elle reçoit du Christ, de Marie, et des saints, parures de leurs mérites et de leurs vertus dont elle se revêt pour être digne de prendre place au

39. SC 143, p. 89.

40. SC 139, p. 197-199, 209-211.

banquet de l'Époux. Les exemples abondent. Un jour de communion sacramentelle, se voyant misérablement parée, elle en est troublée et cherche à se dérober :

S'approchant d'elle, le Fils de Dieu semblait l'emmenner plus à l'écart pour la parer. Et, d'abord, en manière de lavement des mains, pour la rémission de ses péchés, il lui accorda l'effet purificateur de sa Passion. Puis, quittant ses propres ornements : collier, bracelets, anneaux dont il se montrait paré, il les mit sur elle, l'invitant à s'avancer ainsi avec dignité (*decenter*) et non pas comme une insensée (*sicut fatua*), que sa gaucherie et son inexpérience rendraient incapable d'une démarche qui lui vaudrait l'honneur du respect plutôt que les rires et le mépris. Elle comprit par ces paroles que ceux-là marchent en insensés (*fatui*) sous les ornements du Seigneur qui, ayant pris conscience de leur imperfection, ont prié le Fils de Dieu d'y suppléer, mais, ayant été exaucés, demeurent cependant aussi craintifs qu'avant, parce qu'ils n'ont pas une confiance absolue (*plenam confidentiam*) dans la vertu parfaite de la suppléance du Seigneur⁴¹.

On remarquera que tout le récit se focalise sur le thème de la *confidentia*. Par un jeu de coulisses (lavage et habillage à l'écart, *ad secretiora*) et de scène (*cum ornamentis Domini decenter procederet*), c'est vers elle que se dirige toute l'attention. Elle est la pierre d'achoppement sur laquelle les sots (*fatui*) trébuchent. Ou bien, on se pare des ornements du Fils de Dieu en lui faisant une confiance absolue, et on a droit à l'honneur et au respect ; ou bien, on se déguise en restant tout craintif, et on n'en retire que du mépris. Confiance et décence (*decenter*) ont partie liée.

Une autre fois, en la fête de l'Annonciation du Seigneur, durant la messe, Gertrude « se mit à prier (la Mère du Seigneur) de daigner la préparer à recevoir le corps et le sang très saints de son Fils ». Et le récit se poursuit :

La bienheureuse Vierge lui mit alors sur la poitrine un collier de toute beauté qui avait comme sept pointes, et sur chacune, une sorte de pierrerie extrêmement précieuse. Cela symbolisait les principales vertus par lesquelles la Vierge avait plu au Seigneur... Or, lorsque l'âme se présenta aux regards de Dieu, ornée de ce collier, le Seigneur fut tellement charmé (*delectatus*) et captivé (*allectus*) par la beauté de ces vertus, que, comme ravi d'amour (*amore captus*), il s'inclina vers elle avec la toute-puissance de sa divinité, l'attira – ô merveille ! – tout entière à lui et, la pressant tendrement sur son Cœur, lui prodigua ses affectueuses caresses⁴².

Dans la deuxième partie de la séquence, on peut remarquer le vocabulaire de la séduction : Dieu est charmé (*delectatus*), captivé

41. SC 143, p.101.

42. SC 255, p. 139.

(*allectus*), ravi (*captus*) par la beauté de l'âme que Marie a ornée de ses vertus. Comment expliquer que les parures exercent ici un pouvoir de fascination sur le Seigneur, alors que, en d'autres circonstances, il leur préférerait la nudité des mains et du cou ? Ne serait-ce pas que le goût du Seigneur est plus sensible aux parures que l'on reçoit d'autrui qu'à celles qu'on se procure soi-même ?

Conclusion

Le parcours que nous venons de faire manifeste que le *Héraut de l'amour divin* se présente comme un plaidoyer pour une préparation ecclésiale à la communion sacramentelle. De ce fait, il pose la question de la « dignité » en d'autres termes et avec un autre éclairage que ceux de la grande scolastique. Il ne s'agit plus de s'appesantir dans l'examen de soi, mais d'apprendre à se regarder en Église. Tant qu'on tient « soigneusement baissé devant ses yeux le voile de son indignité », il est « impossible de voir la tendresse (*pietatem*) de Dieu⁴³ ». C'est par son sens de l'Église, acquis dans la célébration liturgique, que Gertrude ose relever le voile et prêcher la *confidentia*. Elle évite ainsi les risques de dérive obsessionnelle inhérents aux *praeparatoria*, et, dans la liberté de son cœur, elle se présente devant l'Époux *in persona Ecclesiae*⁴⁴.

Certains s'étonneront peut-être qu'un tel exposé ne fasse pratiquement pas de place au sacrement de confession. C'est que les rares allusions qui y sont faites dans le *Héraut* montrent que, pour Gertrude, la préparation à la communion déborde très largement le seul fait d'avoir pu ou non se confesser⁴⁵. Plus que dans le bain de la confession, qui lui était sans doute habituel les jours de communion, c'est dans son appartenance à l'Église et dans la célébration des saints mystères que Gertrude a conscience de revêtir la beauté de l'Épouse pour s'avancer, confiante, à la rencontre de son Époux. Couverte de parures, ou découverte jusqu'à la nudité, elle est toujours décente parce qu'elle sait, en définitive, que le Seigneur ne lui demande rien « sinon de venir à (lui) toute vide et prête à recevoir⁴⁶. »

Abbaye de Cîteaux

F – 21700 SAINT NICOLAS-LÈS-CÎTEAUX

Olivier QUENARDEL, ocsso

abbé

43. SC 143, p. 47.

44. SC 255, p. 183.

45. SC 143, p. 247-249 ; SC 255, p. 103-105 ; SC 331, p. 213.

46. SC 255, p. 259.