

L'accompagnement spirituel dans la tradition cistercienne (I)*

APPROCHES

La présente contribution n'entend pas traiter de l'accompagnement spirituel en toutes ses implications et circonstances. Même si notre propos peut s'appliquer aussi bien à d'autres familles religieuses comme à des laïcs, nous allons nous centrer sur des aspects plus importants touchant aux membres de notre Ordre.

La vie monastique cistercienne présente certaines exigences particulières à une communauté cloîtrée. L'ensemble de la vie est ordonné aux pratiques et à l'environnement social du groupe et présente des traits qui n'appartiennent pas à un organisme ouvert, là où de larges zones de la vie des membres se déroulent hors de son influence et de son contrôle. La famille occidentale moderne, par exemple, constitue une telle structure sociale ouverte.

Quelques points de repère

L'accompagnement spirituel implique des domaines aussi divers et vastes que la vie elle-même, à la fois divine et humaine. Le sujet en étant la personne humaine en toutes ses composantes, l'accompagnement ne s'intéresse pas seulement à tel ou tel aspect de la vie privée, ou à quelque niveau précis de son expérience. Il s'adresse à l'ensemble de la personne en toutes ses dimensions et tous ses aspects. En psychothérapie – pour ne citer que ce seul type de relations entre un consultant expérimenté et son client en quête de conseil et d'aide – le thérapeute, en principe, ne s'occupe pas des valeurs professées par le

* Traduction et adaptation d'une série de quatre conférences données lors de la session de juin 2002, à l'abbaye de Lilienfeld, pour maîtres et maîtresses des novices de la Famille cistercienne (On trouve un *écho* de cette session dans *Collectanea Cisterciensia* 64 (2002), p. 230-231). Nous remercions sœur Brigitte Bouillon pour la traduction. Les conférences 3 et 4 paraîtront dans le numéro 3 de cette année (NdlR).

patient, tant qu'elles ne sont ni anti-sociales, ni autodestructrices. Lors d'un séminaire sur *Éthique et psychothérapie*, un psychiatre éminent affirmait que, théoriquement, s'il traitait une prostituée pour un problème particulier, tenter de lui faire changer son comportement social ne lui paraissait pas de son ressort. Si, même au niveau psychologique, cette position est discutable, elle l'est certainement au plan de la sollicitude pastorale et bien plus encore pour un directeur spirituel. Si quelqu'un cherche à se faire aider pour une question d'alcoolisme et que le directeur de cette personne découvre une malhonnêteté dans son travail de comptable, il devrait estimer qu'il est de son devoir de soulever la question des valeurs qui le conduisent.

Les mêmes principes s'appliquent avec des moines, les mêmes situations se présentent, bien qu'elles soient moins extrêmes. Un directeur spirituel peut découvrir, par exemple, qu'un moine désireux de progresser dans sa vie de prière, traite sans vraie considération – voire durement – les frères qui travaillent pour lui, qu'il ne mentionne ces faits qu'en passant, comme s'ils ne méritaient guère d'intérêt. À n'en pas douter, le directeur estimera qu'il se doit d'aborder le problème. Bref, aucun comportement, ni sentiment, aucune pensée, aucun désir ou pratique spirituelle ne se situe hors de la mouvance de l'accompagnement spirituel. Ce caractère fondamental a des conséquences particulières dans la pratique.

Nos fondateurs et maîtres, sans rechercher une pratique cistercienne spécifique ont eu recours à la pratique traditionnelle de l'accompagnement, bien que selon leur type d'appel, ils donnèrent une couleur caractéristique aux formes héritées du monachisme ancien. L'accent mis sur certains aspects de la vie cénobitique sous un abbé, l'insistance sur l'humanité du Christ, l'attrait exercé par l'humanisme d'abbés prestigieux tels que Bernard et Aelred, se mêlèrent pour inaugurer un esprit particulier, à la fois ardent et équilibré, personnel et communautaire, affectif et pourtant spirituel. La saveur de la spiritualité cistercienne provient de l'ensemble de ces caractéristiques et elle a affecté la pratique de l'accompagnement spirituel.

Pour concevoir et apprécier correctement la pratique cistercienne de l'accompagnement spirituel et son enseignement, il convient d'être initié à la tradition monastique qui s'y rapporte depuis les origines du monachisme, tout autant qu'à la vie et aux œuvres de Bernard, d'Aelred, auxquels j'aimerais joindre Merton.

Les premiers cisterciens firent preuve d'originalité en ce qu'ils redécouvrirent la profonde valeur de quelques enseignements spirituels des Pères, alors négligés. Ils comprirent aussi que certaines orientations de leur contexte culturel leur permettaient de donner une expression

renouvelée et une importance accrue au rôle joué par l'affectivité. Cette sensibilité aux intuitions spirituelles et psychologiques eut sans doute un impact considérable sur leur pratique de l'accompagnement spirituel, tout autant que sur leur expérience contemplative.

Il est primordial de prendre en considération le contexte vivant dans lequel se pratique l'accompagnement spirituel dans nos communautés, et tout particulièrement, son articulation aux autres éléments impliqués dans la formation monastique : tous les éléments de la vie cloîtrée jouent un rôle dans la façon de situer l'accompagnement spirituel, tant pour l'ancien que pour l'accompagné.

