

## L'accompagnement spirituel dans la tradition cistercienne (II)

### TRANSFORMATION INTÉRIEURE ET SENS SPIRITUELS

#### Une dynamique de transformation

Dès ses débuts, la spiritualité monastique fut conçue comme un processus de transformation : elle est par nature dynamique et non statique. Dès les premiers pas d'un candidat dans la communauté, le souci de la formation monastique est à proprement parler celui de la « métamorphose » décrite par Paul. L'adaptation à une communauté donnée, avec ses structures sociales, ses perspectives mentales et spirituelles, ses valeurs, exige bien évidemment, beaucoup d'efforts d'ajustement de la part de celui qui pénètre en clôture pour la première fois. Mais ce n'est pas suffisant. Il s'ensuit que l'accompagnement spirituel digne de ce nom et des buts poursuivis, ne doit pas perdre de vue une refonte totale de l'être profond, cette nouvelle naissance dont parle Jésus dans l'Évangile. Le but premier de la vie monastique – Cassien l'a précisé dans sa première conférence – est la pureté du cœur, laquelle exige une restructuration, non seulement des habitudes et du comportement, mais de la sensibilité, des dispositions et de la façon de vivre. Il ajoute que la fin de cette vie monastique est le royaume de Dieu. Or, ce royaume n'est autre que la présence même de Dieu, le reflet de sa gloire. Celui donc qui désire y pénétrer doit suffisamment ressembler à Dieu pour être en mesure de soutenir l'éclatante vision de sa gloire. Les Pères grecs nommaient *theôsis* le processus qui opère cette transformation, les Pères latins, *deificatio*. Il s'agit de la disparition des effets du péché originel et de la réalisation plénière du potentiel humain par l'activité constructrice de la grâce divine. Selon le dessein de Dieu, nous sommes aptes – créés que nous sommes à son image et à sa ressemblance – à recevoir les grâces nécessaires pour dépasser notre nature de façon réelle, quoique partielle, et à devenir semblables à Dieu. Bref, nous sommes

destinés à la divinisation. De façon significative, c'est le désir de devenir comme Dieu (et non la gourmandise ou la sensualité, comme certains le prétendent) qui en fin de compte a entraîné Ève dans la désobéissance à l'interdit divin.

Benoît, dès son prologue, expose clairement – bien qu'il n'utilise pas le terme de *deificatio*<sup>1</sup> – qu'il envisage la vie spirituelle selon cette perspective dynamique qui transforme les dispositions fondamentales du moine. Il y dit au novice que l'entrée au monastère est une mise en route sur le chemin intérieur en vue d'un voyage de retour à la maison du Père (*Prol.* 21). Ce n'est pas seulement aux exigences de quelque communauté terrestre caractérisée par la stabilité et ses coutumes propres qu'il lui faut s'adapter. On lui rappelle plus loin (*Prol.* 49) que ce voyage doit se traduire par la transformation de la peur et de la contrainte en liberté et en cet amour qui conduit à la dilatation du cœur. À certains moments, il aura peut-être envie de quitter le monastère, le poids de la discipline lui paraissant excessif, mais grâce à la persévérance, si c'est le cœur qui le mène dans les pratiques monastiques, il en arrivera à découvrir la joie dans les activités mêmes qui, précédemment, lui étaient sources de tension. Au total, vivre la Règle, c'est réaliser une restructuration du caractère, des dispositions et des goûts qui concrètement sous-tendent choix et actions du moine.

La renaissance et la transformation profonde envisagées par la *RB* et la tradition monastique, sont les objectifs mêmes de la direction spirituelle, il ne faut jamais les perdre de vue tout au long de la relation d'accompagnement. Cette vaste perspective la différencie d'un certain nombre de conseils ou thérapies visant l'adaptation à une situation donnée, travail, mariage ou même vie religieuse. Les buts légitimes, bien que limités, d'une psychothérapie sont souvent la libération de symptômes, l'évitement de comportements qui perturbent l'efficacité, l'acceptation des limites imposées par la nature ou les circonstances. Or, en matière de direction spirituelle, il ne s'agit pas seulement de s'adapter à toute situation en laquelle se trouve le moine qui entre en formation. Le but, la pureté du cœur, et la fin, l'union à Dieu dans le royaume, ne requièrent rien de moins qu'une transformation radicale, l'équivalent d'une naissance nouvelle. Dès le début de la vie monastique, l'activité des sens corporels, passe sous la discipline de la pratique monastique. Au fur et à mesure que le novice s'y soumet, une modification des sens spirituels s'accomplit, modification très progressive au départ, difficilement perceptible

---

<sup>1</sup> Mais il parle quand même de *deificum lumen*, de la lumière déifique (Prologue 9).

pour l'essentiel, mais non moins réelle. Tandis qu'il avance sur la voie des vertus actives, la puissance d'accueil des sens devient plus vigoureuse et sensible à de nouvelles réalités spirituelles. Des progrès constants dans l'acquisition des vertus, en particulier le développement d'une prière plus contemplative accroissent l'activité des sens spirituels.