Cherchons à comprendre plus parfaitement comment cette pratique peut s'intégrer à notre vie. Le mieux sera de commencer par l'étude des diverses formes selon lesquelles elle a effectivement fonctionné au long des siècles.

Aux sources du désert

L'expression « accompagnement spirituel » est très récente et son emploi limité. Dans les ouvrages classiques de référence tels que le *Dictionnaire de Spiritualité*, le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, la *Nouvelle Encyclopédie Catholique*, etc., on ne trouve aucune entrée sur le sujet. Pas un des grands maîtres spirituels n'utilise le terme dans ses œuvres, pas davantage chez les modernes¹. Qu'on ait forgé un terme relativement nouveau et qu'il supplante, dans certains milieux, le vocable plus traditionnel, révèle les variations de sensibilité qui affectent la pratique de ce que l'on nommait « direction spirituelle ». Cette dénomination nouvelle peut être perçue comme une aide ou même une nécessité, si l'on veut persuader du fait que le processus est non-directif, c'est-à-dire qu'il n'impose pas l'un, ou les vues de l'un, à l'autre. D'ailleurs le vocabulaire associé à cette pratique s'est montré tout à fait fluctuant au cours de l'histoire de l'Église et du monachisme. L'expression « direction spirituelle » elle-même ne se rencontre que tardivement dans la vie ecclésiale. Durant toute la première période, le responsable des nouveaux convertis était désigné comme l'ancien (*gerôn*), l'aîné (*presbuteros*), le maître (*didaskalos*), celui qui corrige (*diorthotes*), l'entraîneur (*aleiptes*) ou l'instructeur (*paideutes*). Mais avec plus de justesse comme père (*abba*) ou mère (*amma*). Au cours des siècles, on a utilisé encore bien d'autres titres : guide, guide spirituel, ami de l'âme, conseiller spirituel, père confesseur et, le plus communément dans la période moderne : directeur spirituel.

¹ Dans ces causeries, j'emploie les deux expressions « accompagnement spirituel » ou « direction spirituelle » de façon plutôt souple, pour éviter des répétitions monotones.

Sur la voie du Salut

Cette variation du vocabulaire reflète les diverses conceptions de la nature de la direction spirituelle, et tout autant du type de relation qui unit les partenaires. Au début du monachisme, le propos de base de la direction spirituelle était seulement d'apporter une aide sur la voie du salut. « Abba, donne-moi une parole que je puisse être sauvé ! » : telle est la demande traditionnelle. Elle amène un moine expérimenté et honoré à transmettre quelque principe de sagesse à un plus jeune. Que tous les domaines de l'existence, toutes les dimensions de la personne humaine soient touchés par la direction spirituelle, les *Apophtegmes* des Pères le montrent à l'évidence dès les origines. L'horizon de la direction spirituelle englobe un nombre si important de sujets que l'on imagine aisément combien sa pratique peut être diversement envisagée : sommeil, régime alimentaire, horaire, travail, passions, corps en sa santé ou sa maladie, lecture, étude, prière, relation avec le monde, – et l'on pourrait aisément allonger la liste. Le père Merton raconte l'histoire suivante, afin de souligner que dès les temps les plus reculés, l'ensemble de la personne et la totalité de sa vie se devaient d'être évoqués lors des échanges avec le guide spirituel :

Un starets donnait des conseils au sujet de ses dindes à une vieille femme venue l'interroger, au lieu de lui parler de la prière et des choses de Dieu. Quelqu'un se trouvait là et l'en critiquait. Il répondit : « Mais sa vie tout entière est liée à ses dindes ! »

La seule façon d'aider certains moines est de passer la plus grande partie de la rencontre à s'intéresser personnellement à leur travail. Alors, et souvent quand on s'y attend le moins, jaillissent des propos plus spirituels, d'un lieu où ils se sentent à l'aise et peuvent parler et écouter à cœur ouvert. Il est très intéressant de constater que dans le bouddhisme zen, on insiste aussi beaucoup sur le fait que l'« illumination » se produit au cours de ce qui est le plus ordinaire : voir tomber une feuille en automne, ou même balayer un plancher. Tenter de faire davantage, d'être plus directif en parlant de la prière, de l'expérience de Dieu, ou même de la *lectio divina*, peut devenir très vite trop intense ou générateur d'angoisse pour certains.

Dans la direction cistercienne, bien que chaque moine puisse se choisir un accompagnateur spirituel autre que l'abbé, ce dernier n'en demeure pas moins impliqué de façon directe et indirecte dans ce rôle. En effet, ceux qui exercent la fonction de guide spirituel dans la communauté ne sont eux-mêmes pas libres de donner une orientation en opposition avec l'enseignement et le gouvernement de l'abbé, ou dans un sens qui les rendrait équivoques. Au minimum, ils se doivent

de prendre en considération ces enseignements et ce gouvernement pour évaluer la question à traiter. Par ailleurs, chaque moine est tenu de suivre les enseignements et décisions que l'abbé destine à l'ensemble de la communauté. À tout le moins, ne doit-il pas y contrevenir dans la mesure où cela affecterait les autres frères. Des points tels que l'horaire, le type de lecture à supprimer totalement ou à limiter à des moments précis – par exemple, pas de journaux durant le grand silence –, les études auxquels tous doivent se consacrer, voici quelques-unes des décisions communément prises par l'abbé, mais qui, en fait, relèvent de la direction spirituelle.

Un assez grand nombre de relations se chevauchent, certaines sur une période relativement prolongée, d'autres de façon plus ponctuelle, qui influencent pratiquement des domaines de l'existence qui dépendent de la sphère normale du directeur spirituel : les relations tissées autour de la confession sacramentelle lorsque le confesseur n'est pas le directeur, un professeur susceptible d'exercer une forte influence sur les étudiants, l'abbé, le prieur responsable lors des absences de l'abbé, le chef d'un emploi où travaille le moine, un thérapeute ou conseiller, un correspondant, etc. Pour ces raisons et d'autres, le fruit porté par la direction spirituelle a énormément varié et continue de le faire selon les circonstances.

Nature et pratiques de l'accompagnement

Dans la mesure où change l'attente, la nature de la direction spirituelle change elle aussi. Le processus évolue, consciemment ou non, se déplace quelque peu et se transforme sans interruption, y compris dans une même communauté et dans une même école de pensée. C'est à l'accompagnateur spirituel qu'il incombe de se rendre attentif à cette variation des influences exercées sur son partenaire moins expérimenté, variation légitime et, en tout cas, inévitable. Qu'il use de sa sensibilité de façon judicieuse. La manière dont le sujet va réagir à certaines influences qui lui paraissent quelque peu pernicieuses ou préjudiciables à son propos d'être aidé par un directeur, exige du discernement. Elle peut être cruciale. On a depuis longtemps reconnu en psychothérapie que les défenses dressées par les patients – souvent de façon inconsciente – contre l'angoisse qui surgit lors de la confrontation avec certains conflits profonds, se résolvent avec quelqu'un d'autre que le thérapeute lui-même. Ceci conduit à un clivage du transfert, en sorte qu'une partie de la vie profonde du sujet est prise en charge par un confident, l'autre par le thérapeute, mais nul ne traite l'ensemble de la personne. Cette manière d'agir bat en brèche le propos même de la thérapie, tout comme celui de la direction spirituelle. Pourtant il est facile

de tomber dans cette pratique si une confrontation plus directe s'accompagne de tensions. Dans le domaine humain comme dans le domaine spirituel, les pulsions autodestructrices œuvrent spontanément tant qu'on ne les a pas démasquées, et donnent l'impression de soulager la souffrance engendrée par l'angoisse. Derrière nombre de ces tentatives, se cache cette tendance négatrice d'elle-même et largement inconsciente qui consiste à éviter ce qui est immédiatement déplaisant, fût-ce au prix de souffrances ultérieures accrues. L'intoxication par drogues n'est qu'un exemple de ce raté humain. Au directeur, en semblable cas, de trouver comment réduire la résistance par une plus large ouverture, ce qui pose la question du transfert et de son sens dans l'accompagnement spirituel. Qui consulte différents spécialistes en la matière, contemporains ou plus anciens, va donc rencontrer des points de vue divers au sujet de la nature même de la direction spirituelle ou de ses méthodes, même si son objet recueille un large consensus. Déjà en Égypte, dès l'époque la plus reculée, on rencontrait des conceptions tout à fait divergentes quant à la meilleure méthode pour transmettre le discernement. On s'interrogeait même : est-ce le rôle de l'abbé de chercher à le provoquer par quelque moyen direct ? Pour certains, la meilleure voie consistait à expliquer comment organiser la journée, à gérer ce qui survenait. D'autres possédaient le don de formuler de brèves sentences bien tournées qui indiquaient une voie de progrès spirituel tout en laissant une grande marge à l'initiative et au zèle. Au moment où Évagre entreprit de collectionner et d'organiser des sentences sur ces sujets, principalement les siennes propres, mais aussi celles d'autres Pères, on l'accusa d'être trop prolix et on le surnomma « brasseur de mots ». Mais à d'autres, tel Jean Cassien, son approche paraissait très utile et conforme à l'esprit des premiers Pères – tout particulièrement de Macaire le grand, son directeur spirituel. Il serait plus juste de dire *un* de ses nombreux maîtres spirituels puisqu'il considérait que Grégoire de Nazianze l'avait initié aux choses spirituelles avant qu'il devint moine. Mélanie aussi fut pour lui, à un certain moment, un guide spirituel compétent. Et lorsqu'il traversa une crise psychologique au sujet de sa vocation, elle s'est révélé être une thérapeute très efficace. Il demeura en relation avec elle par lettres, tandis que d'autres guides le soutenaient au désert. Il connut encore une relation privilégiée avec l'autre illustre Macaire, celui d'Alexandrie, après qu'il eût reçu l'habit monastique en Égypte. Ainsi donc, nous voyons que dans la tradition primitive, plusieurs guides spirituels pouvaient influencer un moine, non seulement au long de son cheminement, mais simultanément. Et cette diversité s'étendait à la condition même de ces personnes : un évêque éminent, un prêtre, un simple moine, et encore, non moins capable que les autres, Mélanie, une femme.