Dans le *Miroir de la charité*<sup>2</sup>, écrit alors qu'il était maître des novices, Aelred attire l'attention sur l'importance de cette relation entre les divers niveaux de la personne. Lors de sa réflexion sur les trois amours engagés dans la vie chrétienne : amour de soi, amour du prochain, amour de Dieu, il remarque : « Ces trois amours prennent corps mutuellement, se nourrissent mutuellement, et s'enflamment mutuellement et atteignent ensemble leur perfection<sup>3</sup>. » L'accompagnateur spirituel doit aider le moine à discerner dans sa vie ce qu'il lui faut cultiver pour ordonner l'amour, et ce qu'il lui faut rejeter afin que cet amour progresse dans son cœur et son esprit. Aelred traite aussi de la place de la méditation contemplative et de la prière dans ce processus, et montre en particulier les effets des différents mystères du Christ sur ces trois amours<sup>4</sup>.

La pureté du cœur, telle est donc la fin immédiate de la direction spirituelle, tout comme elle l'est de la vie ascétique dans son ensemble. Pour y parvenir, il convient non seulement d'éliminer les habitudes mauvaises, de vaincre les faiblesses, mais de cultiver aussi tout ce qui permet l'union à Dieu, l'essentiel étant de ne pas perdre de vue le labeur constant qui consiste à se purifier des passions et à pratiquer les vertus. C'est en effet à la lumière des mystères du Christ que prend forme le discernement, lequel manifeste notre tâche présente, bien concrète. Activité contemplative qui parachève une analyse du caractère, des affects et pulsions du psychisme. Il est tout aussi essentiel de découvrir les capacités latentes de la nature que de reconnaître les dons qu'offre l'Esprit, si l'on veut accéder à cette pureté qui conduit à l'union parfaite avec Dieu. La réalisation d'un objectif aussi élevé ne va pas sans de fréquents ajustements, si radicaux et si profonds qu'ils représentent pour la nature une véritable refonte, une transformation de l'être.

Une telle transformation dépend en grande partie du renouvellement des mots dont dispose le sujet ; ces mots déterminent largement

---

<sup>2</sup> AELRED DE RIEVAULX, *Le miroir de la charité*, (Vie Monastique 27), Bellefontaine 1992.

<sup>3</sup> *Miroir* III, 5.

<sup>4</sup> *Miroir* III, 13-16.

la nature de ses pensées, de ses prières, de sa communication avec Dieu et avec les autres. Que les maîtres exceptionnels de cette théologie mystique intégrée à notre tradition cistercienne, tels Augustin, Grégoire le Grand et Bernard de Clairvaux, fussent à la fois experts du verbe et théologiens, n'est pas simple coïncidence. Ils ont par ailleurs, accordé beaucoup d'intérêt au concept d'humanité mesurant la nécessité de prendre en compte le potentiel naturel qui doit entrer en jeu si l'on veut que la vie intérieure atteigne son épanouissement. Cette anthropologie spirituelle constitue un domaine majeur de l'enseignement cistercien. Son champ d'application est vaste, particulièrement dans la direction spirituelle, si on y opère les modifications nécessitées par les découvertes modernes. Il me semble donc utile maintenant d'approfondir l'un des points les moins étudiés, à savoir les sens spirituels, pour en comprendre et la nature et l'histoire.

### Les sens spirituels chez Origène

Parmi les mystiques et les penseurs de l'Église primitive, quelques-uns, dotés d'une grande finesse d'observation, en vinrent à prendre conscience qu'au nombre des facultés de l'âme, dont la fonction va croissant au fur et à mesure de l'avancée sur les voies de l'esprit, se trouvent les sens spirituels. Il semble qu'Origène ait été le premier de ces auteurs et le plus fécond. Lui-même n'étant pas moine, d'autres œuvres exercèrent une influence plus importante sur la vie monastique et sur nos Pères cisterciens en particulier. Mais il fut le premier à élaborer un enseignement précis sur l'ensemble des cinq sens spirituels. Dans son *Entretien avec Héraclide*, il présente une vaste théorie des correspondances entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, qui annonce sa conception des sens spirituels. Il se fonde sur la doctrine de Paul concernant le vieil homme et l'homme nouveau :

Plus de mensonge entre vous, car vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses pratiques et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur (Col 3, 9-10).