Antoine le Grand avait déjà donné le ton quant à une guidance multiple puisque, après avoir reçu ce qui était possible de son premier maître durant ses jeunes années, il se fit un devoir de passer un laps de temps assez long auprès d'un certain nombre d'autres, recueillant de chacun, successivement, enseignements ou pratiques d'ascèse qu'ils pouvaient lui transmettre.

Ainsi, à l'époque classique du monachisme, l'une des caractéristiques de l'accompagnement spirituel était la diversité et la souplesse de sa pratique. Ceci a perduré jusqu'à notre époque. Les dénominations diverses du processus, ce que l'on attendait et attend toujours de la part du guide, le fait même que l'on se confie à plusieurs d'entre eux ou que l'on demeure fermement et définitivement fidèle à un seul – selon l'idéal de certains – toutes ces fluctuations sont des faits historiques et des précédents légitimes.

Évagre

Le cas d'Évagre le Pontique illustre bien ce flou des frontières, toujours existant, peut-être même plus fort aujourd'hui en raison de la tendance moderne à la spécialisation. Gravement tenté d'adultère, Évagre quitte précipitamment Constantinople, la capitale, où il servait en tant qu'archidiacre l'évêque Grégoire de Nazianze. Au cours d'un songe, il expérimente le danger encouru s'il cédait à cette attraction, et fait vœu de devenir moine. Se sentant lié par sa promesse, au réveil, il quitte définitivement la capitale le jour même. Il reste quelques mois l'hôte du monastère du Mont des Oliviers, proche de Jérusalem, fondé par Mélanie. Au long de ce séjour, il tombe malade et ce mal résiste à toute médication. C'est alors que Mélanie, sa conseillère spirituelle, comprend l'origine psychologique de cette maladie : le conflit qui l'habite entre le vœu émis et sa non-réalisation. Elle lui interprète le sens de ces symptômes et l'exhorte à rejoindre le cercle des moines origénistes à Nitrie, avec lesquels elle se trouve en relation. Franchir ce pas l'amène à la guérison et le sauve. Nous voyons donc une sainte femme jouer le rôle de directeur spirituel d'un prélat. Elle en arrive, non seulement à prodiguer des conseils, mais à se comporter en psychanalyste et à organiser avec bonheur l'entrée dans la vie monastique d'un homme qui va devenir l'un des théologiens les plus influents du désert d'Égypte².

² Le récit de cette intervention fut rédigé et largement répandu grâce à l'*Histoire des moines en Égypte* de PALLADE (ch. 38), texte populaire qui le fit rapidement intégrer à la tradition monastique.

Dans ce cas, l'enjeu était le discernement d'une vocation et la préparation à une entrée dans la vie monastique. Ceci nécessita un certain temps durant lequel Évagre reçut avis, soutien, soins, conseils pratiques et même une aide apportée grâce à une influence et à des recommandations personnelles et directes. Que dans cette expérience, le directeur fût une femme et son dirigé un homme, ne fait qu'élargir le champ d'action du conseil spirituel dans la tradition monastique. L'absence de démarcation précise entre directeur spirituel et psychothérapeute – que d'aucuns voudraient voir tranchée davantage à notre époque – ne constitue pas une difficulté en soi, selon la pratique reçue de la tradition. Cette situation précise mettant en scène deux des figures monastiques les mieux connues de l'époque classique, le montre à l'évidence. Voici le récit que nous en a transmis un jeune contemporain d'Évagre :

Comme les médecins étaient embarrassés et ne savaient comment le (Évagre) soigner, la bienheureuse Mélanie lui dit : « Ta maladie qui se prolonge ne me plaît pas, mon fils. Dis-moi donc ce que tu as dans la pensée, car Dieu n'est pas étranger à cette maladie. » Évagre alors lui avoua tout. Elle reprit : « Donne-moi ta parole devant le Seigneur de t'exercer aux observances de la vie monastique et toute pécheresse que je suis, je prierai pour que ta vie se prolonge encore. » Il y consentit et en quelques jours il fut guéri. Il se leva donc et changea ses habits des mains de Mélanie elle-même ; c'est alors qu'il partit pour la montagne de Nitrie en Égypte³.

En conséquence, on peut tout à fait opter pour le maintien d'une attitude très variable face aux défis posés par la direction spirituelle. Elle s'intéresse en effet, non seulement au domaine intérieur, mais à l'ensemble de la personne. Conseillers et thérapeutes n'honorent pas toujours ce principe. Bien au contraire, au nom de l'objectivité et du respect d'autrui, nombre de groupes de praticiens ont prôné des attitudes non directives. Estimer que l'on puisse être véritablement non directif est une erreur et repose sur une illusion. Dans certaines situations précises, le fait de suspendre son jugement correspond à une position morale. Elle transmet l'influence des valeurs qui animent le thérapeute. Si un généraliste reste indifférent à l'existence de symptômes physiques, c'est qu'il les estime sans conséquence. Comment cela pourrait-il n'être pas vrai face à des manifestations de disharmonie morale ou psychique ?