De ce passage, Origène déduit :

Il y a donc deux hommes en chacun de nous. [...] Tout comme l'homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi en va-t-il pour ses membres ; et l'on peut dire que chaque membre de l'homme extérieur se retrouve sous le même nom dans l'homme intérieur. L'homme extérieur a des yeux, l'homme intérieur aussi est dit avoir des yeux. [...] En observant les préceptes divins, nous

acquérons, dans l'ordre spirituel, une vision plus pénétrante. Les yeux de l'homme intérieur sont plus perspicaces que nous<sup>5</sup>.

Origène développe cette conception avec force détails pour chacun des sens corporels, et même pour d'autres parties du corps. Ainsi, il existe des os spirituels tout comme des os corporels, et lorsque Jérémie se plaint que ses entrailles sont saisies de douleur, c'est aux souffrances du cœur qu'il se référerait, celles que nous ressentons nous aussi quand l'Église est dans les douleurs de l'enfantement. Lorsque Isaïe parle de ceux qui n'ont plus de cœur, c'est, à n'en pas douter, au cœur spirituel qu'il pensait, non à l'anatomie<sup>6</sup>.

Karl Rahner estime cette doctrine d'Origène d'une importance capitale pour la vie spirituelle et pour une meilleure compréhension de l'histoire de la spiritualité. C'est à ce thème qu'il consacre, en 1932, sa première publication importante<sup>7</sup>. Il ouvre son travail par quelques remarques au sujet de l'expression *sens spirituels*, toujours utilisée à l'époque moderne. Quiconque veut décrire une expérience spirituelle, doit le faire à l'aide d'images basées sur l'expérience sensible. Aucune autre source n'existe, de laquelle pourrait dériver la communication entre humains. De fait, tout au long des siècles chrétiens, les auteurs spirituels ont exprimé leur vie profonde en termes de vue, d'écoute, de toucher, de goût et d'odorat<sup>8</sup>. Origène trouve son langage des cinq sens spirituels tant dans le premier que dans le second Testament. Il a vu une nette affirmation de leur existence dans le livre des Proverbes (2, 5). Le texte grec cité est unique, en ce sens qu'il ne correspond ni à l'original hébreu, ni à la Septante, ni à aucune traduction ancienne. Il faut en prendre acte. Sans doute, l'a-t-il trouvé dans un manuscrit et lui a-t-il accordé autorité. Voici le passage où intervient ce texte :

*Tu trouveras un sens divin. Et ce sens comporte des espèces : la vue pour la contemplation des réalités immatérielles [...]. Les prophètes ont découvert ce sens divin<sup>9</sup>.*

La citation du second Testament se trouve dans l'épître aux Hébreux (5, 14) et a provoqué nombre de discussions entre prédicateurs et exégètes :

<sup>5</sup> *Entretien d'Origène avec Héraclide*, (Sources Chrétiennes 67), Paris, 1960, p. 88-91.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 92-103.

<sup>7</sup> K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM*, 1932, p. 113-145.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>9</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 48.

Les adultes, par contre, prennent de la nourriture solide, eux qui, par la pratique, ont les *sens* exercés à discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais.

Origène en donne une interprétation différente de celle des autres commentateurs. Ces derniers y voient une référence à l'aptitude au discernement moral, tout à fait distinct du sens spirituel du goût. Quelques-uns, peut-être, accorderont à Origène que ce texte puisse fonder solidement la validité de sa théorie des sens spirituels. Par ailleurs, il propose une théorie plausible qui rend compte de l'image scripturaire : ceux qui ont le cœur pur, leur sens du goût étant devenu plus sensible et affiné par la grâce qui les a élevés et purifiés, peuvent accueillir en eux la doctrine comme une nourriture.

Il me semble que cette analogie avec l'activité de nos sens corporels est d'un intérêt considérable pour la vie de prière et le ministère. Les sens extérieurs agissent avec une certaine violence chez ceux qui ne les ont pas disciplinés grâce à la maîtrise d'une technique ou d'un art appliqué. L'expérience révèle qu'il est possible d'éduquer et d'affiner les sens par une discipline appropriée. Ainsi maîtrisés, ils évoluent et parfois même se trouvent radicalement transformés. On a pu démontrer l'aptitude de chacun à un progrès étonnant quant à ses choix et à la précision de son discernement. Ceci a pu être prouvé à partir du vécu de certaines personnes qui, pour une raison ou une autre, ont été amenées à cultiver l'un ou plusieurs de leurs sens corporels.

À mesure que Rahner poursuit ses investigations sur les différents passages en lesquels Origène expose ses intuitions et ses idées relatives à l'activité et à la nature des sens spirituels, nous voyons mieux la façon dont la grâce nous transforme : elle agit sur nos sens profonds, les rend plus sensibles à l'œuvre de l'Esprit, joue sur nos perceptions elles-mêmes. Si la lourdeur des facultés spirituelles et l'insensibilité signent péché et absence de pratique des vertus, la purification des facultés de l'âme entraîne une perception affinée des choses divines.

### **Les sens spirituels dans la tradition occidentale**

En Occident aussi, la doctrine des sens spirituels s'est trouvée intégrée dans l'enseignement traditionnel de la vie intérieure. Les *Confessions* d'Augustin lui donnent une expression particulièrement heureuse :

Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps, ni le charme d'un temps, ni l'éclat de la lumière, amical à mes

yeux, ni les douces mélodies des cantilènes de tout mode, ni la suave odeur des fleurs, des parfums, des aromates, ni la manne ou le miel, ni les membres accueillants aux étreintes de la chair : ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et pourtant j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas<sup>10</sup>.

### *Au XII<sup>e</sup> siècle*

Au long des siècles, divers auteurs traitant de la prière ou de la vie intérieure se sont souvent référés à cette doctrine liée à l'expérience spirituelle, mais le plus fréquemment, c'était en passant, sans aucun souci de lui accorder plus ample développement. Les cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle l'évoquent facilement et avec conviction. Chez Guillaume de Saint-Thierry, on trouve un texte particulièrement touchant dans son *Commentaire sur le Cantique* :

La grâce illuminante est la vertu de toutes les vertus et la lumière des bonnes œuvres : sans elle toute vertu demeure inefficace et toute bonne œuvre inféconde. En dépit d'apparences parfois contraires, leur vigueur est nulle ; elles n'engendrent point la joie, en elles, point d'huile d'allégresse, ni onction qui instruit, aucun goût de la suavité divine, aucune odeur d'éternité, aucune expérience efficace des sens spirituels<sup>11</sup>.

Déjà, dans un ouvrage précédent, il avait élaboré une doctrine des sens spirituels fort prolix. Il devenait ainsi le premier auteur, après Origène, à développer un système cohérent et relativement complet.

De même que le corps a ses cinq sens, par lesquels il est uni à l'âme par l'intermédiaire de la vie, de même l'âme a ses cinq sens par lesquels elle est unie à Dieu, par l'intermédiaire de la charité. C'est pourquoi l'apôtre a dit : *Ne vous conformez pas à ce siècle, mais réformez-vous dans la nouveauté de votre sens, afin que vous éprouviez que la volonté de Dieu est bonne, agréable et parfaite* (Rm 12, 2). Ceci montre que par les sens du corps, nous vieillissons et nous nous conformons au siècle, tandis que par le sens de l'esprit, nous nous renouvelons dans la connaissance de Dieu, dans une vie nouvelle, selon la volonté et le bon plaisir de Dieu<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, X, 6.8, (Bibliothèque Augustinienne 14), DDB, Paris, 1962, p. 153-155.

<sup>11</sup> *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 47 (Sources Chrétiennes 82), p. 139.

<sup>12</sup> *De la nature et de la dignité de l'amour*, 18, in *Deux traités de l'amour de Dieu*, (Bibliothèque des textes philosophiques), Vrin, 1953, p. 95.

C'est alors que Guillaume, non sans ingéniosité, cherche à découvrir chaque sens spirituel et ses relations avec les diverses catégories d'amour. Il s'attarde particulièrement sur la vision, en lien avec l'amour de Dieu.