³ PALLADE, *Les moines du désert. Histoire lausiaque*, ch. 38, 9, (Les Pères dans la foi), DDB, Paris 1981, p. 113.

Thomas Merton

Avec Merton, nous passons du quatrième au vingtième siècle. Mais pour lui aussi, la direction spirituelle se soucie de la personne dans son ensemble. Il s'en explique assez clairement :

On pense spontanément que diriger quelqu'un, c'est le conseiller dans le domaine spirituel, lequel se réduirait à une toute petite partie ou à une fonction de l'existence. Grave erreur. C'est *l'ensemble de la personne* qui relève du directeur spirituel. La vie spirituelle, en effet, n'est pas le seul vécu mental, ou affectif, ou celui de la « fine pointe de l'âme », mais la vie de la personne tout entière. L'homme spirituel (*pneumatikos*) est celui dont l'existence entière – tous ses aspects et toutes ses activités – a été spiritualisée par l'action de l'Esprit Saint, que ce soit par les sacrements ou par une inspiration personnelle⁴.

À certains égards l'esprit de liberté et de souplesse que révèle la pratique de la direction spirituelle au quatrième siècle est plus proche, en ses accents et sa largeur de vue, de la seconde moitié du vingtième siècle qu'il ne le fût des sept siècles environ qui ont précédé 1950. Merton eut tôt fait de reconnaître cette affinité d'esprit avec les premiers Pères. En conséquence, il accorda une nette priorité à leur étude, tant dans ses propres lectures que dans la formation des jeunes moines qui lui étaient confiés. Il éprouvait avec acuité les limites de l'enseignement théologique et spirituel tel qu'on le présentait habituellement lors de son arrivée au monastère.

Pour les hommes provenant du monde de la culture industrielle et entrant en communauté, l'approche, surtout littéraire et contemplative, de la patristique qu'affectionnait Merton et qu'il utilisait dans ses cours, représentait un changement radical de mentalité. D'instinct, il comprit qu'une formation monastique valable exigeait la formation à une nouvelle culture. Il ne s'agissait pas seulement de recourir à d'autres textes, à d'autres auteurs, mais bien de cultiver la saveur d'une autre forme de pensée. Il enseignait comment se servir d'un type différent de logique : la logique symbolique, celle de l'expérience, celle de la vie même. Une telle façon de traiter le sujet et de penser peut paraître tout à fait désuète ou même inopérante à ceux qu'a formé un monde plus technique et scientifique⁵. Pourtant, c'est cette mouvance plus libre que suit la vie spirituelle. Les relations s'y établissent à partir d'affinités, d'associations d'idées, d'images, de termes ou d'événements, portés davantage par les mouvements de la

⁴ *Spiritual Direction*, 1960, p. 6. (En français : *Direction spirituelle et méditation*, p. 17).

⁵ Cf. John-Eudes BAMBERGER, *Prophet of Renewal*, à paraître dans *Cistercian Studies Series*.

vie que par la raison. Et c'est précisément pour cela que la direction spirituelle exige la fréquentation du type d'approche qui fait place à ce flux spontané de pensées, sentiments, images, réactions et interactions, qui caractérise l'esprit humain. Merton se passionna pour la littérature patristique en découvrant que le style des Pères puisait aux mêmes sources que leurs intuitions spirituelles et psychologiques et qu'il soutenait de façon inappréciable la vie de prière et stimulait le progrès de la vie intérieure.

Tout attentif qu'il fût aux exigences des temps modernes, et bien qu'il s'intéressât – autant que sa situation de cloîtré le lui permettait – au développement du monde, tout au long de sa vie, il garda les Pères et leur doctrine en haute estime. Leur méthode a influencé sa direction spirituelle de façon marquante. Il s'en explique dans une lettre adressée à un moine de Gethsémani étudiant à Rome :

C'est, ni plus ni moins, que personne n'a jamais dit aux frères que les Pères de l'Église existent, ni qu'une tradition monastique existe elle aussi, et qu'elle est vivante. Car la tradition est morte, ipso facto, selon l'acception habituelle du concept. Si quelqu'un vous la transmet, c'est qu'elle est morte. C'est un mythe et, bien sûr, cela n'empêche personne de tourner en rond dans une servile imitation des modèles de ce monde⁶.

Ses conférences aux jeunes et, plus tard, aux novices nous ont initiés à cette tradition. Pour un certain nombre d'entre nous au moins, elles nous ont permis de goûter vraiment et de plus en plus ce monde patristique. Tout au long de sa vie monastique, Merton marqua une préférence pour Jean Cassien dont il avait l'art de communiquer la fraîcheur de l'enseignement, de montrer combien il est proche de notre vie monastique. Dans une lettre de 1955 à dom Jean Leclercq par exemple, sa façon d'évoquer ses cours aux novices permet de se faire une idée de ce qu'il éprouvait en enseignant :

De mon côté, pour le moment et avec bonheur, je donne des conférences sur Cassien. Que pourrais-je faire de mieux dans ma situation ? Bien que je sois incapable de vivre comme les abbés Isaac, Nestorius ou Piamon, j'ai l'impression qu'ils me sont des pères et des amis⁷.