À la vue est comparé l'amour divin. Or la vue est le sens principal ; de même parmi les affections, l'amour divin occupe le premier rang. Par la vue, tous les autres sens, dit-on, voient, alors que seul l'œil voit. Nous disons en effet : « touche et vois, goûte et vois, et ainsi des autres sens.<sup>13</sup>

Développant cet enseignement, il en vient à décrire la façon dont le contemplatif perçoit, au sommet de sa quête monastique d'union à Dieu, l'activité des sens spirituels. Il fournit sur cette expérience des éclaircissements tout à fait satisfaisants tant sur le plan psychologique que théologique.

Repliée sur elle-même, attendant que revienne l'Époux, riche de la possession de l'Esprit, gage de son prompt retour, priant, pleurant, avide de le voir revenir, l'Épouse était assise. Et soudain, son oreille lui semble devancer la vue, son sens intérieur, sentir ce que son intelligence ne saisit pas : la présence de la Divinité, et elle s'écrie : *La voix de mon Bien-Aimé* ! Tous les sens de l'âme fidèle s'épanouissent de joie. Elle se précipite à sa rencontre, lorsque après quelques pas, elle le voit venir à elle : il bondit, signe de hâte [...] Le voyant venir à elle, elle se recueille profondément pour le recevoir, elle le sent près d'elle, arrêté derrière le mur<sup>14</sup>.

Bernard, de son côté, expose quelque peu longuement la manière dont les différentes sortes d'amour se trouvent liées aux sens spirituels. Au cours d'un sermon intéressant mais peu remarqué, il fait cette réflexion :

L'amour est multiple, si l'on y regarde de près. Et peut-être pourrait-on discerner en lui cinq formes qui correspondraient aux cinq sens du corps<sup>15</sup>.

Par contre, une des œuvres ultérieures de Bernard portera la doctrine des sens spirituels à un autre niveau, grâce à l'intuition qu'il a de son rapport avec la sagesse – *sapientia*. Il fait dériver ce terme latin du substantif *sapor*, goût, et définit la sagesse comme étant le goût de ce qui est bon<sup>16</sup>. Cette vertu devient alors pour lui le concept clé de la recherche et de l'expérience spirituelle. Selon cette perspective, la sagesse serait donc le sens du goût en sa perfection, au point qu'elle

<sup>13</sup> *Nature et dignité de l'amour*, 23, p. 99 (Voir l'ensemble 18 à 27).

<sup>14</sup> *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 166, p. 345-347.

<sup>15</sup> BERNARD, *Div* 10, 2.

<sup>16</sup> *SCt* 85, 9.



englobe non seulement intuition et sain jugement, mais sens, expérience, et affects<sup>17</sup>. L'Abbé de Clairvaux insiste à maintes reprises sur le fait que le Christ lui-même est Sagesse de Dieu (1 Co 1, 24), de sorte que sa doctrine du goût-sagesse s'identifie à la découverte de l'accomplissement spirituel dans la personne du Christ. L'expérience de sa douceur alimente le désir de rencontrer le Seigneur Jésus, et ce désir supprime même le goût de ce qui est mauvais. Ce développement – qui constitue le sommet de l'enseignement spirituel de Bernard – se trouve dans le dernier des sermons achevés sur le Cantique.

Il faut au moins mentionner Baudouin de Forde qui fait partie du très petit nombre de ceux qui ont traité cette doctrine de façon approfondie. Sans doute familier d'Augustin et influencé par le texte des *Confessions* cité plus haut, peut-être eut-il connaissance du travail des Guillaume ou, plus probablement, de celui de Bernard sur le sujet. Mais il ne semble pas dépendre directement de ses frères cisterciens. Il commence par exposer brièvement sa conception de la naissance des sens spirituels :

Quand elle est merveilleusement unie à Dieu par l'amour de l'obéissance, l'âme vit et sent en lui et par lui, et cela crée une espèce d'analogie avec les choses qu'elle connaît par les sens corporels. Par la grâce d'une inspiration intérieure, ce Dieu qu'elle perçoit en elle-même, voici que de manière spirituelle elle le touche par la foi, elle le sent par l'espérance, elle le goûte par la charité, elle l'entend par l'obéissance, elle le voit par la contemplation.<sup>18</sup>

L'ensemble de son développement fait preuve de beaucoup de virtuosité littéraire et de créativité poétique, mais sans pourtant engager d'analyse théologique.