Plus tard, en réponse à la question d'un maître des novices américain, il lui dira : « Si vous n'avez pas lu tout Cassien, vous devriez

⁶ *The School of Charity. The letters of Thomas Merton*, New York, 1990, p. 174.

⁷ *The School of Charity*, p. 94.

le faire. Et aussi les Apophtegmes. Je suis en train d'en terminer une traduction partielle⁸. » Si Merton a traduit les Pères du Désert, c'est qu'il en avait assimilé l'esprit. Cet esprit lui semblait venir directement de leur expérience d'une vie de prière et de solitude. Et je me souviens du jour où il affirma durant son cours : « Ces gens, pour moi, sont plus réels que les habitants de Louisville. »

Je voudrais souligner ici qu'un tel type d'enseignement dont le style particulier est basé sur l'expérience, constitue un élément important de la direction spirituelle dans la tradition cistercienne, alors même que doctrine et vision d'ensemble sont transmises à tout un groupe et non de personne à personne. Merton en constitue un excellent exemple à notre époque, s'inspirant de ce que proposaient en général les abbés du douzième siècle dont nous possédons conférences, sermons et lettres.

La manifestation des pensées

Libre à nous de définir l'accompagnement (ou la direction) spirituel dans un sens plus restreint. Il se réduit alors aux seuls échanges entre un guide expérimenté et celui qui est en quête d'avis et de conseils. C'est ainsi que le considèrent la plupart des gens, y compris la majorité des moines. Pourtant, cette conception ne rend pas justice à notre tradition cistercienne. Pas même à l'ensemble de la tradition monastique, tant orientale qu'occidentale. Que la littérature monastique soit si peu abondante pour nous informer de la manière particulière dont se menaient les rencontres de direction spirituelle en dehors du fait qu'elles comportaient la manifestation des pensées – *exagoreusis* –, voilà qui est étonnant. Le père Irénée Hausherr, qui a repris les textes monastiques sous cette optique, a rassemblé vraiment peu de choses pour le monachisme oriental⁹. À propos de la pratique et de l'enseignement de Pachôme, par exemple, il ne peut dire que ceci :

Nous avons une meilleure connaissance de l'organisation hiérarchique de la communauté de Pachôme que de sa doctrine ou de sa pratique de la direction spirituelle. Il semble s'être appuyé davantage, même dans le domaine spirituel, sur des exhortations et instructions communes, que sur une relation personnelle entre les sujets et ceux qui se trouvaient à leur tête. C'est ainsi que les *Vies de Pachôme* ou

⁸ *The School of Charity*, p. 119.

⁹ Et les pères Bardy et Vandenbroucke n'en ont guère rassemblé davantage pour l'Occident, de saint Ambroise jusqu'à saint Bernard : cf. article « Direction spirituelle », *Dictionnaire de Spiritualité* III, col. 1008 à 1088.

ses *Principes et Institutions* mentionnent à peine l'obligation de manifester ses pensées au supérieur ou à l'un de ses substituts¹⁰.

Mises à part quelques corrections, on peut presque dire la même chose des cisterciens du douzième siècle, comme nous aurons l'occasion de le voir plus en détail par la suite. Basile nous renseigne davantage quant aux structures établies en vue de l'ouverture du cœur. Il accorde à cette pratique une extrême importance. Pour faciliter une direction plus personnalisée, il établit un groupe de frères expérimentés et dotés d'un bon jugement, qui deviennent ses collaborateurs. Capables d'évaluer les pensées qu'on leur manifeste, ils sont aptes à imposer des pénitences¹¹. À notre époque, cette dernière fonction est moins celle du directeur spirituel – tel qu'on l'entend maintenant – que du maître des novices ou de tout autre moine chargé d'assurer le respect de la discipline monastique et son intériorisation. Pour ce faire, il lui faut corriger les déviations de comportement tout autant qu'instruire et porter.

Il est essentiel de bien relever ceci : si le moine à qui l'on manifeste ses pensées a aussi le pouvoir de corriger et de punir, la relation interpersonnelle s'en trouve complètement changée. Cet état de fait constitue un facteur d'inhibition majeur dans l'expression des pensées, et ajoute une énorme difficulté aux novices ou jeunes profès. En psychanalyse classique, on demande à l'analyste de conserver une attitude de neutralité morale. Il demeure ainsi sans jugement face aux confidences les plus intimes qui, très souvent, sont grevées de culpabilité, de honte, de sentiment d'infériorité ou autres facteurs d'angoisse. Si l'on demande une telle abstention de jugement moral, c'est en vue de diminuer l'angoisse dont ces pensées négatives, culpabilisantes ou pénibles sont porteuses, en vue aussi d'en faciliter l'expression. Si le type de relation entre analyste et sujet est tel qu'il oblige ce dernier à un contrôle quelconque, il ne faut pas l'accepter en thérapie. Le simple fait d'avoir une relation personnelle ou sociale avec l'autre, augmente la difficulté qui existe à ne pas juger et à ne pas être directif.¹²

Certes à bien des égards, la direction spirituelle n'est pas une psychanalyse. Pourtant, il existe beaucoup de points communs entre les deux, en particulier lorsqu'on en vient à ce que les Grecs appelaient

¹⁰ *Ibid.*, 1019-1020.