#### *Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*

Nous retrouvons ce thème au cours de la première moitié du treizième siècle, aux Pays-Bas. Hadewijch, une Béguine, lit le passage de Guillaume de Saint-Thierry sur les sens spirituels dans *La nature et la dignité de l'amour*. Elle en est fortement marquée, et le suit de près lorsqu'elle élabore, en néerlandais médiéval, son propre enseignement sur l'influence mutuelle de la raison et de l'amour, dans la lettre 18 :

<sup>17</sup> Cf. le profond commentaire de ce point par Karl Josef WALLNER, « 'Geschmack finden an der Liebe Jesu'. Die Wurzeln der Herz-Jesu-Verehrung in der frühmittelalterlichen Bewegung der Zistercienser », dans *Cisterciensenser Chronik* 103 (1996), p. 269.

<sup>18</sup> BAUDOUIN DE FORDE, *Traité*s, IV (Voir texte latin et traduction de R. THOMAS, dans la collection *Pain de Cîteaux* 36). Dans l'édition latine récente de D. BELL (CCCM 99, en 1991) ce même traité porte le numéro 2, et le texte cité se trouve au § 44. (Une nouvelle traduction due au frère Pierre-Yves EMERY est en préparation dans *Pain de Cîteaux*).

La vue dont l'âme est pourvue par nature est la charité. Cette vue a deux yeux, l'amour et la raison. La raison voit Dieu seulement en ce qu'il n'est pas ; l'amour ne s'arrête à rien qu'à Dieu même. La raison a des voies certaines où cheminer, l'amour éprouve son impuissance, mais sa défaillance le fait avancer davantage que la raison. [...] La raison instruit l'amour et l'amour illumine la raison<sup>19</sup>.

Cet emprunt prouve que, si les idées de Guillaume sur la question n'ont pas eu d'influence considérable, elles furent pourtant appréciées par une autre grande mystique, poète très douée, et jouèrent un rôle important dans sa présentation de la vie spirituelle<sup>20</sup>. Pourtant, Hadewijch demeurera peu connue, son œuvre quasiment oubliée jusqu'à ce que la découverte, au XIX<sup>e</sup> siècle, de deux de ses manuscrits, révèle ses qualités d'écrivain et de mystique. Suffisamment intuitive pour reconnaître l'utilité et la perspicacité des vues de Guillaume relative aux sens spirituels, elle semble en avoir tiré profit pour elle-même. Elle témoigne de l'ouverture de la spiritualité cistercienne au-delà du monde strictement monastique, dans un cercle de femmes laïques et antérieurement à la *devotio moderna*.

Pas plus que Bernard auparavant, Hadewijch n'approfondit la doctrine théologique des sens spirituels. Quelque peu esquissée par Guillaume et Baudouin de Forde, elle sera reprise, toujours au XIII<sup>e</sup> siècle, par Bonaventure sous forme d'étude structurée. Rahner estime que cette analyse, la première après Origène, est la plus féconde depuis le troisième siècle. Le docteur séraphique soutient que les sens spirituels sont des actes, issus tant de l'intellect que de la volonté, et non des facultés distinctes. Lorsque le sujet approche du seuil de la contemplation, ils sont mis en œuvre par une motion de l'Esprit Saint, afin de le préparer au don de la prière contemplative<sup>21</sup>.

Un peu plus tard, dans le monde byzantin, le théologien laïc Nicolas Cabasilas (1325-1363) exploite ce même thème avec originalité. Il rattache la doctrine des sens spirituels aux sacrements, sources de leurs opérations, et enseigne que seuls ceux qui les cultivent auront en partage la lumière qui est vie. Notre monde est une sorte d'atelier, nous y exerçons nos sens pour percevoir les réalités divines et préparons le vêtement des noces que nous porterons au banquet de l'époux<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, Ad Solem, Genève 1972 (Lettre xviii, p. 147-148).

<sup>20</sup> Ce fut démontré de façon assez convaincante par J. VAN MIERLOO, sj, « Hadewijk en Wilhelm van St. Thierry », dans *Ons Geestelijk Erf*, 3 (1929), p. 51-53.

<sup>21</sup> K. RAHNER, « La doctrine des sens spirituels au Moyen Âge », dans *RAM* 14, 1933, p. 263-299. Presque tout l'article, p. 268 à 291, est consacré à Bonaventure.

<sup>22</sup> Nicolas CABASILAS, *La vie en Christ*, (Sources Chrétiennes 355 et 361), Cerf, 1989.

### Quelques réflexions

Reste ouverte cette question : les sens spirituels constituent-ils des modes de fonctionnement de l'intellect et de la volonté, ou bien sont-ils les analogues des sens corporels, élevés, purifiés et devenus réceptifs à la présence et à l'action divine à l'intérieur de l'esprit et dans le monde ? Peut-être ces deux interprétations sont-elles valables et les sens spirituels composites, tout comme les sens corporels. Quelques grands artistes ont réalisé combien volonté et affects jouent sur les perceptions sensorielles et ont illustré, en des scènes impressionnantes, la façon dont l'esprit et les émotions colorent l'accueil de la réalité. Dans son roman *Jane Eyre*, Charlotte Brontë décrit des cas de perception fortement influencés par le caractère et les états émotifs, et détaille aussi l'ensemble du processus lors de ses diverses étapes, jusqu'à son absolu dévoilement.

Quelle que soit la description donnée de leur nature et de leur croissance, les sens spirituels jouent un rôle important dans la vie contemplative et tout particulièrement dans la vie cistercienne. Il s'ensuit que le guide spirituel doit observer leur développement et leur activité avec grande attention. Nous l'avons vu, leur déploiement exige grâce et pratique, qui agissent de concert. Le moine doit chercher à réduire l'activité de ses sens corporels et, par la prière, à assouplir, à discipliner ses facultés spirituelles pour se préparer à accueillir les grâces de contemplation. Au cours de ce labeur, la foi est primordiale, qui féconde la pratique. Mais pour qu'elle demeure vivante et saine, il convient qu'une étude sérieuse de l'Écriture et de son sens mystique l'accompagne. Or, la compétence du guide spirituel recouvre ces deux domaines, naturel et spirituel, qui ne doivent pas être perdus de vue et pour lesquels celui qui est aidé doit se sentir prêt à fournir de sérieux efforts.

L'attention portée au développement des sens intérieurs est un aspect important de l'évolution profonde que le moine doit activement entreprendre au cours de sa formation. Au long de la direction spirituelle, ceci peut être considérablement facilité, si le conseiller est suffisamment versé dans la connaissance de leur nature, de leur rôle, et de la façon dont la prière contemplative peut contribuer à leur pleine activité. La tradition byzantine a gardé une place importante à la contemplation de Dieu dans la création, *Theoria Phusikè*, considérée comme forme essentielle de prière. Selon Évagre le Pontique qui lui a donné sa formulation traditionnelle, elle a pour fonction de purifier les facultés intérieures et de les exercer en vue d'un possible état de pureté et de charité brûlante, susceptibles de permettre la contemplation de Dieu en lui-même. On peut très bien

comprendre la doctrine des sens spirituels comme s'inscrivant dans cette étape de la vie spirituelle, habituellement la plus longue. Je ne sais si la relation entre les deux a été remarquée et étudiée, mais il semble que ce soit une voie féconde à explorer.

### **Aelred, éducateur de la connaissance de soi**

Une certaine familiarité avec les réalités dont traite la doctrine des sens spirituels, représente l'un des aspects de cette connaissance de soi, sur laquelle ont tant insisté les Pères les plus éminents du monachisme, tels Basile, Augustin et Bernard. Mais ils ne sont pas les seuls : Aelred, sans se référer explicitement aux sens spirituels, exprime dans son analyse approfondie des différentes sortes d'amour, l'utilité et même la nécessité de la connaissance de soi, quant aux relations et à leur enracinement dans le psychisme. Cette connaissance, très concrète et précise, lui apparaît si importante qu'il en traite explicitement :

Je veux maintenant sonder d'abord les replis de ma propre conscience pour ne pas me leurrer sur des sentiments de ce genre [ce qui serait le cas] s'il m'arrivait d'en ignorer le motif et l'origine<sup>23</sup>.

Il s'interroge alors sur la manière dont la raison touche et modifie les affects. L'esprit en son activité – par exemple l'intuition qui perce la nature – intensifie, diminue ou même supprime un attrait sensible. Tel est le cas si l'on découvre une nature perverse chez quelqu'un d'attrayant. Nulle part, Aelred n'entreprind un exposé systématique de sa méthode de direction ou d'accompagnement spirituel. C'est plutôt à partir de la description qu'il donne de son propre comportement face à la difficulté spécifique d'un novice – lequel se débat au milieu d'un trouble de l'esprit relativement fréquent après l'entrée en communauté – qu'il nous est possible de découvrir les principes qui le guident<sup>24</sup>. Sa technique est, à peu de choses près, celle que l'on utilise actuellement en psychothérapie. Il commence par écouter attentivement la description que donne le novice de sa souffrance présente. Puis il l'interroge sur certains détails relatifs à l'expérience passée à laquelle le novice compare son état d'esprit au monastère et dont il tire des conclusions qui semblent clairement fausses à Aelred. Une longue et laborieuse réinterprétation du passé lui permet de faire émerger, puis de réduire en douceur la résistance du novice. Il le soutient en son débat et l'aide à discerner avec plus

<sup>23</sup> *Miroir* III, 43.