¹¹ Cf. HAUSHERR, *Ibid.*, 1021.

¹² Je me souviens de ceci : lorsqu'une des secrétaires du département de psychiatrie, qui comptait bon nombre de médecins compétents, cherchait un thérapeute, on la dirigeait vers un praticien extérieur.

exagoreusis. Il faut une grande confiance pour oser cette manifestation des pensées. Si la personne qui les reçoit est signifiante pour le sujet, plus encore si elle a autorité sur lui, la confiance exigée sera d'autant plus importante. Pour comprendre convenablement la dynamique interpersonnelle qui émane de cette pratique, il faut prendre en compte un certain nombre d'éléments importants. Or, dans notre vie cistercienne, non seulement nous sommes sujets de l'autorité de l'abbé et du maître des novices qui, l'un et l'autre, sont responsables du devoir d'accompagnement spirituel, mais, de plus, nous vivons avec eux jour après jour, et projetons de le faire autant que dure la vie. Deux facteurs qui rendent plus difficile cette pratique, mais accroissent aussi certainement son potentiel de transformation, but de notre forme de vie.

L'*exagoreusis* se propose de corriger les habitudes mauvaises, d'éviter les fautes, de développer les vertus qui nous préparent à accueillir la grâce de contemplation et d'union à Dieu. Tout comme vertus et vices présentent des degrés, le directeur spirituel se doit de savoir qu'il existe des degrés d'ouverture à la manifestation des pensées. Pour autant que cela est compatible avec une saine observance monastique, il devrait se montrer tolérant, encourager en soulignant la bonne volonté du moine, confirmer le positif de son comportement et des pensées dont il lui est possible de parler. Tant que le sujet n'aura pas une expérience personnelle de la disposition favorable du directeur, de sa tendance à la bienveillance, à l'indulgence, il sera moralement inapte à se trouver suffisamment en confiance pour pouvoir exprimer ses pensées les plus personnelles, importantes pour sa vie profonde. Les Pères du Désert comprirent combien est essentielle cette manière de procéder. Beaucoup de leurs paroles insistent sur ce point. Abba Poemen formula une loi très valable en la matière :

Si quelqu'un commet une faute et, sans la désavouer, dit : « J'ai péché », ne la lui reproche pas, tu risquerais de briser la résolution de son cœur. Mais si tu lui dis au contraire : « Ne sois pas triste, frère, et fais attention à l'avenir », tu conduiras son cœur à la repentance¹³.

Peu de choses autant que cette douce bienveillance engendrent la confiance et peuvent créer un lien fort entre les humains. De soi, la confiance stimule fortement l'affection qui, à son tour, facilite une capacité d'ouverture plus totale. Mais en même temps, le guide doit se montrer capable de corriger ou même de réprouber franchement quand il le faut. Une telle franchise nécessite que l'on apprenne à s'exprimer avec exactitude et modération. Lorsque la correction est perçue comme juste et opportune, elle joue le rôle de soutien pour la

¹³ Cité par HAUSHERR, *Ibid.*, 1029.

croissance personnelle. Il revient au directeur de trouver la manière qui corresponde à son propre caractère et à sa personnalité, ce qui implique non seulement une maîtrise personnelle importante, accompagnée d'un intérêt authentique pour le bien du sujet, mais aussi un contrôle certain du vocabulaire.

Des mots et du moment

Les mots jouent un rôle hautement significatif dans le développement et dans les relations humaines. C'est à travers eux en priorité que se transmettent idées et expériences. Jésus était maître en la matière ; tous ceux qui l'entendirent parler et enseigner le reconnaissent. Lui-même, tout à fait conscient de ce don, déclare à ses auditeurs : « Les paroles que je vous ai dites sont vie éternelle » (Jn 6, 63). Pierre témoigne de la même vérité : « Tu as les paroles de la vie éternelle » (Jn 6, 68). Et ce n'est pas un hasard si les grands prophètes d'Israël choisissaient leurs mots avec talent, les meilleurs d'entre eux étant poètes. La langue interprétait le message qu'ils avaient mission de transmettre. Elle a une fonction identique lors des échanges en direction spirituelle. Les termes justes clarifient les ambiguïtés liées aux événements, et la recherche du mot approprié permet de faire surgir quelque chose – émotion, situation – qui sinon serait resté assoupi, inapte à convertir une pensée ou un événement en source de vie plus abondante.

Un mot prononcé à temps, adapté aux circonstances, ajusté à la situation, en harmonie avec les sentiments, est une fontaine de vie. Les mots possèdent le pouvoir de faire croître la vie en lui transmettant un surplus de vérité, de beauté, et aussi d'amour. Bernard attachait de l'importance au choix des mots, à leur articulation ; il consacrait un temps et une énergie considérables à reprendre ses conférences, afin de rendre plus frappant leur propos. Quant à Merton, poète reconnu, il suivit l'exemple de Bernard pour ce qui est de l'attention portée à l'emploi des mots. Il n'a certes pas minimisé leur rôle. Comme il nous le dit : « Les mots sont faits pour lier les pensées dans la joie de la vérité. » Pour que la vie demeure à la fois humaine et saine,

il vous faut découvrir des mots nouveaux, renés d'un temps ancien,
nouvelle semence issue d'une moisson passée,
si vous voulez bénir le monde par le repos et le travail,
par la parole et le silence....¹⁴

¹⁴ *The Collected Poems of Thomas Merton*, 1977, p. 266.

Il a aussi relevé leur effet lorsqu'ils sont utilisés sans que soit respectée leur fonction qui est de transmettre la vérité et de lier pour la communion spirituelle.

Poètes et prophètes ont reconnu depuis longtemps la force qui, pour le meilleur et pour le pire, est associée au langage et à ses outils : les mots. Les premiers moines ont fait de même. Réticents à conseiller, lorsqu'ils y consentaient, ils pesaient et comptaient chaque parole. Ils se refusaient à s'exprimer s'ils ne sentaient pas leur interlocuteur prêt à comprendre et à vivre selon ce qu'ils allaient lui dire.

En faisant parler ses malades, Freud mit en lumière le lien qui existe entre des pensées refoulées et les symptômes hystériques. À la suite de ses travaux, les psychologues ont évalué la puissance de la dynamique verbale. Jung, lui, mit au point un test de personnalité basée sur les réactions du sujet à une liste de cent mots porteurs d'une charge émotive plus ou moins importante selon les expériences vécues par chacun. Des termes tels que mère, père, colère, paix, bonheur sont particulièrement chargés, à la fois dans le domaine intellectuel et sur le plan affectif. Car les mots ne font pas que désigner les choses, événements ou personnes : ils unissent ou divisent, relient ou séparent les esprits et les cœurs. Ils peuvent rendre la vie meilleure en mettant en lumière la vérité, en exprimant l'amour, la confiance, le soutien et le respect de l'autre. Mais dans certains cas, les mots peuvent aussi déconcerter, blesser, décourager, abattre et bloquer la confiance. En grande partie, c'est à travers des mots que s'opère la direction spirituelle. On les voudrait porteurs de vie, instigateurs d'espoir à un niveau profond de la personne. Ne pas remarquer au bon moment le désir, ou même le besoin du sujet, alors même qu'on lui exprime compréhension, sympathie ou intérêt, peut non seulement le déconcerter, mais se révéler préjudiciable à la relation et dresser une barrière à la confiance indispensable à une coopération fructueuse.

Pour que l'accompagnement spirituel porte fruit aux moments critiques, nos mots doivent être chargés et de bienveillance humaine et de grâce divine. Il leur faut, non seulement être compris, mais éprouvés comme jaillis des profondeurs vivantes d'un cœur humain, tout autant qu'imprégnés par la fraîcheur du souffle de l'Esprit. Ce type de communication exige que nous exprimions une expérience spirituelle personnelle avec force et clarté, expérience que nous avons faite nôtre et nommée avec autant de justesse que possible. Nos paroles doivent porter quelque chose de ce que ressent notre cœur dans la rencontre avec Dieu et avec les autres. Elles doivent

être formulées de façon à transmettre, dans la mesure du possible, ce qui a caractérisé l'expérience originale. Pour que les termes importants de notre propos demeurent vivants, chargés de la chaleur et de la couleur de la vie, nous devons les trier, les choisir avec soin. Nous serons certains alors qu'ils atteindront leur but. Mais une telle précision dans l'usage, une telle plénitude de sens, ne sont possibles que si nous-mêmes avons pris clairement conscience de notre propre expérience intérieure. Or, une telle conscience claire ne s'obtient que par la médiation de mots, formulés avec soin et ajustés les uns aux autres, jusqu'à ce qu'ils s'harmonisent, autant que possible, avec le vécu de notre expérience. L'intégration de notre propre personne représente un travail considérable, mais elle vaut tout l'effort qu'elle requiert. Elle contribue grandement, en effet, à l'assimilation plus complète de notre expérience et à une prise de recul par rapport aux événements secondaires et perturbateurs qui, si souvent, accompagnent notre vie intérieure et la rendent confuse ou vague. Cette aptitude à mettre ainsi des mots sous nos perceptions et nos états profonds est, plus que tout, point d'ancrage de notre dignité de créature à l'image de Dieu. Notre expérience peut alors accéder davantage à la mémoire, ce qui est un bienfait pour nous-mêmes et pour ceux avec lesquels nous la partageons.

Prononcer au bon moment le mot qui produira son effet, lorsque nous cherchons à aider quelqu'un, exige que nous soyons accordés au potentiel et à la situation de celui-ci. Une telle sensibilité à l'autre en vue de sa croissance spirituelle et de ses intérêts propres est le fruit et de la nature, et de la grâce. Elle résulte d'un entraînement des sens spirituels. Ce sera le thème de notre prochaine conférence.

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

John Eudes BAMBERGER, ocsso