<sup>24</sup> *Miroir* II, 41-63.

de précision les événements de son histoire inconsciemment négligés. La vue de son propre état, à la lumière de cette réinterprétation, lui permet d'en prendre une conscience nouvelle et de s'éprouver comme libre face à l'avenir. C'est alors qu'Aelred lui enseigne un type de prière, centré sur la miséricorde de Jésus – considéré comme une mère – et qu'il lui conseille d'adopter afin de progresser à l'avenir. Aelred avait pris des notes, nous dit-il, avant d'insérer ce *cas* dans son dernier livre. Or, cette étude concrète montre à l'évidence qu'il était loin de la non-directivité dans son accompagnement. Certes, le novice prend part à un dialogue respectueux, il peut poser des questions ; pourtant, la majeure partie de l'entretien se présente comme un enseignement comparable aux analyses descriptives contenues dans les traités sur la charité ou l'amitié. Nous pouvons donc déduire de ces écrits qu'ils transmettent le contenu d'échanges spirituels bien plus conséquents. Le cas est manifeste, par exemple, dans le Livre III du *Miroir de la Charité* (et aussi dans sa longue analyse de la véritable amitié dans le livre sur ce sujet). Aelred y détaille avec méticulosité comment la raison influence, dirige et ainsi modifie passions et émotions. À partir de ces descriptions si précises, nous pouvons voir quelles étaient ses voies d'approche préférées pour aider ses interlocuteurs dans leur travail de culture des vertus et d'élimination des vices : attitude résolument dynamique face à la vie affective, intérêt porté à l'évolution du caractère, de ses premières manifestations à sa maturation et à sa refonte. Voici comment il s'en explique :

Il ne suffit pas de scruter l'origine de ces sentiments d'attirance, il faut aussi prêter lucidement attention à leur développement et à leur terme. Il arrive parfois, de façon très subtile, qu'un sentiment donne lieu à un autre ou du moins se transforme.<sup>25</sup>

On le voit, c'est au cours de ces rencontres centrées sur l'amour et l'amitié, et non pas en quelque ouvrage systématique sur la direction spirituelle telle que nous la comprenons à notre époque, qu'Aelred nous permet de connaître sa façon de conseiller, d'encourager, d'analyser ceux qui lui confiaient leur progrès spirituel. Et cette façon constitue une forme élevée d'humanisme. Elle respecte ce qui touche la psychologie et la vie sociale, les entraînant au service d'un amour plus large. Elle demeure consciente tout autant de la faiblesse des humains que de la facilité avec laquelle les aspirations les plus hautes peuvent dévier si l'on accorde, même involontairement, trop à la nature. Une large part de son intérêt se porte, à vrai dire, sur l'analyse

---

<sup>25</sup> *Miroir* III, 66.

de l'affectivité et de l'amour en leurs activités et relations, et ceci en vue de prévenir ses lecteurs contre les tentations subtiles qu'ils rencontreront certainement, et aussi de les mieux armer contre elles.

En nous présentant les exigences de la pureté du cœur et du véritable amour de Dieu d'une manière aussi concrète et à travers des descriptions aussi précises, Aelred se décrit lui-même sous nos yeux, alors qu'il cherche à accompagner ses moines au long du voyage qui les ramène au Père. La tradition d'accompagnement spirituel des cisterciens était à la fois humaniste, pratique, exigeante et très ambitieuse quant à ses aspirations et à son but. Une lecture réfléchie et pénétrante des œuvres d'Aelred nous permet d'en retrouver les caractéristiques. Cet accompagnement, dispensé par les meilleurs parmi les premiers cisterciens, a formé des moines qui présentaient un haut niveau de communion humaine et un témoignage de la sainteté et de la dignité de la personne.

*Genesee Abbey*

*P.O. Box 900*

*Piffard, N.Y. 14533-0900*

*U.S.A.*

[JohnEudes@GeneseeAbbey.org](mailto:JohnEudes@GeneseeAbbey.org)

John Eudes BAMBERGER, ocsso